

Transitando hacia el *Machiluwün* de Isla Huapi: conocimiento fronterizo autoetnográfico en un entorno más-que-humano

Transitioning towards the Machiluwün of Isla Huapi: autoethnographic border knowledge in a more-than-human environment

Salvador Abarzúa Montenegro* <https://orcid.org/0009-0008-1038-9626>

Pablo Hermansen Ulibarri** <https://orcid.org/0000-0002-7706-5270>

Resumen

El artículo presenta una autoetnografía desde Santiago (Chile) hacia los territorios mapuche *huilliche* y *lafkenche*. La ruta incluyó dos paradas cruciales, que articulan relaciones rituales, productivas y políticas: primero, el Fundo Huite, donde se celebró un torneo de *palín* con Autoridades Ancestrales Mapuche. Luego, la Isla Huapi, escenario de un *Machiluwün*, ritual para consagrar a una nueva Machi.

Este viaje conectó una de las capitales más neoliberales del mundo con una “zona roja” de conflictos territoriales. Allí, la alianza entre el Estado Chileno y las empresas extractivas choca con las comunidades Mapuche del Sur de Chile, generando tensiones entre diversas fuerzas: humanas y más-que-humanas, espirituales y rituales, tecnológicas, políticas y ontológicas.

Los conflictos territoriales observados no son solo disputas por tierras, sino también resistencia contra la neocolonización Capitalista. Nuestra experiencia como investigadores implicó sortear barreras ontológicas palpables movilizándolo cinco tensiones constitutivas (temporalidad, ontología-agencia, economía-territorio, epistemología-lenguaje y sensorialidad-objetividad). Esta autoetnografía evidencia fricciones percibidas y encuerpadas, permitiendo una investigación situada y sentipensante, capaz de abordar –no resolver– cuestiones que exceden la epistemología moderna.

Estas resistencias y re-existencias entrelazan entidades espirituales, corpóreas, tecnológicas y políticas, desafiando nuestros métodos de investigación y subrayando la necesidad de integrar la experiencia corporal en el campo.

Palabras claves: Espiritualidad Mapuche, autoetnografía, ontologías relacionales; conflicto territorial; *Wallmapu*.

Abstract

This article presents an autoethnographic journey from Santiago (Chile) to the Mapuche Huilliche and Lafkenche territories. The route included two crucial stops that articulated ritual, productive, and political relations: first, Fundo Huite, where a palín tournament was held alongside Mapuche Ancestral Authorities; and later, Huapi Island, the setting of a Machiluwün, a ritual for the consecration of a new Machi.

This journey connected one of the world's most neoliberal capitals with a “red zone” of territorial conflict. There, the alliance between the Chilean State and extractive industries clashes with Mapuche communities in southern Chile, generating tensions among multiple forces: human and more-than-human, spiritual and ritual, technological, political, and ontological.

The territorial conflicts observed are not merely disputes over land, but also forms of resistance against capitalist neocolonization. Our experience as researchers involved navigating tangible ontological barriers by mobilizing five constitutive tensions: temporality, ontology-agency, economy-territory, epistemology-language, and sensoriality-objectivity. This autoethnography reveals embodied and perceived frictions, enabling a situated and sentipensante (feeling-thinking) mode of inquiry capable of engaging with—though not resolving—questions that exceed modern epistemology.

These resistances and re-existences intertwine spiritual, corporeal, technological, and political entities, challenging conventional research methods and underscoring the need to integrate embodied experience into the field.

Keywords: Mapuche spirituality, autoethnography, relational ontologies; territorial conflict; *Wallmapu*.

Fecha de recepción: 11-11-2024 **Fecha de aceptación:** 27-05-2025



* Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Estudios Territoriales, Universidad de Los Lagos. Concón, Chile. Correo electrónico: salvador.abarzua@gmail.com

** Escuela de Diseño, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. Correo electrónico: phermans@uc.cl

1. Presentación

Este artículo presenta un ejercicio autoetnográfico complejo, en donde reflexionamos respecto de nuestros propios procesos investigativos (Auqui-Calle & Auqui-Calle, 2023; Calambas Tunubala *et al.*, 2021) mientras relatamos nuestro tránsito entre mundos, cuyas realidades suelen ser vistas como antagónicas o territorios en disputa. Adoptamos esta disposición ya que la autoetnografía “permite relevar conocimientos desde lo auto, lo etno, a lo social” (Zapata Sepúlveda, 2017). Hablamos de realidades distintas, con manifestaciones territoriales específicas, pero que en este tránsito las percibimos como lugares en donde estos mundos distintos, sin fundirse, se enmarañan en una misma continuidad (Rivera Cusicanqui, 2010). Por una parte, el tránsito que narramos describe nuestras trayectorias vitales, que se organizan y actúan en la ciudad. Desde la academia y la consultoría, participamos de una pluralidad discursiva que releva mundos y subjetividades de resistencia, pero situados en nodos de la modernidad capitalista y sus lógicas de producción. Por otra parte, está la realidad Mapuche, la que no se aísla de las tecnologías modernas, sino que las integra y despliega en su organización territorial y modo de existir, propias de un pueblo milenario que resiste los procesos de colonización, y cuya espiritualidad opera como eje de su propio devenir. Por tanto, narramos aquí un tránsito que evidencia el enmarañamiento (Hermansen & Guerra, 2023) de mundos en conflicto, territorialidades tanto geográficas como discursivas (Villanueva-Gallardo, 2018). La experiencia de los agentes comunitarios se va entrelazando con nuestras experiencias personales como etnógrafos, constituyendo la presente autoetnografía (Benard Calva, 2019).

Este proceso de experimentación cartográfica (Passia & Roupas, 2019; Rousell, 2021), que busca describir fricciones percibidas y encuerpadas durante el trabajo etnográfico, transcurre reflexionando sobre cuatro preguntas subyacentes: 1) ¿Qué agentes y agencias están en escena y qué manifiestan?; 2) ¿Cómo se despliegan las temporalidades y espacialidades en este proceso?; 3) ¿Cuáles son las relaciones, tensiones y fricciones?; 4) ¿Cómo los distintos actores y sus acciones van constituyendo sus territorios? Estas preguntas subyacen en las descripciones de conflictos y diferencias entre mundos, los cuales se expresan al transitar realidades, particularidades y (dis) continuidades territoriales –centros-periferias.

Importante es constatar que nuestro viaje parte de la oficina de Pablo, en la Escuela de Diseño UC, ubicada en la Comuna de Providencia, uno de los territorios más ricos, modernos y desarrollados de Chile. Nuestro destino final, Isla *Huapi*, en las cercanías del Lago *Budi*, pertenece a la Comuna de Puerto Saavedra, Región de la Araucanía, una de las más pobres según la encuesta 2023 de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), además parte de la “zona roja” del conflicto entre comunidades rurales del Pueblo Mapuche con el Estado de Chile y las empresas extractivistas. “La cosmovisión occidental y el Estado chileno se reconocen como elementos claves, adquiriendo marcas reconocibles en la memoria colectiva mapuche.” (Villanueva-Gallardo, 2021)

Serán estos territorios en los cuales nos implicamos como investigadores adscritos a la academia y con la intención de hacer una publicación científica, reconstruimos memorias y afectos después del acontecimiento. Esta mirada, por un lado, posibilita analizar críticamente parte de la experiencia vivida; por otro, impone a la narración de esta memoria los sesgos y alcances de los dispositivos investigativos utilizados, y de nuestra subjetividad. En nuestro ejercicio, experiencia y memoria exceden lo narrable (de la Cadena, 2015, 2020), en el sentido de que la realidad vivida no cabe en el lenguaje ni las convenciones de publicación académica.

Consecuentemente, experimentamos situadamente nuestra posición investigativa, en donde la tensión centro-periferia: entre nuestra posición como académicos en el espacio moderno de saber-poder (Foucault, 2009), y el mundo Mapuche, entendido por la modernidad como pobre, primitivo, salvaje y mitológico, lo que sitúa al Mapuche en su periferia (Amin, 1972, 1996; Dussel, 2020; F. Hinkelammert, 2018; F. Hinkelammert *et al.*, 2022). A su vez, si bien abrazamos un compromiso ético y político explícito al acercarnos a esta realidad, en tanto investigadores quedamos situados en los márgenes del mundo Mapuche, por lo que nunca escapamos a esta tensión. En contraste con el modo de vida desterritorializante de Santiago, el ser mapuche es relacional y comunitario; el saber habita en el territorio y en los seres con quienes cohabitamos (Paillacoí Coliñir & Marilaf Cortés, 2023). Nos situamos en un conflicto ontológico, económico y colonial, al intentar incorporarnos en un mundo que nos supera y excede; donde las ritualidades y el lenguaje *son-con* aquello que se experimenta, imbricando discursividad, materialidad, sobrenaturaleza (Rojas Bahamonde, 2023). Hacemos propia la importancia de crear nuestras propias lógicas metodológicas y criterios de rigor no adaptados de los países predominantes en ciencia (Zapata Sepúlveda, 2017).

Antes de adentrarnos en la narración, precisaremos cinco coordenadas conceptuales que, como coordenadas en un territorio, ayudan a organizar nuestra narración de la travesía. En este ir y venir entre Santiago –nodo del Sistema-Mundo-Moderno-Capitalista (SMMC)– y la Isla Huapi, tránsito en el que participamos de espacios rituales, *Palín* y *Machiluwun*, constitutivos del cosmos mapuche, nuestro cuerpo-bitácora se vio atravesado por cuatro tensiones

constitutivas que servirán de brújula analítica a lo largo del texto¹. Las enunciamos desde ahora para que el lector pueda reconocerlas en cada pasaje:

1. **T1 Temporalidad:** Tensión entre la linealidad productivista y acelerada del SMMC y la circularidad cosmológica y ritmos territoriales mapuche.
2. **T2 Ontología / Agencia:** Tensión entre naturaleza como materia inerte y primacía del sujeto individual y el *newen* relacional multi-especie que enlaza humanos y más-que-humanos.
3. **T3 Economía política y territorialidad:** Tensión entre la lógica de extracción y propiedad mercantil y la reciprocidad y cuidado del territorio como cuerpo colectivo.
4. **T4 Epistemología y lenguaje:** Tensión entre la representación objetivante (cartografía algorítmica, discurso académico) y la presentificación performativa del espacio y tiempo (*Mapuzugun*, rito, *purún*).
5. **T5 Sensorialidad / Objetividad:** tensión entre el saber encuerpado que se verifica en la experiencia sensible y el saber académico que exige distanciamiento, clasificación y universalización.

Estas tensiones aparecerán explícitamente señaladas en los episodios narrados (palín, tránsito nocturno, *machiluwün*) y retomadas en la discusión final, afinando la lectura de esta experiencia liminal entre mundos.

La interdependencia entre cuerpo, espiritualidad y territorio en el mundo Mapuche.

La vitalidad del territorio/mundo Mapuche se compone de un delicado equilibrio entre fuerzas y agencias humanas y otras-que-humanas. Para de Jong, Cordero y Alemano (2022) el modo en que históricamente se han vinculado las identidades, las unidades políticas y los espacios en territorio Mapuche debe atender a la especificidad de las prácticas de territorialidad indígenas, cuestionando así una asimilación mecánica *grupo étnico = territorio = cacicazgo*, y planteando que la territorialidad mapuche implica discontinuidades y superposiciones (de Jong *et al.*, 2022). La naturaleza como totalidad, existe como un flujo enmarañado de diversas de formas de vida que se encadenan entre sí, un balance dinámico de manifestaciones vitales interdependientes. En línea con trabajos anteriores (Hermansen & Guerra, 2023; Hermansen & Tironi, 2024; Hermansen Ulibarri & Fernández Droquette, 2024), usaremos la noción de Maraña para referirnos a una condición socioambiental en la que estamos ineludiblemente situados, caracterizada por densos entrelazamientos de formas, materialidades, significados y expresiones intersubjetivas, la que no podemos comprender de manera fragmentaria sin perder su vitalidad, potencia y configuración emergente (de la Cadena, 2015; Haraway, 2016).

Los territorios Mapuche son tejidos vivos de reciprocidad, de los cuales el *Che* (persona) es parte (Beltrán-Véliz, 2022). El territorio se comprende como una construcción social compleja, asociada a las prácticas cotidianas y culturales (Villanueva-Gallardo, 2021). Este vínculo de interdependencia revela la dimensión relacional del *Che*, que permite observar al cuerpo (microcosmos) reflejado en el territorio. Nombres y/o apellidos, reflejan partes del territorio habitado (macrocosmos). El cuerpo sería una suerte de caja de resonancia, capaz de reflejar relaciones de equilibrio o transgresión entre el cuerpo individual, el cuerpo social y la naturaleza (Quidel Lincoleo, 2024a). Consistentemente, el *Mapu* (territorio/mundo) se concibe como un organismo vivo, que es habitado, vitalizado y protegido por fuerzas inmanentes. Cerros, vertientes, lagos, mares o bosques, son considerados partes vitales del cuerpo territorial con poder espiritual y curativo. Por ello la destrucción del territorio a manos de las empresas o el Estado constituye un acto de agresión al cuerpo colectivo que puede generar una alteración en la salud de personas y comunidades, de su economía, cultura y espiritualidad, una grave transgresión al equilibrio de la vida. Es aquí donde la idea de maraña vuelve a nosotros y recobra fuerza, no es obvio dónde comienza y termina cada entidad, excediendo la racionalidad y epistemología científica moderna que tiende a reducir los fenómenos a la mera suma de sus componentes.

Desde una perspectiva crítica latinoamericana (J. J. Bautista, 2014, 2015; Rivera Cusicanqui, 2017; Dussel, 2020; F. Hinkelammert, 2018; F. Hinkelammert *et al.*, 2022; Rivera Cusicanqui, 2010), en el mundo indígena se integra lo que la modernidad habría separado: divinidad y praxis, sagrado y humano, ética y mito, política y vida. Corroborando lo anterior el habla Mapuche, lenguaje que presenta el mundo en lugar de representarlo, evidenciando la interdependencia entre el ser (*che*) y el territorio (*Mapu*)². Esto es evidente en el Popol Vuh, Yakumama, Qhapaq Ñan, *Trentren-Vilu* y *Caicai-Vilu*, entre otros mitos fundantes de las culturas del Abya Yala. En la literatura y la poesía latinoamericana, autores tan diversos como Gabriel García Márquez, Jose María Arguedas, Leolen *Leylaf* o Elicura *Chihailaf*, a través del realismo mágico y el realismo místico, describen lo extraordinario en lo cotidiano y lo maravilloso como inherente al mundo.

¹ El cuerpo funciona simultáneamente como diario de campo y sensor expandido: cada sacudida muscular registra ritmos (Tensión 1, Temporalidad), agentes másquehumanos (Tensión 2, Ontología / Agencia) y la fricción entre sentir y analizar (Tensión 5, Sensorialidad / Objetividad).

² El viento, el zorro, el cóndor, el río o la montaña se nombran como se escuchan.

En nuestro caso, mirar el territorio como inmanente posibilita dar cuenta de la existencia de un *continuum*, donde coexisten enmarañados mitos, materialidad, agencia, política, espiritualidad en un mismo flujo de energías que no es posible segmentar sin ahogar su vitalidad.

La cartografía intensiva en el proceso autoetnográfico

Nos situamos en las antípodas de los etnógrafos decimonónicos y los epistemólogos extractivistas, cuya disposición es la de conocer comunidades premodernas como otredades exóticas. Como Peter Sloterdijk (2013, p. 10) comprende la noción de *The Gift* de Marcel Mauss, nos proponemos hacer una reflexión situada sobre las condiciones actuales de coexistencia. Corporalmente, nos situamos entre mundos distintos cuya imbricación posibilita un entrelazamiento deseante del que emergen motivaciones políticas y epistemológicas (Spivak, 2023). Este enmarañamiento inflama nuestra voluntad de aprehender (Butler, 2009, 2012) para sentir, las agencias y entidades del mundo Mapuche, sus vitalidades y modos de existir. Siguiendo a Pamela Zapata Sepúlveda (2017) desarrollamos una autoetnografía interpretativa como forma de investigación crítica que busca sensibilizar, evocar y transformar realidades a partir de la escritura experimental como forma de investigar. Pero también como una experiencia que es sentida y experimentada desde nuestra propia corporalidad como investigadores (García, 2013).

Comenzamos este relato meses después del viaje, con una cierta distancia analítica que favorece el autorreconocimiento, posibilitando re-visitarse aquello que nos afectó, nos tocó sensorial y emocionalmente, intersubjetiva y espiritualmente. Intensidad experiencial representable, en parte, autoetnográficamente (Bochner & Adams, 2020), mediante una escritura experimental, performativa y autoetnográfica para “decir, romper silencios, evocar y provocar” (Zapata Sepúlveda *et al.*, 2015). La cartografía intensiva, entendida como el registro de procesos inmanentes que exceden las formas de expresión discursiva, servirá como herramienta para integrar el cuerpo, los espacios, las relaciones de afectos y efectos, y todas aquellas materias de expresión que puedan ser expuestas por los investigadores (Rousell, 2021). Las cartografías intensivas mapean zonas con distintos grados de densidad e intensidad de información y afectividad disponible, señalándolas como nodos de potencialidades del territorio para una presentificación sensorial (Passia & Roupas, 2019).

Para ello, nos acercamos comprensivamente al fenómeno, incorporando las dimensiones psíquica, emocional y sensorial (Welwood, 2016) de nuestra propia experiencia, en tensión creativa con la lógica investigativa moderna. Nuestra autoetnografía intenta entrelazar tiempos y mundos, flujos de vida e interdependencias, entidades y agencias más-que-humanas (Latour, 2017; Max-Neef *et al.*, 2008; Morton, 2016). Nuestra autoetnografía acontece encuerpada, evidenciando un *continuum* y favoreciendo una percepción situada (Haraway, 1988): también somos aprehendidos e interpelados por entidades ontológicamente diversas, especialmente en el espacio ritual y territorial (dos Santos & Tola, 2016). “De lo que no se puede hablar, hay que callar” (Wittgenstein, 2003).

Esta cartografía autoetnográfica se propone aprehender la intensidad del viaje y del rito, cuya ausencia de límites es experimentada por el cuerpo sintiente, sus sensaciones afectivas y relacionales³. Éstas producen trayectorias intensas que desbordan la linealidad del tiempo y permiten experimentarlas como ritualidades, desde movimientos que devienen en lo que Guattari denominó líneas de fuga (Guattari, 2016). Esto es consonancia con que el territorio Mapuche puede ser imaginado como una “estructura rizomática, modelada por relaciones de parentesco y reciprocidad... los territorios locales se entenderían como espacios socialmente conectados, reconocibles como eslabonamientos a escala regional.” (de Jong *et al.*, 2022)

Considerando que nuestra propuesta metodológica es una autoetnografía entre dos, emerge lo que, siguiendo a Burroughs & Gysin, p. (1978, p. 18) llamaremos “tercera mente”⁴: “Nunca se unen dos mentes sin que, al hacerlo, crean una tercera fuerza, invisible e intangible, que puede asemejarse a una tercera mente”.

¿Quiénes somos y dónde nos situamos?

Describiremos a continuación un esbozo fragmentario y parcial de la historia de cada uno. Creemos que explicitar desde dónde llegamos a la experiencia que narramos agrega densidad al relato, nos sitúa, evitando caracterizarnos de manera unívoca, intentando exorcizar el fantasma del arquetipo del investigador moderno. Esto nos permite reconocernos, presentarnos en relación mutua y cambiante.

3 La inmersión en la intensidad de la experiencia exige suspender la mirada panóptica del investigador y dejar que la piel oriente; aquí se abre la fisura entre mapeo sensible y protocolo metodológico, nudo de la Tensión 5 (Sensorialidad / Objetividad).

4 Abrazamos el concepto de “tercera mente” vista como una entidad creativa con cierta autonomía, que surge de la colaboración entre investigadores y con los agentes, la que tiene la capacidad de generar ideas, imágenes y textos que no serían posibles a partir de las mentes individuales. Otra lectura posible apunta al espacio ritual, el que posibilita la emergencia de una tercera mente, la que se articula como conciencia y experiencia colectiva, que tiene un carácter más complejo que un arquetipo, al tener una conexión profunda en los ceremoniantes, la que trasciende las mentes individuales y, al mismo tiempo, se experimenta en los cuerpos y sus movimientos, incorporando la acción performativa, emocional y espiritual.

Salvador: soy Psicólogo Social y Clínico, con un par de maestrías a mi haber. Actualmente curso el Doctorado en Ciencias Sociales y Estudios Territoriales de la Universidad de Los Lagos. Soy parte de procesos de cambio social, espiritual y humano en el mundo urbano, mestizo e indígena. Soy hijo de mujer mapuche y padre chileno, y desde mi infancia viví la mezcla de clases sociales, territorios y espiritualidades.

Como docente universitario en Chile y Perú, propicio puentes entre la psicología del malestar y los procesos de subjetivación propios de los excesos de vida (como son las adicciones, y sus implicancias en salud mental). Participo de problemáticas relacionadas con la degradación ambiental producto de las dinámicas extractivistas que afectan distintos pueblos indígenas del Ande.

He trabajado con Comunidades Mapuche *Lafkenche* en defensa del Bosque Antigu Valdiviano investigando el *Itrofill Mogen* (red de la vida o biodiversidad) y que sistematicé como tesis de magíster. Allí recogí los relatos y vivencias de una machi y su comunidad de apoyo, quienes establecen contacto espiritual mediante el trance y el *pewma* (sueño) con fuerzas más que humanas del bosque. Actualmente, en mi tesis doctoral, reflexiono sobre la agencia política de la naturaleza, capaz de desplegar sus demandas a través de las cosmologías indígenas, inquietud subyacente de este artículo.

Uno de los conflictos que experimento, tiene relación con mi crónica mestiza, de profesional que redescubre su vínculo con el *ser che* (ser persona mapuche), y que vive la acción concreta y periódica de descolonización y aprendizaje. En este proceso he experimentado la discriminación, mi grado de pureza o impureza étnica, racial y cultural en tanto mestizo-champurria de la ciudad (Vera Gajardo, 2024). El tener ojos claros y, en general, con pinta de *winka*, que no responde a los atributos físicos que suelen asociarse al ser Mapuche, me margina de ciertos colectivos que aplican a priori sobre mí la desconfianza: no paso espontáneamente el Mapuchómetro⁵.

Pablo: soy Diseñador y Doctor en Arquitectura y Estudios Urbanos. Nunca cursé estudios de Maestría ya que pasé abruptamente de la vida profesional a la académica. Actualmente soy profesor asociado de la Escuela de Diseño UC. Las investigaciones que desarrollamos –uno nunca está solo– se traslapan en la pregunta “¿Cuáles son las condiciones materiales y de relación para un Buen Vivir más-que-humano?” y en comprender creación e investigación desde una palabra inventada: *reconocernos transformarnos* (Sánchez & Hermansen, 2020). Situados en el presente, vivimos en tiempos de múltiples y profundas crisis, por lo cual todo lo que hacemos y no hacemos es una decisión política (crisis en griego significa *decidir*).

Desde la disposición antes descrita, trabajo en varios ámbitos. Indago en las relaciones entre animales humanos y no-humanos a través del proceso de prototipado. Mediante esta forma de investigación creativa y crítica, la performatividad de los cuerpos animales se materializa en un prototipo que tiene la potencia de ser comprendido como una declaración política no verbal, desafiando así las barreras antropocéntricas de participación y cocreación de mundos.

Con la misma disposición y mediante la etnografía con múltiples medios –como texto, fotografía, video, cartografía– junto a mi colega y amigo Roberto Fernández, hemos indagado en la dimensión performativa de las manifestaciones políticas. Entre muchos hallazgos, hemos registrado y descrito cómo colectivos políticos contrahegemónicos se manifiestan, exuberante y poderosamente, tomándose la calle y recuperando sus territorios, en la lucha cuerpo a cuerpo y en el carnaval, en actos creativos y rituales.

Finalmente, con esta aproximación he trabajado en salud pública. Con foco en las dimensiones psicosociales del bienestar, nos resistimos a comprender a quienes demandan salud al Estado como *pacientes*, es decir como sujetos que *padecen* mientras esperan una prestación biomédica. Adoptando la investigación-acción como modo operativo, nos proponemos crear las condiciones materiales y relacionales para que colectivos y comunidades se constituyan como agentes de su propio bienestar, es decir para que no solo participen, sino que cocreen Buen Vivir como parte activa de nuestro ecosistema de salud pública.

Cruzando fronteras, imbricando mundos.

El viaje parte en Santiago de Chile con destino hacia los territorios *Huilliche* y *Lafkenche*. Nuestra ruta incluyó dos paradas cruciales: primero, en el Fundo Huite, donde se celebró un torneo de palín durante el encuentro de Autoridades Nacionales Ancestrales Mapuche. Luego, visitamos la Isla Huapi, escenario de un *Machiluwün*, ritual para consagrar a una nueva Machi. En este viaje enfrentamos “la necesidad de reflexionar sobre la dimensión territorial en estos procesos históricos, así como sobre las herramientas teórico-metodológicas adecuadas para asirlos.” (de Jong *et al.*, 2022, p. 5)

5 Caniquero Sergio, El Mapuchómetro: Cuando la psicopolítica obstruye a la nación política. Semanario The Clinic. 10 de enero de 2019, Santiago de Chile.

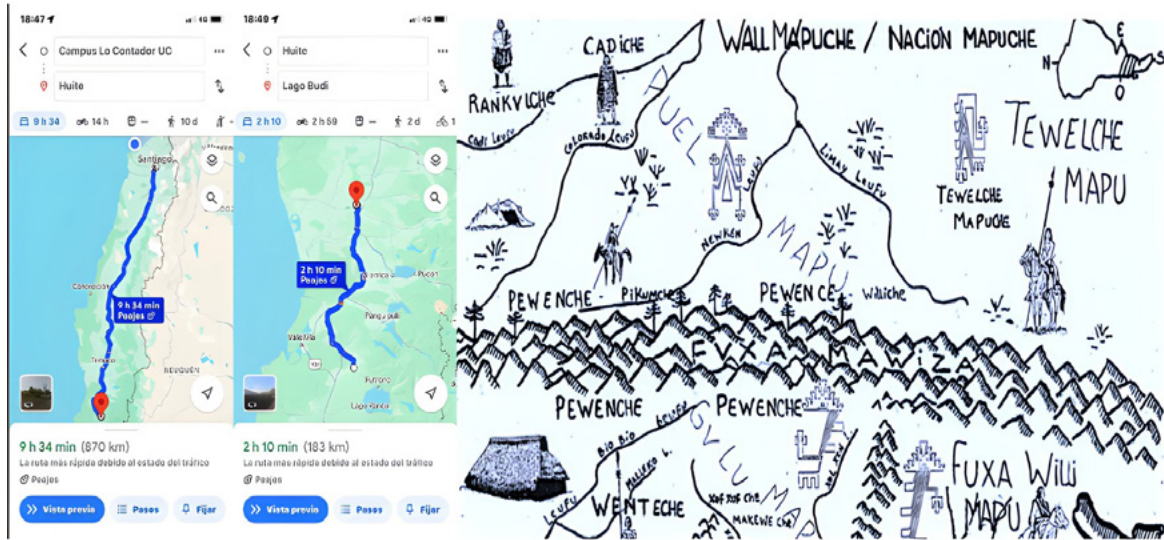
Esta crónica puede ser vista como un proceso de enmarañamiento encuerpado entre la blanquitud urbana de Santiago, epicentro en Chile de los circuitos de producción de capital financiero y apropiación cultural, con la fuerza vital e inmanente Mapuche, experimentada en dos espacios ceremoniales. Viaje en el cual nos vamos despojando de tecnologías y ropajes propios de lo que Juan José J. J. Bautista (2015) denomina Sistema-Mundo-Moderno-Capitalista (SMMC), incómodos para participar de las ceremonias que nos esperaban. Esto conlleva desaprender en un ejercicio de nomadismo que, en el caso de Salvador, constituye una metamorfosis. Nomadismo y metamorfosis nos invitan a pensar y sentir el flujo entre lugares, en un devenir donde las nociones Mapuche de equilibrio y transgresión funcionan como tensión constitutiva (Foerster González, 1993; Ñanculef Huaiquinao, 2016).

Esta tensión surge, primero, de nuestra inscripción institucional, la que nos demanda productividad académica, imponiéndonos rendimiento, especialmente en el caso de Pablo. En Salvador, de manera similar, apremian los plazos de finalización de su grado y otras exigencias del programa doctoral, que incluye la producción de publicaciones indexadas de alto impacto. Como contraparte a nuestra inscripción institucional, se instala nuestro horizonte político-investigativo. El viaje, que parte inscrito en la institucionalidad *winka* (blanca), se dirige hacia una “zona roja” de conflictos territoriales. Allí, la alianza entre el Estado chileno y las empresas extractivas chocan con las comunidades Mapuche, generando tensiones entre fuerzas humanas, inhumanas y más-que-humanas; espirituales, culturales y tecnológicas. En territorios latinoamericanos fronterizos, si la voz de los investigadores sigue siendo la del investigador basado en lógicas positivistas “las ciencias sociales siguen siendo procesos de colonización.” (Zapata Sepúlveda, 2017)

Un ejemplo de estas tensiones se evidencia al contraponer las imágenes. Su contraste evidencia no solo diferencias entre tecnologías, cuyo propósito es ubicar cuerpos en territorios, sino que evidencia su calidad de construcciones epistemológicas radicalmente distintas. Mientras la primera imagen muestra un mapa *extensivo* con rutas y tiempos de conducción entre localidades, la segunda es una cartografía *intensiva* Mapuche que contiene elementos simbólicos, míticos e históricos, donde el territorio contiene la dimensión espiritual del Che. Como narraremos, con el transcurso del viaje el mapa extensivo va perdiendo su eficacia, llevándonos no solo al extravío, sino a rutas peligrosas y entrampadas. En esta fusión de imágenes, una parte señala la interfaz del mapa con que Google Maps asiste a sus usuarios para transportarse de un lugar a otro, la imagen siguiente presenta una cartografía intensiva del Mapu. El contraste entre ambas representaciones evidencia algunas de las diferencias ontológicas y epistemológicas entre el mundo Mapuche y las lógicas del sistema moderno capitalista.

Figura 1

Conflicto cartográfico entre la interfaz de Google Maps y la cartografía de Wallmapu elaborada por Pablo Marimán.



Nota: La imagen contrasta una representación georreferenciada basada en navegación digital con una cartografía mapuche que incorpora dimensiones históricas, simbólicas y territoriales del Wallmapu. Elaboración propia a partir de Google Maps y Marimán, *Mapu Chillkantukun Zugu: Descolonizando el mapa del Wallmapu*.

Crónica mestiza en el Palín

El jueves 2 de marzo de 2023, un día antes de viajar, nos confirman que seremos bienvenidos el sábado 4 en el Fundo Huite, donde se desarrollará un torneo de palín en el contexto del encuentro de la Autoridad Nacional Ancestral Mapuche –*Apo Ülmen, Lonko, Ngenpin, Machi-*. Nos invitan las organizaciones “*Kiñe rakizuam*” y la “*Corporación Kūme ülmen*”, las que organizan y convocan al encuentro de autoridades político-espirituales. Realizamos este viaje hacia territorio *Lafkenche* como parte del trabajo de campo a incorporar en la tesis doctoral de Salvador⁶ y en nuestra investigación sobre la relación entre la religiosidad *Mapuche*, su resistencia política y los conflictos territoriales y ambientales⁷ en el *WallMapu*, donde las distintas comunidades enfrentan a la industria extractiva y las incursiones neocolonialistas del Estado chileno.

Salimos del Campus Lo Contador UC después de una semana intensa de trabajo. El viaje desde Santiago parte con tráfico cargado. Sin márgenes de tiempo, acomodamos una colchoneta inflable en la parte trasera del vehículo, en donde nos turnamos para dormir y manejar durante toda la noche⁸. En el trayecto nuestras conversaciones están centradas en cómo vincularnos, cómo comprender e incorporar los protocolos de los *peñis*, cuestión sustancial para construir confianza. Prima la incertidumbre, no sabemos qué encontraremos. Si bien con nuestro viaje nos proponemos conocer el desarrollo productivo de un fundo lechero recuperado por comunidades *Mapuche* en alianza con su sindicato, como etnógrafos no tenemos claridad de cómo nos recibirán. “Después de todo –comenta Pablo– soy *winka*, académico, un prototipo de hombre blanco, burgués y ciudadano”. Salvador, reflexionando sobre esto, comenta, “Poseo una relación y conocimiento del mundo *Mapuche* que, si bien no es total, es suficiente para nuestro propósito. En el cuerpo llevo muchas conversaciones, ceremonias y encuentros con comunidades, y en el caso del fundo y su proceso de recuperación productiva, uno de sus líderes es mi *peñi* y nos conocemos hace años”. Al *peñi* amigo de Salvador le interesa que apoyemos de alguna manera el desarrollo productivo del fundo recuperado, lo que podría permitir un intercambio entre saberes y a nosotros participar del proceso de recuperación. Viajamos entusiasmados con la idea de ayudar a generar autonomía económica para esta comunidad *Mapuche*, para luego sistematizar este proceso de cambio social.

Junto a esta invitación, existía la posibilidad de unirnos a un *Machiluwün*, invitados por el *Lonko Ernesto Huenchulaf*, un *Gñiallatufe* de importancia territorial que también colabora con las investigaciones de Salvador. El *Machiluwün* es un rito destinado a consagrar e inaugurar una nueva Machi frente a la comunidad y mundo espiritual mapuche (Isamitt, 1949). Esta es una de las ceremonias más relevantes en la religiosidad mapuche, nuestra intención es observar y sentir como las comunidades despliegan su *kimvn* (conocimiento) cosmopolítico, que relaciona actores humanos y más que humanos.

El día anterior a nuestra partida, Salvador fue invitado por el Lonko Ernesto a esta ceremonia ancestral, la que se realizaría en la costa de la IX región, a unos 300 kilómetros de distancia del fundo Huite. Sin embargo, la posibilidad de incorporar a Pablo en la ceremonia no era clara. A medida que avanzaba la mañana del viernes, la participación de ambos parecía más factible, aunque el itinerario se mantenía incierto, prevaleciendo la incertidumbre y la improvisación.

Viajamos toda la noche desde Santiago, solo paramos para ir al baño, tomar café y comer algo. Llegamos a Temuco el sábado al amanecer. Si bien la configuración del viaje se iba aclarando, con 2 horas de sueño se hacía difícil gestionar nuestra planificación y navegar en los tiempos y lugares del *WallMapu*. Entonces irrumpe el primer equívoco tecnológico: “Fundo Huite” no figura en nuestros dispositivos electrónicos, el mapa no calza con las explicaciones que nos dan para llegar. Hay varios kilómetros de distancia y caminos que se bifurcan entre el punto señalado por la inteligencia artificial y las indicaciones de nuestro contacto.

Después de varias vueltas y preguntas a lugareños, llegamos al fundo lechero. Es muy grande, de varios cientos de hectáreas y configuración compleja. Finalmente, tipo 10:00 am, damos con la cancha *Palín*. Encontramos unas

6 Esta publicación surge como parte del proceso de sistematización de uno de los trabajos de campo de Salvador para su tesis doctoral en Estudios Territoriales en la ULagos.

7 Un conflicto ambiental es aquél que se origina a partir de un impacto, daño, o problema ambiental que involucra a dos o más actores, cuyos intereses son contrapuestos. En Chile, los conflictos relacionados con el medio ambiente tienden a multiplicarse en la medida que se asume un modelo de plena liberalización de los mercados y se asume la producción y exportación primarias. Los conflictos ambientales surgen con mayor frecuencia en faenas extractivas, y se suscitan en torno al impacto ambiental o/a las externalidades de una determinada actividad o proyecto. Marisol De la Cadena presenta la conciencia ambiental como un argumento que permite interactuar con las lógicas extractivistas sin presentar la espiritualidad que subyace a éstas... En los tribunales no se puede argumentar desde lo más-que-humano, ya que esto excede la epistemología del derecho moderno; al contrario, la argumentación medioambiental es eficaz en dicho contexto.

8 El cansancio, la falta de sueño y el dolor de espalda actúan como contrapeso somático a la pulsión productivista; la Tensión 1 (Temporalidad) se encarna y se vuelve Tensión 5 (Sensorialidad / Objetividad) cuando el cuerpo recuerda sus límites.

20 personas, de distintas comunidades. En Salvador surge cierta preocupación, ya que su amigo y contacto no ha llegado aún. Ambos, muy cansados, comenzamos a interactuar con la gente, quienes nos invitan unos mates. Buena señal.

Experimentamos con algo de preocupación que nuestro precario itinerario de tiempos *winka*, no cuadraba con el ritmo del territorio y sus comunidades. Irrumpe una primera inconmensurabilidad: es impredecible cómo y cuándo ocurrirán los encuentros programados. El Palín demora y la llegada de nuestro interlocutor promete ser tardía. A pesar de algunos intentos, el ritmo lento se mantenía inmutable. En el fondo, en nosotros primaba otro imaginario, el de una asamblea sindical con Mapuche a caballo a lo *Leftraro*, imagen impertinente al territorio y su gente.

La cancha de palín estaba siendo mojada con dispersores automáticos de riego industrial. Había máquinas; motoniveladoras, palas mecánicas, un pozo de agua recién construido. Los fogones ardían en cuatro de los 12 cobijos/ramadas de 9 mts² cada uno, instalados en línea con su cara abierta mirando la cancha. Están construidos con rollizos y listones de madera cortada industrialmente y cubiertos con malla Raschel para capear el sol que asoma con fuerza. Esta ramada sin ramas, situada en un paisaje agroindustrial poblado de máquinas y plásticos no reciclables, revive el conflicto entre nuestro imaginario y el territorio efectivo. Surge en nosotros la pregunta sobre las condiciones materiales que posibilitan el ejercicio del *az Mapu*⁹, y si desarrollar y comercializar productos como parte de la recuperación territorial trae equilibrio o transgresión. (Foerster González, 1993; Ñanculef Huaiquino, 2016).

Incorporados al encuentro, al sentir cierta desconfianza por parte de algunos comuneros, regulamos nuestros gestos y distancias respecto del grupo –además del volumen de nuestras voces. Situados al calor de un fogón, compartiendo sopaipillas y mate, entramos en calor y, gradualmente, en-el-calor. De los distintos fogones, nos arrimamos al grupo más diverso en composición, dónde Salvador se encuentra con un antiguo conocido, permitiéndonos transformar nuestra corporalidad de *excluidos*.

Antes de salir de Santiago, Pablo se preguntaba “¿cómo me visto? ¿uso mi poncho *Mapuche*?” Finalmente, solo se viste para el clima y el terreno. Mientras Pablo se despliega inequívocamente como *winka*, Salvador, de familia *Mapuche*, siente en su cuerpo el peso de ser el diplomático. Intentándolo, algo contrariado, comenta espontáneamente en el fogón: “soy pelado, con ojos claros, ¡¡chucha!! ¿qué tanto calzo con la figura del *Mapuche*?” El *Mapuchometro*, como mecanismo de categorización de cuerpos, surge en la conversación. Salvador es y no es un otro, mientras Pablo es extranjero.

Corporalmente, a 90 minutos de llegar, estamos más relajados e integrados. En el fogón, Pablo comete el error de decir “gracias” cuando devuelve el mate como gesto de cordialidad, lo que lleva a la *ñaña* (señora), a educarlo en la dinámica cultural: “decir gracias, es cuando ya no quiere más mate”¹⁰. Este desencuentro gatilla un acto pedagógico que manifiesta la voluntad de acoger. *Ñaña* y Pablo se constituyeron mutuamente. Luego, la *ñaña* encargada de freír sopaipillas nos pregunta de dónde venimos y qué hacíamos acá. Momento incómodo, nos miramos ya que, sin haberlo conversado, evitamos presentarnos como *investigadores académicos que buscamos conocer su forma de vida*. “¡Venimos apoyar la autogestión obrera-Mapuche!” señala Salvador a la *lagmen* (mujer, hermana). Hasta el día de hoy no nos es obvio si mentimos, nos traicionamos, o pusimos por delante nuestra disposición ética y política.

En el fogón, compartiendo sopaipillas y mate, y hablando de política, percibimos que un *nosotros* se insinuó. Debatir lo político nos hace parte de la conversación, donde nuestras opiniones son recibidas y contestadas con un interés y apertura manifiesto en la disposición de los cuerpos reunidos co-creando lo común. Corroboramos la percepción anterior con la llegada de otro *afuerino* (como *nosotros*), al que denominamos el *sobre-ventilado*, cuyas exclamaciones políticas radicales devuelven los cuerpos y miradas a una disposición de cautela y cierta incomodidad. Sin embargo, al rato se va generando simpatía hacia su rol: su entusiasmo evidencia el deseo de ser parte del colectivo, se empeña por subjetivarse como peñi, forzando una performance que lo haga, rápidamente, parte de la comunidad como él la imagina.

El agotamiento por falta de descanso pasa la cuenta. Pablo va a dormir un rato, en ese tanto, Salvador establece conversación con el *Logko Alfredo*, a la cual logra sumarse Pablo. En esta conversación, el *Logko* nos comparte parte de su *kimvn* “encarnado”, el que habita en la *mapu*, el *lof* y el *che*: no se *posee*, se hospeda (Paillaco Coliñir & Marilaf Cortés, 2023). Entre varios relatos, expone por qué los ritos deben hacerse en *Mapuzungun*, cuyas palabras presentan

9 El Az Mapu expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el Mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser; la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala la manera que se deben hacer las cosas. Ver “EL AZ MAPU O SISTEMA JURÍDICO MAPUCHE”. Juan Sánchez Curihuentro.

10 El cuerpolenguaje se delata: un movimiento reflejo urbano (decir gracias) se interpreta como cierre del circuito de la yerba (gesto de exclusión). Microevento donde la Tensión 4 (Epistemología-Lenguaje) se anuda con la Tensión 5 (Sensorialidad / Objetividad).

–no representan– los sonidos de la naturaleza y transformándolos en realidades. Para Paillaco Coliñir & Marilaf Cortés (2023) el “Mapuzugun no es categorial ni conceptual, sino pre-sentativo.” El zorro se dice como suena, el viento se habla como suena. El mundo se manifiesta en el lenguaje, luego el rito religioso nos religa con el mundo, haciéndonos parte del territorio. El Mapuzungun nos re-liga en el territorio.

Pablo a Salvador: “Me impactó mucho el video de tu entrevista al *Gñempin* Florencio (sacerdote – ceremoniante) del *Lafken Mapu* (tierra del mar) donde dibujó la relación entre seres espirituales. [...] Protagonizan en el dibujo los flujos, no las entidades; prima el *Newen* (fuerza que habita), más que, por ejemplo, el *Gizol Logko*¹¹ o el *Pu logko*¹².” En ambos casos, no se explican por sí solos, sino en relación con el *Newen*, corriente de fuerza mayor, de la cual todos somos parte.

El *Logko* Alfredo decía que estos seres no vienen de otro mundo, sino que están aquí presentes, son parte de nuestro mundo y, como nuestros cuerpos, se afectan con cada transgresión de su territorio. No pueden ser explicados desde el animismo, como alma singular de cada entidad perceptible, sino en tanto manifestaciones del *Newen*, flujo vital universal e inmanente. No son entidades fijas, menos objetos. Se constituyen en tensión y correspondencia (Ingold, 2017), proximidad e inconmensurabilidad, con las otras entidades en los mundos que habitan. Ejemplo es la historia que el *Logko* Alfredo nos cuenta sobre *Manque*, un che que, en Caleta Queule, Región de Los Ríos, se transforma en piedra luego de enamorarse de una *shumpall* (sirena). El relato enmaraña ontologías distintas: comunidades, espíritus y antepasados Mapuche; la geografía y sus elementos; fuerzas de seguridad de la dictadura de Pinochet, enviadas para dinamitar a *Manqué* ya convertido en piedra para desacralizar el territorio y allanar la instalación de proyectos extractivistas. A diferencia del mundo cristiano, estos encuentros más-que-humanos no son excepcionales ni trascendentes, sino relaciones entre entidades que coexisten en todo momento, en prácticas cotidianas y políticas, en relaciones de poder y condiciones de (re)producción.

Habitar el mundo con sentido se nutre de mitos fundantes, los que orientan y dan propósito al ser y su acción. Estos mitos despliegan fuerzas vitales que movilizan la agencia territorial y comunitaria para una política de la vida (R. Bautista, 2021)¹³. El *Newen* enmaraña entidades y, con éstas, temporalidades. “Recuerdo, dice Salvador, una ceremonia con el Machi Cristobal, en donde al momento de entrar en trance y encarnar el espíritu del antepasado (*Pu logko*) manifiesta un mensaje que integra temporalidades y territorios. Desde el presente, su cuerpo en el rito, pasado y futuro se conjugan como mensaje para denunciar el proceso histórico de destrucción del territorio y predecir qué sucederá si las comunidades no se organizan para defender la *Mapu*”¹⁴.

Somnolientos pero incorporados, vemos llegar a Gabriel, quien invitó a Salvador al Palín. Su llegada nos hace volver a encuepar la ansiedad por nuestro cronograma *winka* de producción y rendimiento que, a todas luces, no estábamos cumpliendo. Dispuestos a la planificación, perdemos parte de la disposición a corresponder con el grupo (Ingold, 2017). Salvador le pide al *peñi* amigo que acelere las cosas para cumplir nuestro programa. Forzando la marcha, Gabriel reúne a las autoridades ancestrales presentes (*logko*, *machi* y dirigentes sindicales del fundo) y nos presenta como profesionales que estamos dispuestos aportar con nuestros títulos y pergaminos académicos a los procesos de mejora de los productos que tiene en mente. Ofrecemos nuestra fuerza de trabajo y nos ponemos a disposición del proyecto, para que sean ellos quienes puedan dilucidar si nuestra oferta sirve o no al propósito que se han planteado.

A pesar de la buena recepción de nuestra oferta, ambos percibimos –con certeza corporalmente sentida– que nuestro tono y disposición *ejecutiva-resolutiva* tuvo una clara falta de pertinencia respecto de lo que allí se vivía. Aunque bien intencionada, nuestra propuesta implicaba acelerar la apropiación del fundo, en tanto dispositivo productivo, y optimizar su eficiencia económica sin considerar que el ritmo *peñi* del fogón, al que habíamos logrado incorporarnos, constituye el territorio. Esta incompatibilidad de temporalidades evidencia el conflicto ontológico que acabábamos de constatar en nuestros cuerpos.

11 *Gizol Logko* es espíritu antepasado, raíz o tronco (Quidel Lincoleo, 2024a).

12 El *Pu Logko*, es un espíritu que baja desde el cielo Mapuche, y toma el control sobre la machi, para manifestar un mensaje dirigido a la comunidad y a las autoridades ancestrales presentes. Es un antepasado, con nombre propio, carácter, historia y agencia.

13 Para Franz Hinkelammert (2018), la modernidad tiene sus propios mitos, pero los disfraza de verdades objetivas. Ejemplos son las nociones de Libertad, Progreso, Desarrollo, Democracia, por nombrar algunas. Siguiendo a Hinkelammert (2018) solo es posible mirar críticamente estos conflictos epistemológicos modernos desde otra ontología, es decir desde una aproximación crítica transontológica. La colonialidad ha buscado insertar los mitos de la modernidad como una realidad última. Esta batalla cultural ha generado en algunos sectores de la periferia una negación de lo propio: de la identidad, cuerpo, lengua, memoria, espiritualidad; de todo aquello que primero fue negado por la extirpación de las idolatrías, y que hoy retorna al presente (se hace presente) en medio de la crisis del proyecto civilizatorio hegemónico del SMMC; capitalista, occidental, judeo-cristiano, patriarcal y antropocéntrico.

14 Quidel Lincoleo (2024b) señala que “El origen del machi es la naturaleza, pues los *Newenes* que habitan en ella, tomarán posición del cuerpo del machi”. ver «Machi Zugu: Ser Machi», *REVISTA CUHSO*, 4(1), pp. 30-37.

Consecuentemente, ¿qué tan relevante (o siquiera posible) es nuestra propuesta? La sensación de incomodidad (en la que no median las palabras sino los gestos del cuerpo) sirve como indicador de impertinencia de nuestra agencia *warriache* (hombre mapuche de ciudad) y *winka* que contrasta con nuestra incorporación al grupo de peñis. La autorreflexión corporalmente sentida permite preguntarnos si nuestra presencia, ritmo y el tipo de agencia que ofrecemos es bienvenida. No hay rechazo, sino la sensación de que esta conversación amable no va a prosperar. Triunfaron los demonios de la academia que nos proponemos exorcizar trabajando en el *WallMapu*. Poco a poco llega gente para hacer Palín. Y nuestra presencia poco a poco se desdibuja. Después de conversar con las autoridades ancestrales, esperamos un rato para despedirnos, subir al auto y continuar nuestro intenso programa¹⁵.

Salvador: “Estamos oprimidos, apremiados por el tiempo, por la necesidad de productivizar nuestro viaje, al borde del extractivismo académico, del cual no queremos ser parte”. Debíamos decidir si partir al *Machiluwün* o antes, para productivizar el viaje, ir a ver a la *machi Millaray*. Descartamos visitar a la machi, en parte para exorcizar la pulsión extractivista de nuestro ambicioso programa y porque, hacía pocos días, en su comunidad fue duramente reprimida por la policía al increpar en las instalaciones de Startkraft la destrucción del río *Pilmaiquén*, Esta empresa es del estado de Noruega, y compró el río sagrado Mapuche para levantar una central hidroeléctrica de paso. Producto del conflicto, varios comuneros –incluido el papá de la machi– terminaron heridos por balines disparados por carabineros. En suma, percibimos como impertinente ir a ver a la *Machi Millaray*, tanto desde nuestra voluntad de situar nuestra agenda escuchando nuestros cuerpos, como por considerarnos como una presencia inoportuna en la comunidad de la machi.

Camino al *Machiluwün*

Llamamos al Lonko Ernesto, quien nos invitaba a participar del *Machiluwün* en isla Huapi. Entre bromas nos da las instrucciones para llegar al lugar mediante mensajes de voz por Whatsapp. Como en nuestra contrariada llegada al Fundo Huite, las instrucciones orales no calzan con las indicaciones de Google Maps. Cuando escribimos “isla Huapi” en Google Maps, la IA indica diversas islas de ese territorio: *Licán* significa isla en *Mapuzungun*. Las georreferencias son erráticas, ya que los nombres de lugares que el Logko nos daba no estaban adecuadamente registrados en GoogleMaps, detonando una secuencia de desencuentros que nos llevó a dar erráticas vueltas alrededor de nuestro punto de llegada. La oralidad, constitutiva de la cultura en el *WallMapu*, es imperceptible para la IA.

Transitábamos una zona emblemática de conflictos políticos ambientales, orillando la costa del *Lafkenmapu*. Desconcertados, manejábamos rápido, peligrosamente rápido por esta geografía hermosa, y que está siendo destruida por abundante plantación de forestales.

Íbamos como en un rally, con la angustia de que la noche nos haría cada vez más difícil llegar. Tomamos camino desde Puerto Ramírez por la costa, pero llegamos a Puerto Saavedra, ¡¡¡NOS PASAMOS!!! Nos devolvimos y, como *cyborgs* compuestos de cuerpos, automóvil y GoogleMaps, nos pasamos hasta llegar nuevamente a Puerto Ramírez. Antes de devolvernos nuevamente, Salvador decide parar a comprar comida, haciendo una pausa en nuestro ritmo *cyborg-winka*. Poseído por el rally, Pablo sintió que “parar era una pérdida de tiempo”. Sin embargo, esa parada permitió a Salvador hablar tranquilamente con la señora que le vendió tortillas, quien entregó claves para encontrar la ruta. Al tomar distancia del algoritmo encontramos el angosto camino de tierra que nos permitió ingresar a isla Huapi. Sin embargo, no incorporamos la lección sino hasta que volvimos a seguir una sugerencia de GoogleMaps que culminó con el auto empantanado –la sugerencia de Google Map fue una trampa, casi nos caímos a una zanja que bordea un precipicio, ¡qué susto! Liberados de la hegemonía del mapa, seguimos preguntando a las personas, avanzábamos lento pero seguros. Si bien mirábamos los caminos en el mapa digital, ahora desconfiábamos de sus sugerencias. Escépticos respecto del GPS, nos rebalanciamos como *cyborgs* dejando atrás el vértigo ansioso del *rally-por-la-producción*. Se hizo evidente que para llegar al *Machiluwün* debíamos situar nuestros cuerpos en el territorio y navegar en él atentos a su ritmo.

Quizás la llegada de la noche –temida por nosotros– no era una dificultad, sino la condición necesaria para transitar con cuidado y atención hacia dentro del territorio. Recordamos que la ilustración racionalista es el imperio de la luz. La noche, entonces, nos empuja fuera de la Ilustración y su lógica oculo-centrista. Atentos a la luna salimos de la modernidad, alistamos la percepción de nuestros cuerpos para hacer inmersión en un espacio ritual no-moderno. Ahora, no es que repentinamente nuestros movimientos fueran perfectos. En la oscuridad y desde el desconocimiento del territorio seguíamos equivocándonos mientras avanzábamos a tientas. No obstante, empezamos a poder movernos atentos a la noche y preguntando a caminantes, a quienes ofrecíamos acercar a sus destinos. Luego de un

15 Tensión 1, Temporalidad. El apremio productivista que nos lleva a “forzar la marcha” contrasta con el ritmo pausado del fogón y la demora ritual antes de iniciar el palín. Tensión 4, Lenguaje. Nuestro modo ejecutivo-académico se revela impertinente: mientras nosotros “presentamos proyectos” la comunidad valida la palabra alrededor del mate y del mapuzugun performativo.

rato sin encontrar a nadie, apagamos el auto, nos bajamos y escuchamos el paisaje sonoro buscando el sonido del *kultrún* y el *afafán*¹⁶. De a poco, las señales sonoras se nos hicieron más claras y pudimos, después de mucho ensayo y error, llegar. Queremos comprender este último tramo del viaje como una experiencia de inmersión que nos situó corporalmente en el territorio y su vitalidad, preparándonos para participar del rito.

Ya con el sitio ceremonial a la vista, después de mucho rato de escucha silenciosa y andar a tientas, Salvador exclama “cresta que nos costó, no lo quise decir antes, pero pensé que quizás el *Newen* no nos quería aquí”.

Llegamos y nos estacionamos en un sitio colindante al espacio ceremonial. Salvador se baja del auto y le dan ganas de vomitar¹⁷. Se siente una energía muy potente: Salvador percibe que las ganas de vomitar podrían estar relacionadas con ésta, con la purga como limpia del cuerpo. Un cuerpo incapaz de sostener esa energía y que necesita vaciarse podría ser señal de que no éramos bien recibidos por la energía del lugar. Pensamos nuevamente en la tensión entre equilibrio y transgresión: ¿No estaremos transgrediendo con nuestra presencia?¹⁸ Queremos interpretar las dificultades experimentadas en nuestro tránsito hacia el *Machiluwun* como una preparación ritual que nos permitió purgar –algunas– de nuestras disposiciones transgresoras del equilibrio que exige el rito del que nos proponíamos ser parte.

Nos preparamos para ingresar al espacio ritual. Salvador prende un tabaco, se pone sus ropajes Mapuche –*makuñ* (manta, poncho) y *trarilonko* (cinto en su frente)– y camina hacia la ceremonia mientras Pablo arma la carpa al costado del auto –para no entrar sin reconfirmación. Al entrar al espacio ritual, Salvador hace contacto visual con el hijo del Logko quién también lo reconoció. Luego, regresa a buscar a Pablo y juntos entramos a la ceremonia para encontrarnos con el peñi, quién al acogernos legitima nuestra presencia, dándonos un cierto alivio y tranquilidad. Su suegra, que estaba junto a su pareja sentada en una banca, nos invita unos mate, señal de encuentro y aceptación de nuestra presencia. En ese primer encuentro Pablo comete dos errores... primero, entra fumando un tabaco que le piden apagar, lo que obedece sin dudar y disculpándose; luego, cuando le ofrecen mate lo devuelve dando “nuevamente las gracias y, por segunda vez en el día, me vuelven a corregir.” Al igual que en el palín, está ñaña (suegra del hijo del *Logko*) asume con Pablo una labor pedagógica. En estas dos experiencias, asumirse como incompetente –consciente de serlo– abre un espacio honesto de relación.

Pablo, “me podrían haber mandado a la mierda, por fumar y no saber la convención del mate, pero mi incompetencia se transforma en una posibilidad de enculturación, enseñarme claves culturales Mapuche, que me confirman como extranjero y, en esa posición, me permiten estar ahí”.

En el *Machiluwun* convergen ocho comunidades de la isla, reuniendo unas 70 personas. Destacan las banderas blancas y azules que visten el *Rehue* en señal de paz y medicina: la que se alza es una *Machi Lawen*. Quienes participan llevan vestimentas ceremoniales y cumplen roles predefinidos. Durante los dos días y dos noches que dura la ceremonia, un grupo de mujeres prepara el alimento. Doce hombres jóvenes son nombrados *Kona* (valientes), cuya misión es la de acompañar a la *machi* con sus *guiños* (palos y lanzas de bambú). Despliegan su fuerza vital alzando y golpeando sus *guiños* para proteger a la curandera de las fuerzas negativas (*Weza Newen*) al acecho, las que buscan impedir que la *machi* se consagre. A esta misión se suman otras 5 *Machi* y una *Machin* (aprendiz de *machi*). La ceremonia es dirigida por el peñi Ernesto (*Logko Gñiatufe*), quien es secundado por el *Ñempin* (dueño de la palabra, sacerdote) y el *zungun machife* (mediador entre la *Machi* y el *Pu Logko*). En tanto autoridades político-espirituales, tienen la responsabilidad de mediar con el *Pu Logko* encuerpado en la *machi*, escuchando y compartiendo sus mensajes, cumpliendo un rol que podríamos describir como de diplomacia más-que-humana. El resto de los ceremoniantes se posiciona alrededor del espacio ceremonial donde la *machi* entra en trance y recibe a su *Pu logko*. De esta manera la *machi* se hace parte de esa red transterritorial de mujeres que Calambas Tunubala, Riccardi y Romero Tenorio (2021) describen como comunicadoras indígenas con la potencia de construir una identidad etnogenérica que enlaza ancestralidad, género y defensa territorial.

Nadie es un espectador pasivo: todos se incorporan multiplicando el *Newen*. Llevando sus trapalacuchas (pecheras de plata, que sirven de protección energética) bailan *purrún* (pequeños saltos al ritmo de los instrumentos) mientras caminan trazando un anillo alrededor del *Rehue*. En el rito se enmarañan *kultrunes* (tambores chamánicos),

16 Tensión 2, Ontología / Agencia. El algoritmo se exhibe como objeto inerte incapaz de leer la maraña territorial; en cambio, los sonidos rituales (*kultrún*, *afafán*) actúan como guías vivas –agentes sonoros que orientan. Tensión 4, Epistemología. Se desploma la pretensión cartográfica universal: pasamos de la representación digital a la presentificación sensorial (oído, cuerpo, noche).

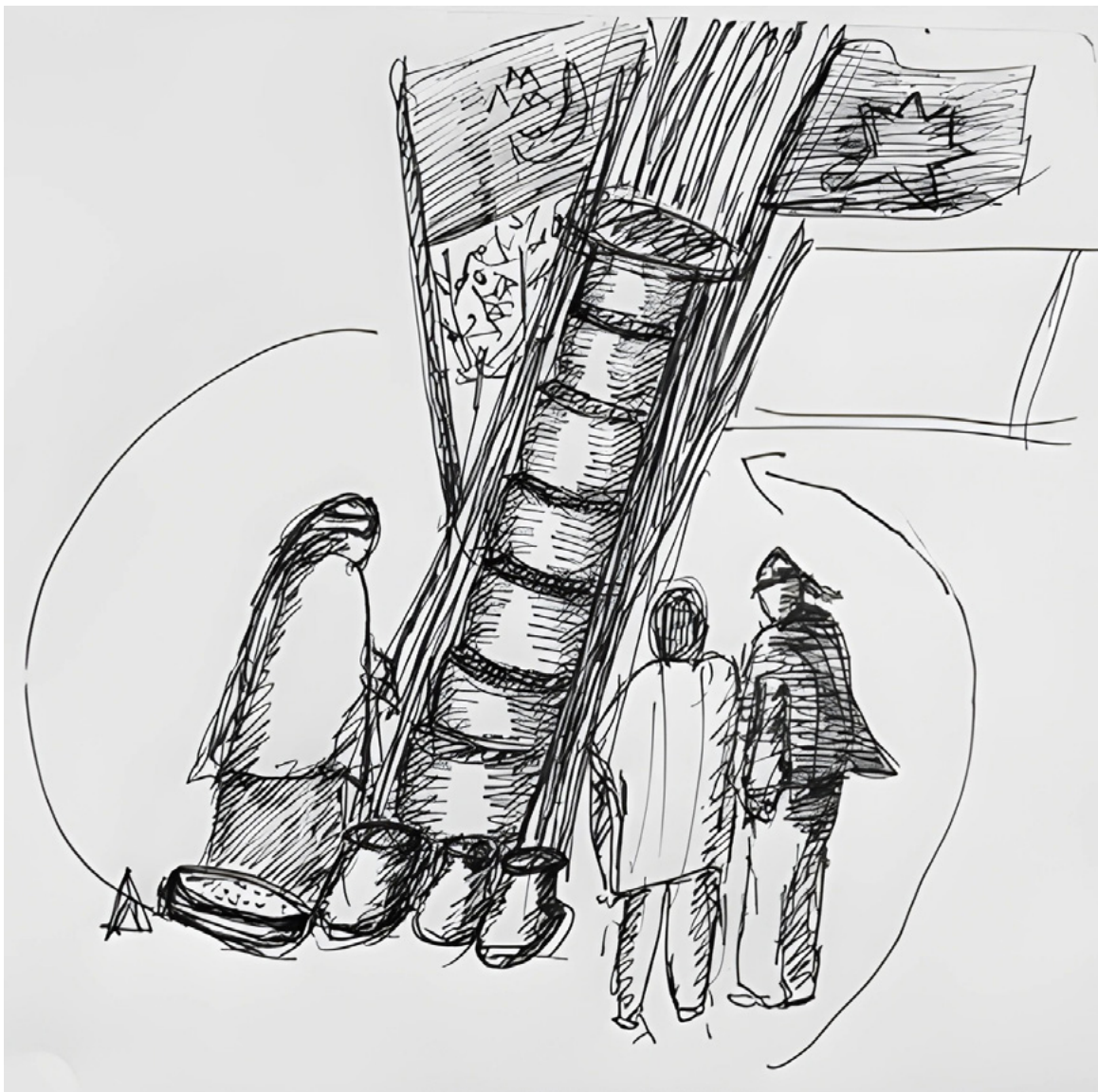
17 La náusea opera como diagnóstico energético: el territorio “lee” al visitante. Para la ontología mapuche es mensaje (Tensión 2, Ontología / Agencia); para la academia sería síntoma fisiológico (Tensión 5, Sensorialidad / Objetividad).

18 La transgresión, al interior del “*az-Mapu*”, conlleva una variedad de pactos de convivencia entre actores humanos y otros- que - humanos. Estos pactos, constituyen procedimientos y protocolos que son parte de esa profunda relación con el cosmo que integra la vida espiritual del Mapuche. El *Az Mapu*, es básicamente un principio de economía política, o economía del espíritu.

cascahuillas (campanas de plata colgadas), pifilcas (silbatos de madera), *ñolkin* (trompetas) y *trutruacas* (instrumento de viento) para avisar a la *Wenu Mapu* (tierra de arriba) que aquí hay Mapuche haciendo ceremonia. Aunque cansados, en nuestros cuerpos constatamos el poder de este rito intenso, hermoso, profundo, complejo.

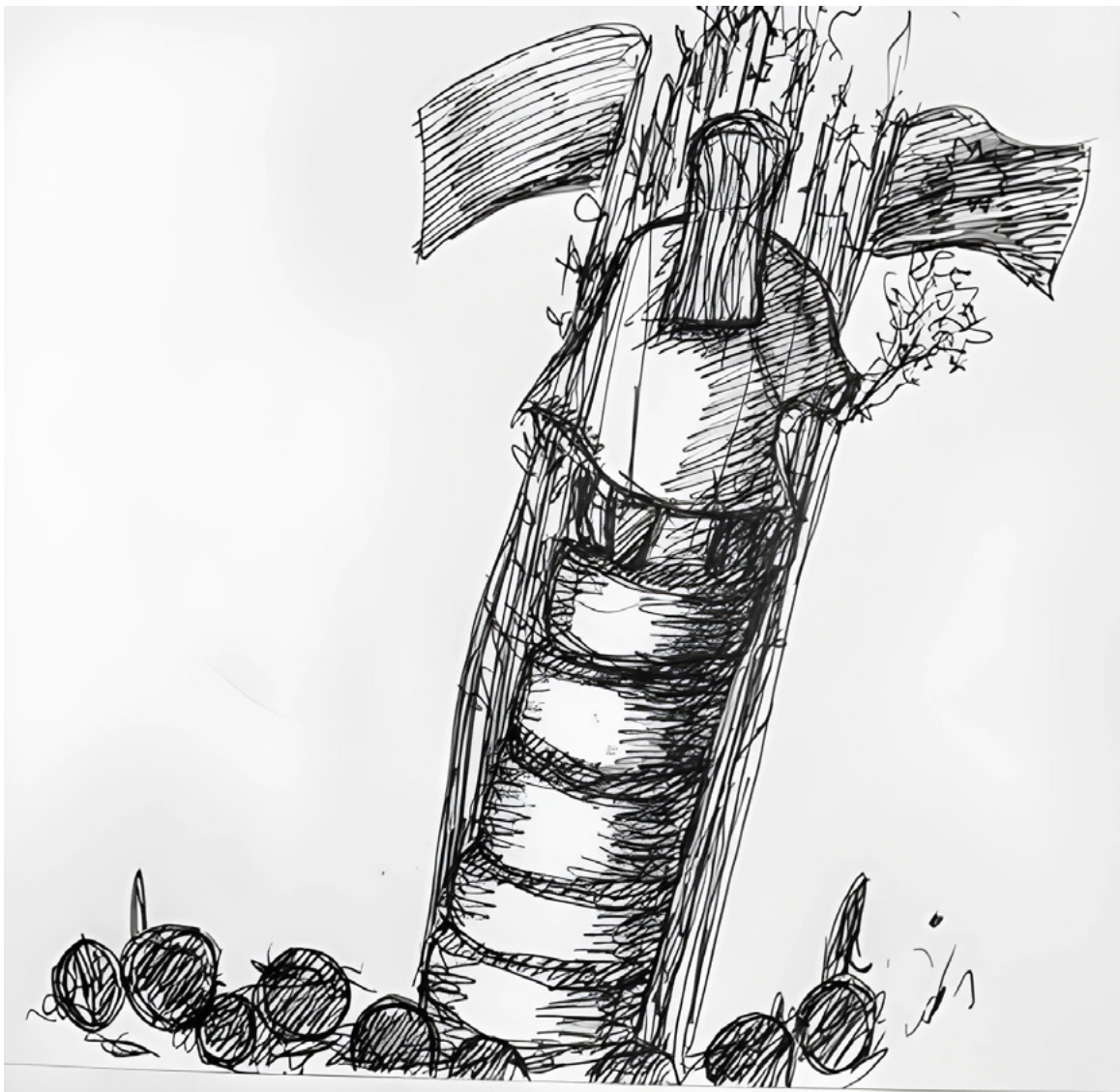
Figura 2

Croquis del espacio ceremonial del Machiluwün: disposición del Pulonko.



Nota. Esquema elaborado por Salvador Abarzúa a partir de observación participante durante la ceremonia. Se representan las posiciones relativas de autoridades ceremoniales, participantes y elementos rituales.

Figura 3

Croquis del Machiluwün: circulación del Newen y organización ritual.

Nota. Elaboración propia basada en registro de campo. El esquema busca representar la disposición espacial de los participantes y los flujos rituales observados durante la ceremonia.

En la imagen 3 Croquis de la ceremonia Machiluwun, el Pulonko, aparece el *Logko Ñguillatufe*, el *Ñempin*, y la Machi realizando una rogativa. Alimentan con semillas y harina tostada al *Rehue*, disponen jarrones de agua, y *muday* (agua con trigo). Las flechas indican la dirección en la cual se hace el *purrún* –a contra reloj– que es la dirección del agua en los remolinos y en la que las plantas se adhieren a los árboles. En la imagen 4 vemos a la *Machi* arriba del *Rehue*, con los ojos vendados, en trance. En sus manos tiene ramilletes de plantas sagradas y, al ritmo de la música, continúa con su danza. En ningún momento se observa alguna duda o temor, ni menos alguna señal de vértigo. Abajo, se observan las cabezas de los comuneros que le dan su energía a la machi por medio de su baile, gritos y cantos.

Entre quienes rodean el espacio ceremonial bailando *purrún* y sonando sus instrumentos, y el centro ritual –donde se sitúan las machi, los kona, el *Logko Gñiatufe*, el *Ñempin* y el *Dungun Machife*– se despliegan frenéticamente un grupo de personas que corren para disponer las cosas y realizar las acciones que demanda el *Pu Longko*, espíritu antiguo que bajo de la *wenu mapu* (tierra de arriba) y que demanda a la comunidad acciones y despliegues que le ayuden a

restaurar el equilibrio amenazado por el *winka*. En este despliegue se evidencia la tensión entre la estructura ritual –aquello que se repite rito a rito, y que por lo tanto es predecible– y la impredecibilidad de los requerimientos del *Pu Logko* encuerpado en la machi para poder entregar sus mensajes a la comunidad. Para que esto suceda, el espíritu de la machi sale de su cuerpo para ceder lugar al *Pu logko*, ambos son manifestación del *Newen*. Magnus Course define el *Newen* como la fuerza inmanente de la naturaleza y todas sus formas de vida (Course, 2017).

El *Pu longko* está dotado de carácter, inteligencia, voluntad y poder, y es capaz de traspasar tiempos y espacios, pero además puede estar compuesto por distintas formaciones de la naturaleza. Entonces, si bien este rito tiene una estructura y una planificación estricta, y los ceremoniantes saben qué hacer frente a cada uno de los requerimientos del *Pu Logko*, no es posible predecir cuándo, en qué orden o a qué ritmo se manifestarán. La impredecibilidad del proceso de encuerpamiento crea constantemente incertidumbres que estresan el ritmo y el flujo de la ceremonia, cuya progresión depende de hacer disponible una serie de artefactos rituales para utilizarlos con pertinencia y oportunidad.

Cuando el *Pu Logko* se encuerpa en la machi, llega un momento más reposado, que es la manifestación del mensaje. El *Pu Logko* encuerpado en la Machi se sienta frente al *rehue* y, a viva voz, en tono de lamento, canta y entrega su mensaje a los presentes. Su relato es como un llanto, es sufriente, manifiesta un dolor que no es sólo humano sino más-que-humano, es territorial, es manifestación de la inmanencia del cosmos Mapuche. Es el *Newen*, la fuerza del mundo, la que llora por la destrucción de los ecosistemas, por las transgresiones que ponen bajo amenaza el equilibrio entre mundos –*Wenu Mapu, Mapu, Minche Mapu*–, es decir, la vida en su totalidad. Como casi todos los ceremoniantes son hablantes de Mapudungun, el mensaje del *Pu logko* es comunicado a la comunidad en su propia lengua. Salvador, por más que se esmera, no logra seguirlo completamente. Sin embargo, juntando las palabras que comprende con la expresividad de los gestos del Longko Ernesto, entiende que los *Pu Logko* de las distintas machi entregan un mensaje político-espiritual: demandan acciones colectivas, la agencia de toda la comunidad, la defensa y recuperación del equilibrio en sus territorios. Se puede sentir el *Newen* que genera y constituye este acto colectivo. Salvador, que ya había participado en una docena de ceremonias, señala con asombro que “nunca había visto a 5 machis juntas y varias de ellas en trance”.

Salvador se suma a la ceremonia haciendo *purrún*, danza colectiva donde los ceremoniantes circulan alrededor del *Rehue*, tótem de poder de la Machi¹⁹. Al *Rehue* hay adosadas múltiples varas de plantas sagradas (canelo, maqui, laurel, entre otras) que aumentan su fuerza y estructura, lo protegen. Este *Rehue* tiene plantados dos canelos (*foye*) que asemejan ser *Rehue* paralelos frente al tótem mayor²⁰, lo que para Salvador no es obvio. Como la nueva Machi es *Lawen* (medicina), los dos animales amarrados a unos metros del *Rehue* (una vaca y un carnero) están pintados con símbolos en azul y blanco. Estos animales poseen un rol especial, serán como hijos-protegidos de la *Machi*, a los que debe cuidar de por vida. Ambos se mostraban tranquilos, casi hipnotizados por los cantos y ritmos.

Pablo estaba impactado con el caudal de energía que fluía por el cuerpo de la *Machi*. Luego de al menos 20 horas de despliegue físico y espiritual, parecía imposible que, siendo de noche, subiera y bajara del *Rehue* con los ojos vendados, evidenciando su trance con la fuerza y agilidad de su cuerpo.

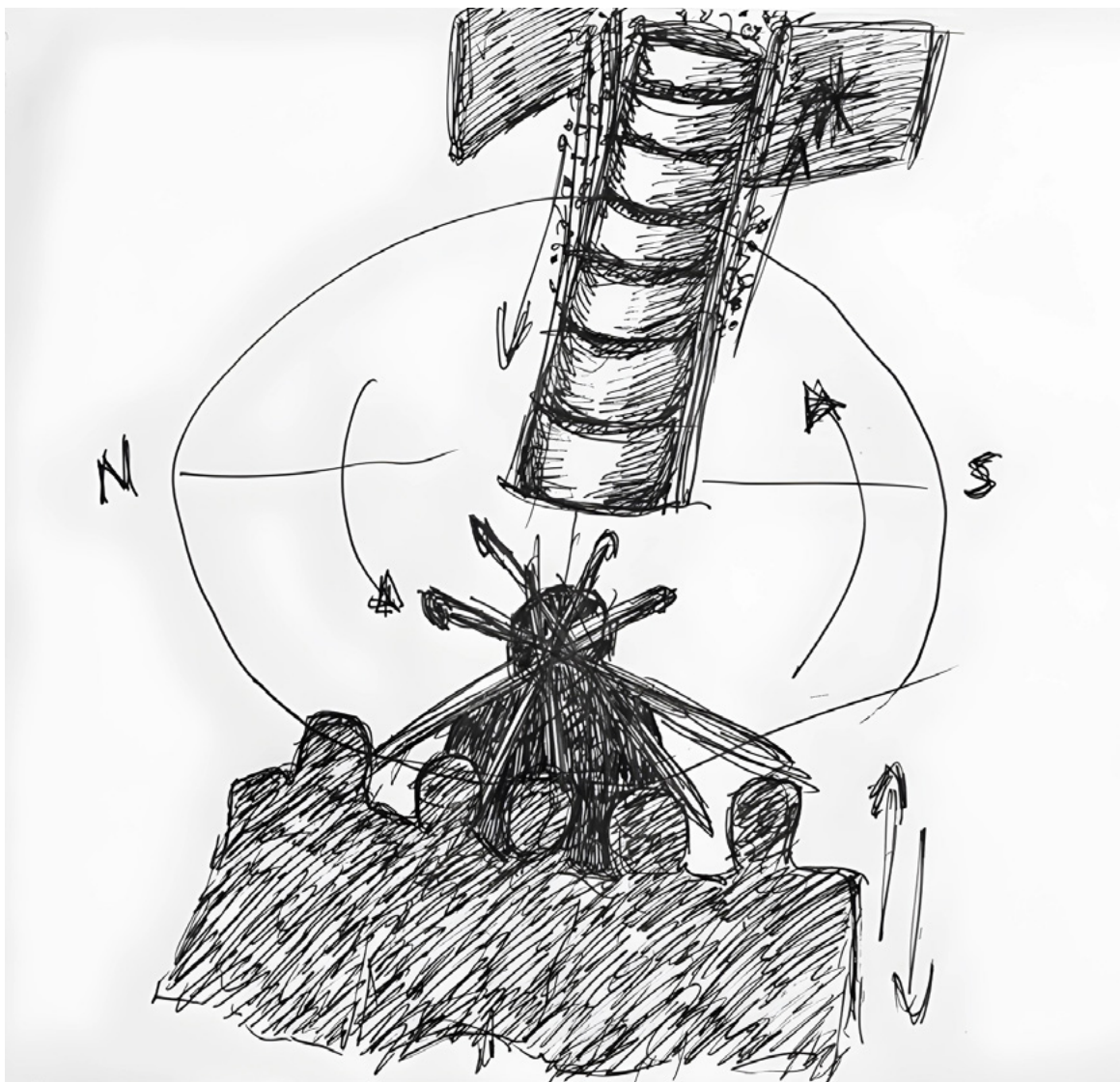
Salvador: “En un momento, ya de madrugada, no veo a Pablo, así que dejo el *purrún* para buscarlo. De repente, en las sombras, con un cortaviento oscuro y capucha puesta, lo veo bailando el *purrún* en silencio. Me acerco, le pongo la mano en el hombro y le pregunté, ‘¿Qué piensas?’—él está en éxtasis. Pablo levanta la mirada y dice, ‘Esto es increíble, esto es indescriptible.’ Su cuerpo se mueve, hipnotizado por el ritmo y la intensidad del rito. Esto fue alrededor de las 3:00 am, la hora en que la ceremonia hace una pausa por la primera noche.” Pablo: “Intentaba no interferir con el rito, pero a pesar de la fatiga física, era imposible no hacerse parte del flujo de energía moviendo el cuerpo”²¹.

19 Durante el *purrún* la cognición se desplaza a los pies y al pulso; el saber se vuelve cinestésico. Ejemplo paradigmático de la Tensión 5 (Sensorialidad / Objetividad) y de la redistribución de agencia (Tensión 2, Ontología / Agencia).

20 El *Rehue* tiene la capacidad de articular relaciones sociales y actualizar sus normas de convivencia entre humanos y otros que humanos. Lo cual puede ser considerado como un acto de resistencia y permanencia. Cabe preguntarse si estamos en presencia de objetos más que humanos.

21 Tensión 2, Ontología / Agencia. El *newen* encuerpado en cinco machis hace visible una red multi-especie donde humanos, animales y antepasados co-actúan. Tensión 3, Economía/Territorio. El discurso del *pu logko* demanda cuidar la tierra y a los kimche: la salud del cuerpo colectivo depende de la defensa del territorio frente a la lógica extractiva del SMMC.

Figura 4

Croquis del Machiluwün: trance ritual y relación entre la Machi y la comunidad.

Nota: Dibujo interpretativo elaborado a partir de observación participante y reconstrucción posterior de la experiencia de campo. En esta se observa el tercer trance del día domingo. La machi es dibujada como sombra debajo de los *wiños* (palos de madera) que se golpean entre sí, con fuerza, sin tocar el cuerpo de la machi, para fortalecer con la fuerza (*Newen*) del colectivo a la Machi y protegerla de las malas energías que siempre están al acecho (*weza newen*).

El hacerse Machi

El *Pu Logko* elige quién será machi. Una fuerza que en principio es ajena al sujeto, pero que la llaga a implicar constituyéndola al mismo tiempo, porque ambos son parte del *Newen*. En este caso, la *Machi* vivía en Santiago, y este llamado espiritual fuerza su retorno al territorio del *Lafken Mapu* (tierra del mar). Las *Machi* sufren de visiones, sueños y enfermedades (Salas, 2007). La Machi experimentaba este proceso como una “carga espiritual”, nos relata el Logko Ernesto, un sufrimiento y pesar que la empuja a asumir una postura en relación a su don de Machi.

Para el Logko “el don se acepta y se vive con el don, o no se acepta, y se vive mal y se muere con él”. Cuando la machi acepta el don, vuelve a la memoria ancestral, de los siglos de memoria espiritual, que se encarna en distintos cuerpos y momentos del devenir histórico. A este proceso, que también podemos llamar como pruebas de crueldad en tanto ritos de pasaje que se traduce en su consagración. En este proceso, pueden experimentar *machi-kutran* (enfermedad de machi), *machi-peuma* (sueños de machi) y *perimontun* (visiones). La enfermedad es vivida como manifestación de su vocación, ocurre antes de su iniciación y puede repetirse para recordarle su llamado (Bacigalupo, 2015).

Como atestiguamos y nos comenta el *Logko* Ernesto, la ceremonia que presenciamos es solo una etapa en un proceso largo, complejo y doloroso, que parte con la enfermedad de machi, pero que además trae consigo un florido mundo simbólico, con muchos *pewma* (sueños), visiones, trances y todo un proceso de indagación genealógica del *Pu logko* y los ancestros de la autoridad espiritual. En ello tanto el *Lonko* como el Machi tutor-maestro tienen el papel de enculturarla en el proceso, enseñarle el lenguaje, y transmitir el saber de cómo vivir entre mundos mediante los protocolos de convivencia entre humanos y más-que-humanos.

Para el *Logko*, la Machi pudo superar el dilema existencial, a partir de la ayuda de los *Pu Logkos* y *los Newenes* (fuerzas inmanentes del territorio). “De un momento a otro aparece la tierra, el territorio y la memoria donde ella finalmente se levanta. Un proceso mágico, una película que relata el *Pu logko* con imágenes que se van presentando por medio de la narrativa en Mapuzungun, uno ve lo que no se ve”. Esto puede ser comprendido como premios que la Machi va recibiendo en su proceso de consagración para que pueda ejercer su rol. Tierra, territorialidad y comunidad, se manifiestan como las condiciones materiales de producción de su rol sacerdotal.

Cierre de ceremonia y retorno

Los tambores empezaron a sonar el domingo a las 6:00 AM, pero no pudimos levantarnos hasta un rato después, pasado las 8:00. Salvador despierta a Pablo, ya que había sopaipillas, y con lo poco que habíamos comido, comer era indispensable. Además, Pablo, no se atrevía a entrar sin compañía, aunque en la noche anterior ya había estado... pero de día es otra cosa. La presencia de un cuerpo extraño en la oscuridad es desapercibida... “en la noche todos los gatos son negros”. No vimos ningún otro *weñui* (amigo, compañero), Pablo es el único en la ceremonia.

El *Logko* Ernesto nos comenta que, antes de nuestra llegada, en la ceremonia se había acumulado desorden y confusión. Como autoridades, sintieron que había conflicto entre las fuerzas de las cinco machi, las que no son siempre compatibles. Cada Machi tiene su *Newen* –con cualidades, personalidad y temperamento propio–, estar regidas por distintos elementos –tierra, fuego, agua, aire– y por un animal, planta, río, volcán. Como relató el *Logko*, “cuando tu juntas un *Newen* de fuego y uno de agua, pueden eventualmente generar roces y alteración.” Las cinco Machi reunidas, todas jóvenes, cada una con su *Newen*, poco a poco se fueron correspondiendo y logrando que en la intensidad de la ceremonia se fueran manifestando las fuerzas cósmicas en su esplendor. El rito es un ecosistema inmanente, complejo y diverso. Mientras la modernidad tiende a separar cuerpo y espíritu, en la cultura Mapuche eso es un error²². Lenguaje y performance son constitutivos del ser Mapuche donde la memoria y la ancestralidad son parte de roles heredados y transgeneracionales (Velásquez Arce & Díaz-Collao, 2025).

El domingo, la ceremonia continuó con la última parte del rito. Esto se traduce en volver a llamar espíritus y ancestros en giros cósmicos en torno al *Rehue*, como un espiral ascendente de fuerzas inmanentes, hasta que el éxtasis se manifiesta en el trance de la machi encarnando nuevamente al *Pu logko* que llama a respetar los principios éticos del ser Mapuche (*Feyentun*), sus normativas con el mundo (*Az Mapu*) y a cuidar a los *kimche* (viejos sabios), que tienen el conocimiento antiguo y son semilla del futuro proceso de ancestralización y revitalización del pueblo Mapuche.

Volviendo al desarrollo de la ceremonia, una vez terminado el último trance, las señales de alivio aparecen en los cuerpos. Hay agotamiento colectivo, los cuerpos danzantes están agotados, lo cual contrasta con los rostros relucientes y felices. Se termina una importante ceremonia no solo para la naciente *Machi*, también para la comunidad que tendrá su propia autoridad espiritual en el territorio.

Antes de cerrar la ceremonia, viene una celebración con el *choyke purrún*, danza de naturaleza zoomorfa, en donde las parejas y los cortejos se forman en el círculo del *Rehue*, reflejando el universo y los ciclos de la vida. Bella forma de homenajear la existencia y el éxtasis. Luego, el rito finaliza con una comida en las ramadas que celebra la abundancia. Una familia nos acoge y nos convida una rica cazuela de vacuno, con sopaipillas, pebre y ensalada, permitiéndonos recuperar la energía de nuestros cuerpos al compartir la felicidad colectiva.

Terminada la comida, viene la despedida. Haciendo una fila interminable, todos los invitados se despiden de la Machi y su familia, sus conas (guerreros), autoridades (*Machi*, *Logko*, *Gehpiñ*, entre otros), con protocolos de despedida que incluyen entregar regalos a la Machi y, de su parte, el agradecimiento por haber participado y compartido su *Newen* (energía personal), fundamental para que la Machi tenga un buen andar en su vida.

²² La separación religiosa entre cuerpo y alma, o la oposición ética entre el bien y el mal propias del dualismo cartesiano, se refleja hoy en categorías como civilizado-primitivo, naturaleza-cultura, hombre-mujer, moderno-arcaico, entre otras, oposiciones clásicas que están siendo repensadas desde el dualismo crítico, las ontologías relacionales, el feminismo y la ecología política.

Pablo: Que el pueblo Mapuche haya resistido a los incas y españoles, al Estado de Chile y a las transnacionales, estoy convencido que tiene su fundamento en la intensidad del rito, este despliegue de fuerza vital inmanente que, encuerpada, no la borra nadie. Vivir esta fuerza periódicamente, no puede sino hacerlos culturalmente invulnerables. Hay en la espiritualidad Mapuche una fuerza que opera como un refugio duro, compuesto de ánimo y materialidad, un diseño para lo sublime.

Salvador: El rito no es una representación, es lo que es, no se limita al trance de una persona (la *Machi*), sino el resultado de una agencia colectiva, de la fuerza de la comunidad enmarañada. Conviven en inmanencia y trascendencia lo real, lo simbólico, lo imaginal.

Nos despedimos de todos, contentos, extasiados. La noche se asoma por los cerros. Y si bien después de comer estamos algo más repuestos, nos espera un viaje en auto de toda la noche, para volver al templo –en las antípodas del *WallMapu*– de la universidad y sus sistemas de gestión de calidad, inscrita en la ciudad y sus tacos, con sus millones de ruidos y cuerpos. Con Salvador al volante, volvemos compartiendo nuestras impresiones, las que grabamos en audios. Para Pablo es “difícil concluir algo, ciertamente la magnitud del despliegue ceremonial, su fuerza e intensidad, excede mi manejo del castellano. Quizás si fuera poeta...” Por su parte, Salvador se siente “más Mapuche que cuando llegue, que hermosa experiencia, estoy cansado, pero al mismo tiempo lleno de fuerzas nuevas y profundas.” Paramos un rato en Puerto Saavedra y nos fumamos un pucho mirando como el sol se esconde mientras suenan treiles, grillos y ranas.

El post, como momento de análisis y reflexión

La potencia de la ceremonia radica en su capacidad para religar humanos y otros-que-humanos. Sin duda existe una dimensión colectiva, económica y material en este rito, pero su propósito trasciende el intercambio, apuntando una política cósmica.

Para nosotros el rito comenzó antes de la ceremonia, comenzó con el viaje, con los consejos erráticos de Google maps que evidenciaban un equívoco ontológico radical, radicado tanto en nuestra trayectoria como en nuestros cuerpos. La ineficacia del algoritmo de georreferenciación para guiarnos por el territorio hacia los espacios rituales fue una clara señal de que pasamos umbrales entre mundos. Para traer a la escritura de este artículo este paso entre mundos, Salvador sugiere que escuchemos algunos registros de la música ceremonial. Esta vibración nos ayuda a despertar nuestra memoria sensorial y corporal, de investigadores que sienten, que reflexionan críticamente desde el cuerpo la complejidad del fenómeno.

La resonancia del ritmo, la vibración energética de la ceremonia nos contagia de distintas maneras²³. La vibración que nos envuelve, son fuerzas de distintas ontologías que ya no se pueden separar ni distinguir dónde parten ni dónde terminan. Lo más profundo está en la piel. Pablo percibe que solo pudo percibir la profundidad como sensación, no habitar la profundidad en sí misma. “¿Dónde estuve?, ¿qué fue lo que pasó ahí?, ¿cómo me sitúo?”, fueron preguntas que detonaron una crisis ética y estética.

En Pablo esta experiencia despierta una inquietud por re-ligarse, evidencia “un vacío de religiosidad que resuena con la experiencia extática vivida.” La experiencia sensorial de escuchar y seguir el sonido para encontrar el camino al rito. Los fallos de Google maps, las fricciones y tensiones epistemológicas, los cambios de mundo. La experiencia de otro mundo es envolvente, no se puede sistematizar sin caer en la reducción que la teorización hace respecto de aquello que la excede. La potencia de la religiosidad Mapuche excede los intentos por dicotomizar su espiritualidad, la que se expresa como un fenómeno marañoso y multi especie, terrenal, místico, cósmico, relacional. Binomios como lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano, lo determinado y lo impuro, quedan atrás, y dejan de ser categorías analíticas pertinentes.

Sistematizando la experiencia: las tensiones encarnadas

Para mayor claridad a continuación, desplegamos en una tabla manifestaciones clave de cada tensión en los episodios narrados. Esto, sin la pretensión de sintetizar cabalmente nuestra experiencia investigativa, sino solo de aportar al lector coordenadas le permitan navegar en nuestro relato y, ojalá, favorecer el hacerse parte del viaje/rito vivido. Esta tabla permite observar cada tensión en las escenas narradas y sirve de puente hacia la discusión. Esta lectura panorámica favorece una reflexión más detenida sobre el modo en que las cinco tensiones señaladas re-configuran nuestro lugar de enunciación como investigadores situados.

²³ La imposibilidad de traducir la vibración a categorías académicas evidencia el límite epistémico (Tensión 4, Epistemología / Lenguaje) y confirma la fractura sensorialobjetiva que define la Tensión 5 (Sensorialidad / Objetividad).

Tabla 1
Claves de tensión

Episodio / momento	T1 (Temporalidad)	T2 (Ontología / Agencia)	T3 (Economía / Territorio)	T4 (Epistemología / Lenguaje)	T5 (Sensorialidad / Objetividad)
1. Palín en Fundo Huite (subsección 4.1)	+ Ritmo lento vs. prisa winka	± Propuesta ejecutiva nuestra \n vs. Fogón (ag. comunitaria)	+ Proyecto productivo y propiedad \n vs. reciprocidad incipiente	± Presentación de “ofertas” en castellano \n vs. mate y silencio	± Desajuste entre fatigacuerpo (mate, calor, error del “gracias”) y la mirada analítica que busca “datos”
2. Tránsito nocturno (subsección 4.2)	+ Rally sin pausas \n vs. detenerse a escuchar	+ Google Maps fracasa \n vs. “Kultrún / ruidos” guían	- Se vive confusión \n (no hay confrontación económica directa)	+ El algoritmo \n vs. saber oral / sensorial	+ Cuerpo guiado por oído, vértigo, vómito; se derrumba objetividad cartográfica
3. Machiluwün (subsección 4.2, ceremonia)	± Se extiende 2 días (ciclo) \n vs. nuestro apuro	+ Agencia más-que-humana: \n pu logko y machi en trance	+ Defensa del territorio \n (no hay mensaje espiritual (contra extractivismo)	+ Códigos rituales \n vs. lógica académica	+ Éxtasis, trance, danzas, cansancioenergía imposibilidad de “medir” científicamente el newen
4. Retorno y post (subsección 4.4)	+ Noche / pausas \n que contrastan con vuelta al “templo U”	± Resurgimiento de la “metamorfosis” \n vs. rutinas urbanas	+ La ciudad y la academia \n reactivan presiones de productividad	+ Voces y sensaciones \n no se encuadran en papel académico	+ Crisis al traducir lo vivo: audios, piel vibrante, memoria sensorial chocan con escritura objetiva

Nota Tabla 1: Claves de tensión, las manifestaciones clave de cada tensión en los episodios narrados. Leyenda: (+) La tensión aparece intensa; (-) La tensión no se activa; (±) La tensión está presente pero difusa o tenue.

La progresión del viaje-rito hace visible cómo un mismo territorio puede ser habitado desde ontologías en conflicto. A modo de bisagra hacia la discusión final, proponemos leer nuestros hallazgos a la luz de cuatro tensiones constitutivas ya insinuadas en el cuerpo etnográfico:

(Tensión 1) Temporalidad moderno-capitalista vs. ritmos mapuche. Del rally contra el reloj a la demora del fogón, constatamos dos cronopolíticas antagónicas. La primera define valor por la velocidad y la productividad (*Foucault, 2009*); la segunda, por la sincronía afectiva que permite “hacer tiempo con” el territorio (*Ingold, 2017*). El desfase no es anecdótico: revela la violencia de la gestión lineal del tiempo sobre los ciclos relacionales que sustentan la vida colectiva (*Quidel Lincoleo, 2024a*).

(Tensión 2) Ontología/Agencia humana vs. más-que-humana. Nuestros dispositivos (Google Maps, relojes, algoritmos) fracasan donde el *kultrún* y los cantos orientan. Siguiendo a (*Barad, 2006*), podría hablarse de una “intra-acción” en la que son los sonidos —no los sujetos— quienes componen el mapa. Tal redistribución de agencia coincide con la descripción de (*de la Cadena, 2015, 2020*) sobre entidades que “exceden” la gramática moderna sin dejar de ser reales y políticas.

(Tensión 3) Economía/Territorio. La alianza entre sindicato y comunidad ilustra estrategias locales para disputar el extractivismo denunciado por el *pu logko*. Aquí las preocupaciones por la “autogestión productiva” conviven con la defensa de ecosistemas sagrados, recordando la crítica de *Hinkelammert (2018)* al fetichismo de un mercado que se presenta como neutro mientras se alimenta de despojo territorial.

(Tensión 4) Epistemologías en fricción. En el palín y el *machiluwün* la palabra opera performativamente: el mapuzungun no representa, presenta el mundo (*Paillacoí Coliñir & Marilaf Cortés, 2023*). Nuestro castellano académico, basado en la distinción objeto/sujeto, requiere entonces una traducción transontológica (*J. J. Bautista, 2014*) que habilite la escucha sin domesticar la alteridad.

(Tensión 5) Sensorialidad / Objetividad. Choque entre el conocimiento encuerpado y sensorial (*newen* que se siente en la piel, vómito catártico, cansancio que deviene energía, orientación por sonidos, trance) y el conocimiento modernoobjetivante que demanda distanciamiento, sistematización y validación universal (registros, índices, tablas). Esta fricción exhibe los límites de la “mirada científica” para albergar aquello que sólo se verifica en, y a través de, el cuerpoterritorio que vibra.

Estas tensiones no son meros contrastes analíticos; encarnan fricciones que dinamizan tanto la resistencia mapuche como nuestra propia metamorfosis investigativa. En lo que sigue –Reflexiones y Aperturas– exploramos cómo este reconocimiento invita a rediseñar prácticas de investigación que no clausuren el *newen* que las hace posibles. Con estos cuatro ejes analíticos en mente, volvemos al relato para reconocer cómo cada desplazamiento —geográfico y ontológico— reactiva uno u otro polo de la tensión.

Somos conscientes de que, aun cuando buscamos una escucha en correspondencia (Ingold, 2017), nuestro relato emerge desde el cruce de trayectorias académicas, mestizas y urbanas. La autoetnografía que aquí presentamos no pretende arrogarse una voz de autoridad sobre el cosmos mapuche ni hacer “traducción oficial” de lo inefable ritual; más bien, se ofrece como testimonio situado —limitado y afectado— de un tránsito liminal. Toda generalización debe leerse, por tanto, como una conjetura provisional anclada en la experiencia concreta de dos cuerpos-investigadores y las comunidades que nos recibieron. Este posicionamiento ético intenta evitar la co-opción extractivista y cultivar una humildad metodológica coherente con la Tensión 4 (epistemología/lenguaje) previamente definida.

Reflexiones y Aperturas

Partimos de la conciencia de que todo lo narrado acontece entre bordes: bordes metodológicos, políticos y espirituales. Esta conciencia exige explicitar, siquiera en forma sucinta, los alcances y límites éticos de nuestra autoetnografía.

Hemos experimentado en nuestros cuerpos ciertas claves analíticas que emergieron del territorio. No son categorías *a priori*, sino que surgen en el espacio relacional mientras hacemos inmersión y donde intra-actuamos (Barad, 2006). La vieja idea cartesiana de hacer foco en objetos y sujetos universales es para nosotros una *amenaza fantasma*, pero que se desvanece en el rito: sin cuestionar categorías universales no es posible el diálogo (Paillacoí Coliñir & Marilaf Cortés, 2023). Persisten en nosotros emociones evidentes, muy intensas y fuertes, arraigadas a una experiencia capaz de transformar el agotamiento corporal y desgaste energético en gratificación profunda.

En el rito, vida, comunidad y cosmos se refundan. Atestiguamos una sacralidad que muestra un mundo inmanente y, a su vez, trascendente de la experiencia inmediata en el mundo. Lo sagrado se experimenta como la presencia de aquello que nos excede, donde el Newen regenera todo orden, toda regla. Lo que se manifiesta no solo es político, es también cosmopolítico, es caos y orden imbricado en relaciones de interdependencia. Una maraña en movimiento, que tiene intensidad, forma, ritmo, memoria, y afectos, un caosmos que renace y se acopla al despliegue del rito²⁴. Al cartografiar intensidades (Rousell, 2021) superponiendo las propiedades, tendencias y capacidades del territorio acontece un mapa virtual que permite cartografiar las tensiones entre los mundos transitados, tanto en sus estados actuales como en sus potencias y vitalidades (Passia & Roupas, 2019).

Hemos visto distintos agentes, agencias y manifestaciones aglutinadas por el Newen para constituir un mundo. Somos testigos de la agencia de fuerzas más-que-humanas, que evidencian el abismo que se abre entre la epistemología Mapuche y la moderna. Modernidad que, como plantea Francis Bacon (2010) en “*Novum Organum*”, opera torturando la naturaleza para obligarla a revelar sus secretos, para extraer sus riquezas. Una modernidad que en su expresión colonialista opera extirpando los relatos que nos religan con el misterio, porque introducen incertidumbre al discurso del método, orientado a controlar lo extenso.

En este contexto el Newen y sus manifestaciones surge como una fuerza constitutiva de lo inmanente, que favorece una disposición ética y política en los cuerpos de los ceremoniantes basada en la interdependencia y responsabilidad mutua. Políticamente, constituye resistencia contra estructuras opresivas del SMMC a través de la mancomunidad de diversas fuerzas y actores –Peñis y Machis, Pu Logkos y animales, ritos y territorios.

Para nosotros, estas ceremonias fueron una oportunidad para presenciar una manifestación de la Mapu, cuyos secretos se despliegan para ser aprehendidos. Ahora, no buscamos, como la ilustración, interrogar al misterio con un foco. Al contrario, transitando territorios y sus fronteras, reconocemos que en nuestros cuerpos coexisten tensiones entre mundos irreconciliables. Como investigadores, si bien estamos inscritos en la academia, celebramos aquello que nos excede, para describir lo que nos sucede, cuidando aprehender aquello que experimentamos sin pretensiones explicativas, normativas o de clausura. Desde esta disposición, proponemos la noción de contraste entre fuerzas en tensión, cuyo encuentro aporta vitalidad a los mundos que habitamos. Con el propósito de sugerir claves analíticas para futuras investigaciones proponemos cuatro tensiones constitutivas, las que emergen de la experiencia de esta narración encuerpada y afectiva, en la que hemos descrito y que consideramos pertinentes permitan dar cuenta de vitalidades, agencias, relaciones, conflictos.

Hemos sido testigos de agenciamientos colectivos inconmensurables desde una perspectiva dualista, que opera oponiendo muerte-vida, real-irreal, material-inmaterial, orgánico-inorgánico. Ritualidades que entrelazan una multiplicidad de entidades en distintos niveles de interdependencia –de cuerpos a territorios, de lo transontológico a lo transgeneracional. Comprendemos estos enmarañamientos en un contexto de resistencias contra las diversas manifestaciones opresivas del Sistema Mundo Moderno-Capitalista. Constatamos cómo la conciencia de existir en

²⁴ Caosmos, una síntesis fascinante entre caos y cosmos. Un proceso de transformación que deviene en inmanencia, un orden que surge desde dentro de los sistemas, a través de las relaciones y conexiones humanas y más que humanas, produciendo subjetividad e identidad.

un mundo inmanente tiene la potencia de vitalizar una ética de coexistencia y una política de resistencia basada en la conexión y la responsabilidad mutua –no en la competencia y la individualidad aislada. Las experiencias ceremoniales que narramos presentan colectivos políticos capaces de recuperar tierras despojadas, de ver cómo sus ancestros auguran sus reivindicaciones y cómo sus ritos les llaman a luchar contra las transgresiones a la Mapu. Es la resurrección de los muertos, como diría Churata, ya no es sólo el sujeto histórico de otras luchas. Son los muertos mismos que, habitando la inmanencia, exigen ser escuchados. Un proceso que algunos llaman cambio de paradigma, donde el sujeto político nace de la crisis antropocéntrica. El Mapuche, habitando su caosmos, existe en la sobrenaturalidad y en sus historias más-que-humanas.

Agradecimientos

Queremos agradecer la disposición del Longko Ernesto Huenchulaf y su Lof a colaborar en esta investigación, quién con su generosa disposición a hecho posible profundizar en el entendimiento del mapuche kimvn.

Bibliografía

- Amin, S.
(1972). Underdevelopment and Dependence in Black Africa—Origins and Contemporary Forms. *The Journal of Modern African Studies*, 10(4). <https://doi.org/10.1017/S0022278X00022801>
- Amin, S.
(1996). The challenge of globalization. *Review of International Political Economy*, 3(2). <https://doi.org/10.1080/09692299608434355>
- Auqui-Calle, E., & Auqui-Calle, F.
(2023). Territorios en disputa: reflexiones sobre conflictos ontológicos en territorios andinos, Chimborazo, Ecuador. *Diálogo Andino*, 70. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812023000100351>
- Bacigalupo, A. M.
(2015). El tiempo del trueno guerrero Mapuche: lo silvestre, el estado chileno salvaje y las machi civilizadas. *MITOLOGICAS*, 30.
- Bacon, F.
(2010). Novum Organum (1620). *Vertex (Buenos Aires, Argentina)*, 21(94).
- Barad, K.
(2006). *Meeting the Universe Halfway*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388128>
- Bautista, J. J.
(2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Akal.
- Bautista, J. J.
(2015). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad: Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. Editorial Autodeterminación.
- Bautista, R.
(2021). *Hacia una política para la vida*. Editorial Archipiélago.
- Benard Calva, S.
(2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. Universidad Autónoma de Aguascalientes - El Colegio de San Luis, A.C.
- Bochner, A. P., & Adams, T. E.
(2020). Autoethnography as Applied Communication Research. In H. D. O'Hair & M. J. O'Hair (Eds.), *The Handbook of Applied Communication Research* (pp. 707–729). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781119399926.ch39>
- Burroughs, W., & Gysin, B.
(1978). *The third mind*. Viking Press.
- Butler, J.
(2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso Books.

- Butler, J.
(2012). Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134–151.
- Calambas Tunubala, A., Riccardi, D., & Romero Tenorio, J. M.
(2021). Comunicación comunitaria y construcción etnogenérica de las indígenas del Cauca (Colombia) frente a los conflictos territoriales. *Diálogo Andino*, 66, 377–387. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812021000300377>
- Course, M.
(2017). *Mapuche ñi mongen. Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Pehuén.
- De Jong, I., Cordero, G., & Alemano, M. E.
(2022). Pensando la tierra adentro. La territorialidad indígena en las pampas y la Patagonia (1750-1850). *Diálogo Andino*, 68. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812022000200021>
- De la Cadena, M.
(2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (R. J. Foster & D. R. Reichman, Eds.). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- De la Cadena, M.
(2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Dos Santos, A., & Tola, F.
(2016). ¿Ontologías como modelo, método o política?: Debates contemporáneos en antropología. *Avá*, 29.
- Dussel, E.
(2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación*.
- Foerster González, R.
(1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria.
- Foucault, M.
(2009). Nacimiento de la prisión- Vigilar y Castigar. In *Educació social. Revista d'intervenció socioeducativa* (Issue 42).
- García, N.
(2013). La autoetnografía. Una experiencia de corporalidad en la investigación sociológica. *Acta Académica Universidad de Buenos Aires*, 1.
- Guattari, F.
(2016). Lines of flight: for another world of possibilities. In *Impacts*.
- Haraway, D.
(1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haraway, D.
(2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hermansen, P., & Guerra, J.
(2023). Furrowing the Maraña: Designing to sail out of the Anthropocene. In M. Tironi, M. Chilet, C. Ureta Marín, & P. Hermansen (Eds.), *Design For More-Than-Human Futures. Towards Post-Anthropocentric Worlding*. (pp. 141–167). Routledge.
- Hermansen, P., & Tironi, M.
(2024). Interspecies Design for Co-existence. In *Routledge Handbook of Sustainable Design* (pp. 587–602). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003365433-44>
- Hermansen Ulibarri, P., & Fernández Droguette, R.
(2024). Intervenciones Insurgentes en la revuelta social en la Plaza de la Dignidad. *Post(s)*, 10, 162–183. [https://doi.org/10.18272/post\(s\).v10i1.3106](https://doi.org/10.18272/post(s).v10i1.3106)
- Hinkelammert, F.
(2018). *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo*. AKAL.

- Hinkelammert, F. J., Jiménez, H. M., M., J. Z., Hughes, W. R., Acosta, Y., & Dussel, E. (2022). MANIFIESTO. In *Por una condonación de la deuda pública externa de América Latina*. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88d5p.10>
- Ingold, T. (2017). On human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(1), 9–27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12541>
- Isamitt, C. (1949). MACHILUWUN: UNA DANZA ARAUCANA. *Revista de Estudios Musicales*, 1(1), 103–108.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. Polity Press.
- Max-Neef, M., Elizalde, A., & Hopenhayn, M. (2008). Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro. *Departamento de Urbanística y Ordenación Del Territorio (ETSAM)*.
- Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. Columbia University Press.
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). TAYIÑ MAPUCHE KIMÜN. *EPISTEMOLOGÍA MAPUCHE: Sabiduría y conocimientos*. Uchile_Indígena.
- Paillacoi Coliñir, T., & Marilaf Cortés, C. (2023). Aproximaciones al pensamiento, saber y lengua mapuche. Fundamentos para un diálogo intercultural, desde la visión de personas mapuches de la región de La Araucanía y Los Ríos (2013-2017). *Diálogo Andino*, 72, 122–132. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812023000300122>
- Passia, Y., & Roupas, P. (2019). *The Affective City: Cartography of Machinic Urban Assemblages*. <https://doi.org/10.29117/gsm4q.2019.0014>
- Quidel Lincoleo, J. (2024a). *La noción mapuche de che (persona)*. Pehuén.
- Quidel Lincoleo, J. (2024b). Machi Zugu: Ser Machi. *REVISTA CUHSO*, 4(1), 30–37. <https://doi.org/10.7770/cuhs0-v4n1-art160>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2017). Amo la Montaña/I Love the Mountain. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, 44. <https://doi.org/10.1086/695523>
- Rousell, D. (2021). *Immersive Cartography and Post-Qualitative Inquiry*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367816445>
- Salas, Á. C. (2007). Guardian of the spirit of a machi and her dreams. In *Index de Enfermería* (Vol. 16, Issue 57).
- Sánchez, P., & Hermansen, P. (2020). *Reconocer(nos) y transformar(nos)* (P. Sánchez & P. Hermansen, Eds.). Autopublicación.
- Sloterdijk, P. (2013). What does a human have that he can give away? In J. Brouwer & S. Van Tuinen (Eds.), *Giving and Taking – Antidotes to a Culture of Greed* (pp. 9–26). V2.
- Spivak, G. C. (2023). *Death of a Discipline*. Columbia University Press.
- Velásquez Arce, J., & Díaz-Collao, L. (2025). TRUTRUKATUFE KA TRUTRUKATUN: Reflexiones sobre el rol heredado y sobre sonido y dungun. *Diálogo Andino*, 76, 98–109.

Vera Gajardo, A.

(2024). CHAMPURRIAS, AWINKADAS Y WARRIACHES: interpelaciones al “mapuchómetro” desde las voces de mujeres mapuche contemporáneas en las regiones Metropolitana y Araucanía. *Diálogo Andino*, 74, 169–186.

Villanueva-Gallardo, S.

(2018). Fundamentos metodológicos de los territorios discursivos. *Cinta de Moebio*, 63, 357–364. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2018000300357>

Villanueva-Gallardo, S.

(2021). TERRITORIOS DISCURSIVOS DEL PUEBLO MAPUCHE-WILLICHE. *Diálogo Andino*, 65. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812021000200343>

Welwood, J.

(2016). Embodying your realization: Psychological work in the service of spiritual development. *Journal of Consciousness Studies*, 23(1–2).

Wittgenstein, L.

(2003). Tractatus Logico-Philosophicus. In *Tractatus Logico-Philosophicus*. <https://doi.org/10.4324/9780203010341>

Zapata Sepúlveda, P.

(2017). La autoetnografía interpretativa para humanizar la investigación social en contextos transfronterizos latinoamericanos. *Enfermería: Cuidados Humanizados*, 6(Especial), 49. <https://doi.org/10.22235/ech.v6iespecial.1451>

Zapata Sepulveda, P., Tijoux Merino, M. E., & Espinoza Lobos, M.

(2015). Critical inquiry as a way to break the glass between “normal” practices in the chilean public academia and the case of color latin american migrant students in our classrooms: a call to humanize, a call to reflect upon. *Diálogo Andino*, 47, 71–81. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812015000200008>