

ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

La interculturalidad como marco para el estudio de la significación y el valor de la naturaleza en la memoria cultural de Abya Yala

Interculturality as a framework for study of the significance and value of nature in the cultural memory of Abya Yala

CARLA NARBAIZA

Investigadora independiente, Argentina

RESUMEN A través de la presentación del contexto personal y académico de la autora y su quéhacer dentro de la «crisis ambiental», se intentará guiar al lector por los fundamentos que la han llevado a sostener la necesidad de revisar las concepciones de la «naturaleza» en la memoria cultural de Abya Yala. Luego, se presenta desde la perspectiva de la filosofía intercultural de Raúl Fonet Betancourt la crítica al eurocentrismo como proyecto de civilización moderna, científico-técnica, sobre la creación y reproducción de conocimiento vinculado a la valorización y significación de la naturaleza, considerando que en la actualidad prima la valoración utilitaria sobre la espiritual. La perspectiva hegemónica del saber presenta limitaciones para la construcción de un saber cultural desde Latinoamérica y sus culturas ancestrales. Por lo que se propone, a través de una discusión teórica, el rescate de las sabidurías memoriales de los pueblos con los aportes de Pailevill Curivil, Mariela Tulián y Margarita Maldonado, autores que, como otros en este sentido libertador e integrador, vienen trabajando en otras concepciones sobre la naturaleza; concepciones que llevan a «pensares» pero sobre todo a «sentires» que motivan hoy y potenciarán aún más el proceso de transformación intercultural.

PALABRAS CLAVE Interculturalidad, naturaleza, Abya Yala.

ABSTRACT Through presentation of the author's personal and academic context and her professional activities in the «environmental crisis», the reader will be guided by the basic ideas that have led her to sustain the need to revise the conceptions of «nature» in the cultural memory of Abya Yala. The intercultural philosophy of Raúl Fernet Betancourt will then be taken as the basis for a critique of Eurocentrism as a modern, scientific-technical civilization project. The author proposes that the creation and reproduction of knowledge should be linked to the attribution of spiritual value and significance to nature, instead of the utilitarian approach prevailing today. The hegemonizing approach to knowledge presents limitations for the construction of cultural knowledge from Latin America and its ancestral cultures. It is therefore proposed, in a theoretical discussion, to rescue the ancestral wisdom of the indigenous peoples through the contributions of Pailevill Curivil, Mariela Tulián and Margarita Maldonado, authors who – like others in this liberating, integrating sense – have been working on alternative conceptions of nature; conceptions that lead to «thinking», but above all to the «feeling» that today motivates and enhances intercultural transformation.

KEYWORDS Interculturality, nature, Abya Yala.

Introducción

Me ha motivado participar en estas jornadas la «exigencia hacia nuevas formas de racionalidad ambiental», este requerimiento de repensar los fundamentos del «medio ambiente» y la protección de los diversos «ecosistemas», temas propuestos dentro de la convocatoria al III Seminario Internacional de Filosofía y Teología dónde se ha presentado este texto en forma de charla. Sin embargo, esta motivación no resulta nueva, sino que ha atravesado mi experiencia formativa y personal, y creo que en este contexto académico que nos, resulta relevante comenzar esta ponencia presentando parte de esta experiencia, con el fin de guiar al lector hacia los fundamentos conceptuales que sostienen la humilde reflexión que quiero compartir.

Mi formación académica se inicia en las ciencias exactas y naturales, con el fin de dar respuesta a una gran motivación, una pasión, por

aquello que forma parte de la naturaleza y por su cuidado. La carrera cursada —Ingeniería en Recursos Naturales y Medio Ambiente, en la provincia de La Pampa, Argentina— como algo positivo me ha brindado una preparación inicial integral acerca del ambiente y sus recursos. Como dimensión negativa, no lograba colmar la pasión por el cuidado ambiental. Con el fin de profundizar los estudios en este sentido, la geografía prometía ser la ciencia que relaciona la naturaleza con el ser humano. A partir de ahí obtuve el título de Magíster en Geografía en Bogotá, Colombia, y si bien esta experiencia aportó una mayor comprensión sobre la postura del ser humano ante la llamada naturaleza, las expectativas siguieron insatisfechas. Luego, a través de llevar a la praxis la formación académica, acercándome a los problemas que podía definir desde la misma, conseguí dar cuenta de que estos problemas no eran los mismos que percibían quienes los padecían.

En este sentido de vacío ante la imposibilidad de aportar soluciones desde diferentes ciencias, me he atrevido, no sin menores cuestionamientos, a cruzar las barreras de las disciplinas, para sostener que la cuestión de la crisis ambiental va mucho más allá de un accionar interdisciplinar, y aun transdisciplinar, para adentrarme en un sentido más espiritual del entendimiento de esta crisis. Sé que hablar de espiritualidad en un contexto como el de hoy, teológico y filosófico, no es tan atrevido, sin embargo, esto no es así para las ciencias exactas y naturales, incluso para las sociales, en las que prima lo racional científico-técnico y aún no hay lugar para el *sentir espiritual*. Se puede decir que se está abriendo una brecha, dada ésta por la incomodidad ante la falta de entendimiento de ciertas facetas de la crisis ambiental. Y si hablamos de crisis ambiental hablamos del impuesto «desarrollo» (en todas sus acepciones: humano, sostenible y sustentable, etcétera) del que deriva la nombrada crisis. Esta falta de respuesta ha dado lugar a autores como Leff, Morin, Gudynas, de Souza Santos entre otros, a entrometerse en el cómodo funcionamiento de las disciplinas clásicas y hacer un poco de ruido. Así que, por todo esto, también agradezco esta invitación, esta oportunidad, y el lugar para compartir estas reflexiones que presentaré a partir de una discusión teórica, sin temor a la censura académica, que por mucho se discuta y se avance en lo interdisciplinar y complejo (con

algunos de los autores nombrados arriba), aún está lejos de anclarse como modo de trabajo. Y esto, considero, tiene su fundamento también en la ignorancia del otro, en el individualismo fomentado y sostenido por este sistema, que es cuestionado por la idea de interculturalidad que Fonet-Betancourt (2006) presenta, para leer el mundo en clave de pluralidad, una interculturalidad que pueda confrontar el monopolio de la interpretación del sistema dominante.

Hasta aquí el contexto académico de formación, de un quehacer dentro de la «crisis ambiental» que me han llevado a sostener la necesidad de revisar las concepciones de la «naturaleza» en la memoria cultural de Abya Yala, que para esta ponencia se expresan a través de los aportes de autores como Josef Estermann, Curivil Pailevill, Mariela Tulián y Margarita Maldonado, por nombrar solo algunos pocos de todos los que en sentido libertador e integrador vienen trabajando. Concepciones que llevan a «pensares» pero sobre todo a «sentires» que motivan hoy y potenciaran aún más el proceso de transformación intercultural.

Mi intención, entonces, en esta ponencia, es aportar desde mi formación y experiencia, a la apertura académica, al «polilogo»;¹ y en base a una discusión teórica, avanzar en una crítica a ese modelo monocultural hegemónico, sobre las nuevas formas de racionalidad ambiental. Esto hoy nos resulta imprescindible, como reclama Carlos Pagano (2012) en una ponencia donde se pregunta ¿sustentabilidad monocultural? Y afirma: «Mientras no nos comprometamos como ‘científicos’ (académicos, investigadores o formadores de profesionales) con un vuelco al paradigma cultural extractivista-consumidor imperante, mal podremos hablar de sostenibilidad» (y de interculturalidad, agrego). Los pueblos indígenas siguen reclamando, no solo a ser escuchados, sino a autorrepresentarse en los espacios académicos, religiosos y gubernamentales, «recibir un trato igualitario, conservando el derecho a ser diferente» en voz de Mariela Tulián (2016).²

1. Acuñando esta palabra de Estermann (2006), en vez de la palabra «diálogo».

2. Mariela Tulián, integrante del pueblo comechingon, San Marcos Sierras, Córdoba, Argentina.

Desarrollo

La perspectiva hegemónica del saber presenta limitaciones para la construcción de un saber cultural desde Latinoamérica y sus culturas ancestrales.

¿Cómo es posible escuchar la propia tierra, su naturaleza y sus pueblos? Y, si se los escucha... ¿se puede sentirlos y comprenderlos?

La racionalidad científico-técnica, hegemónica en la modernidad, a partir de la filosofía cartesiana, ha dejado como legado la visión de una escisión entre el sujeto y el objeto de estudio. Esta dualidad y división fundan nuestra cultura occidental, en la que el ser humano se ha retirado de su función cosmológica y, por lo tanto, el pensar ha sido utilizado por la ciencia y la técnica de manera mecánica, relegando nuestro ser racional orgánico (Canadell, 2009). También ha alimentado a su vez la división disciplinar que establece una separación entre ciencias naturales y ciencias sociales. Estas divisiones han sido puestas en duda desde el pensamiento contemporáneo. Como algunas de las corrientes que fundamentan la presente exposición: el pensamiento complejo a partir de Edgar Morin (2005), García (2000), Contreras y Eschenhagen (2011), la epistemología ambiental propuesta por Enrique Leff (1994a, 1994b, 2002, 2004a, 2004b, 2006, 2010) y Escobar (2005), las epistemologías del sur propuestas por Bonaventura de Sousa Santos (2006, 2009, 2010, 2011) y Escobar (2016) y la filosofía intercultural expresada a través de Raúl Fornet-Betancourt (2004, 2006, 2008, 2016). En la actualidad, los modos de producción del conocimiento no pueden eludir el desafío de la búsqueda de complementariedad entre las ciencias, así como la incorporación de otros saberes no científicos, por lo que se impone reflexionar sobre las posibilidades y las formas que adquieren los saberes interdisciplinarios y transdisciplinarios.

Entre otras visiones heredadas de la modernidad, se imponen las posturas convencionales sobre la naturaleza que la conciben como un conjunto de objetos que son reconocidos o valorados en función de algunas personas. En otras palabras, la relación humanidad-naturaleza está mediada por los valores que son brindados por el ser humano. Considerando que únicamente estos, en tanto cognoscentes y sintientes, son

los agentes morales que pueden otorgar valoraciones (Gudynas, 2011). Estas valoraciones no son en ningún modo homogéneas, sino más bien generadoras de disputas y conflictos entre los actores y grupos sociales relacionados (Godoy, Fasioli, Valiente y Schweitzer, 2013; Svampa, 2011). Generalmente, estos se dan a partir de la asignación de un valor económico a algunos recursos naturales o a la adjudicación de derechos de propiedad sobre espacios verdes.³

El estudio y análisis de sistemas socioambientales conlleva la necesidad y la posibilidad de articular procesos de diferentes órdenes y materialidad, que desde la perspectiva del pensamiento de la complejidad⁴ ya no pueden ser abordados por los procedimientos propios de la modernidad. La fragmentación del conocimiento propio de la modernidad aparecía como un obstáculo a la comprensión de estos problemas, e incluso como causa de la denominada «crisis ambiental».⁵

La emergencia del saber ambiental pone en cuestión la concepción de un conocimiento unitario, y no constituye un campo discursivo homogéneo que deba ser asimilado por las diferentes disciplinas científicas. Por el contrario, propone una apertura hacia la dispersión del saber y la diversidad de sentidos. Leff (2006) sostiene que se trata de una reconstrucción social a través de una transformación ambiental del conocimiento, que cuestiona los paradigmas establecidos de las ciencias. Éste

3. En la actualidad, se han puesto en cuestión las raíces de las valoraciones antropocéntricas propias de la racionalidad moderna, y se ha habilitado la reflexión sobre las posibilidades del reconocimiento de 'derechos propios' de la naturaleza, lo que forma parte de uno de los frentes de análisis y debates más activos en donde ésta pasa a ser sujeto de derechos (Gudynas, 2011).

4. Desde el horizonte contemporáneo, adquieren relevancia las perspectivas del pensamiento de la complejidad. Para García, las problemáticas complejas corresponden a situaciones donde están involucrados el medio físico-biológico, la producción, la tecnología, la organización social, la economía, es decir, estas situaciones se caracterizan por «la confluencia de múltiples procesos cuyas interrelaciones constituyen la estructura de un sistema que funciona como una totalidad organizada, denominada sistema complejo» (García, 1994: 85).

5. Para profundizar la discusión sobre el origen de la crisis ambiental, véase Leff (2006).

constituye el principal desafío a la hora de enfrentar una problemática socioambiental. La interdisciplinariedad se abre así hacia un diálogo de saberes en el encuentro de identidades conformadas por racionalidades e imaginarios que configuran los referentes, los deseos, las voluntades, los significados y los sentidos que movilizan a los actores sociales en la construcción de sus mundos de vida; que desbordan la relación teórica entre el concepto y los procesos materiales y la abren hacia una relación entre el ser y el saber, y a un diálogo entre lo real y lo simbólico.

En este sentido, de Sousa Santos (2009), hace su aporte con la propuesta de un pensamiento posabismal como un pensamiento ecológico, y como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Según él, esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes. Se trata de un pensamiento ecológico porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos que no implica desacreditar el conocimiento científico: simplemente implica su uso contrahegemónico. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento, siendo una de sus premisas básicas que todos los conocimientos tienen límites internos y externos (de Souza Santos, 2010).

En sintonía con lo anterior, la filosofía intercultural crítica, por ejemplo, los límites impuestos de lo que hoy llamamos historia. Ya que ésta ha manejado la historicidad de lo humano, debido evidentemente a intereses innegables de poder y de hegemonía mundial, promoviendo una cultura del olvido de las historias «locales». La *filosofía intercultural* (Fornet-Betancourt, 2008) considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad de cambiar nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias y no para sustituirlas por una supuesta Historia Universal.

La idea de interculturalidad que Fornet-Betancourt presenta se basa en la necesidad de una filosofía que sepa leer el mundo en clave de pluralidad, que pueda confrontar el monopolio de la interpretación del sistema dominante. Para esto plantea el autor la necesidad de rescatar las *sabidurías memoriales del pueblo*; las mismas pueden encontrarse en

leyendas, cuentos y mitos en que las culturas se narran sus secretos e invitan a retener lo que funda sentido y difunde equilibrio. Estas memorias forman la conciencia histórico-cultural. Es lo que él llama filosofía en la vida real de la comunidad, y no separa conocimiento de cultura y espiritualidad, ya que el saber debe ser contextualizado, es decir, vinculado a una cultura y un tiempo (Fornet-Betancourt, 2006).

Es interesante el aporte que realiza Josef Estermann (2006), a partir de la «filosofía andina», haciéndose eco de la filosofía intercultural, y además diferenciándose de diferentes corrientes intelectuales y políticas más extremas, como el «indigenismo», «inkalismo» y el «pachamamismo». Estermann sostiene que la filosofía andina es un pensamiento vivo y vigente en la actualidad. Se aleja así entonces de una filosofía como fenómeno netamente histórico (es decir, una filosofía del pasado, una filosofía muerta). Lo que no quiere decir que la historia no cuente; muy por el contrario, la filosofía andina «es la expresión viva de ese pasado». Asume que esta filosofía andina implica necesariamente elementos transculturales (endógenos y exógenos).

Las luchas territoriales dadas por grupos indígenas, afrodescendientes y campesinos, de los últimos treinta o cuarenta años, brindan elementos fundamentales en la toma de conciencia de la profunda transición cultural y ecológica en las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza, y los significados que estos pueblos le otorgan, ya que estos saberes puestos a la luz están particularmente sintonizados con las necesidades de la Tierra (Escobar, 2016). A partir de las luchas sociales se han hecho posibles construcciones teóricas y epistemológicas que reflejen el carácter latinoamericano. Identificar estas condiciones epistemológicas permite mostrar la destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo, lo que de Sousa Santos (llama epistemicidio:

A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo (2010: 50).

La visión moderna de la filosofía ha hecho desaparecer casi totalmente de su definición epistemológica dos aspectos: «filosofía tiene que

ver con amor y sabiduría». El primer aspecto enfatiza la *pasión*, un compromiso y sentimiento profundo, una conmoción existencial. Y el segundo aspecto subraya el nexo necesario con la experiencia, la vivencia, la madurez personal, la riqueza experimental, la meditación profunda e incondicional. La filosofía moderna ya no es amor (sino método y ciencia), ni sabiduría o conocimiento sapiencial, afirma Josef Estermann (2006: 66-67), cuando presenta los fundamentos de la «filosofía andina».

¿Por qué es necesario profundizar, a partir de la *recuperación de las memorias ancestrales*, en el estudio de la «significación» y el «valor» que han otorgado, desde siempre, los pueblos de Abya Yala al entorno, a la naturaleza y al ambiente?

Sostengo que es necesario profundizar en el estudio de la transmisión del «valor» que han otorgado los pueblos de Abya Yala a la «naturaleza». Un estudio que reconozca la existencia de memorias ancestrales, porque éstas rechazan el presente proyecto civilizatorio y porque nos permitiría contar con un *nuevo conocimiento desde una visión latinoamericana*, un saber ambiental «alternativo» a las concepciones occidentales hegemónicas, que no pueden dar respuesta a esta crisis ambiental. Un estudio que desde la crítica al eurocentrismo y bajo una perspectiva intercultural, permita comprender cuál ha sido la influencia que ha tenido y sigue teniendo «Occidente» como proyecto de civilización moderna, científico-técnica, sobre la creación y reproducción de conocimiento vinculado a la valorización y significación de la naturaleza, considerando que en la actualidad prima la valoración *utilitaria* sobre la espiritual.

Si uno recurre a los relatos de los representantes de las comunidades originarias de los pueblos de Abya Yala, puede fácilmente detectar la comunión entre el sentir del pueblo y la «madre tierra». Se presentarán a continuación tres ejemplos para dar cuenta de esto. El primero de Margarita Maldonado del pueblo selk'nam en Tierra del Fuego, Argentina; luego, al filósofo Ramón Francisco Curivil Paillavil del pueblo mapuche, en Chile; y, por último, el de Mariela Tulián, del pueblo comechingón, en la provincia de Córdoba, Argentina.

La reserva cognitiva de un pueblo puede ponerse al descubierto, por ejemplo, a través de la vivencia de una integrante de la comunidad in-

dígena selk'nam, en Tierra del Fuego, la «historia» de este pueblo que clama por recuperar sus «memorias culturales» que forman parte de ese territorio, planteando así un diálogo entre tiempos, capaz de comprender estos diferentes tiempos que incluyen realmente estos saberes ancestrales, el reconocer la memoria antropológica que comprenda al territorio en su conjunto. Con esta memoria antropológica, la filosofía contradice el tipo de ser humano que el sistema hegemónico necesita promover como condición para su funcionamiento. El concepto de memoria antropológica es tomado de Fernet-Betancourt.

Las culturas selk'nam-haus, como las yámana y alacaluf,⁶ en Tierra del Fuego, se consideran como tradiciones que residen únicamente en los museos, invisibilizando las generaciones descendientes de dichas culturas. En la actualidad existen dos comunidades organizadas de descendientes de pueblos originarios de la región que trabajan activamente para reivindicar los derechos heredados de sus ancestros, así como para la transmisión de la cultura originaria. Se considera preponderante el rol que han desempeñado las mujeres originarias y mujeres descendientes en la transmisión ancestral de su cultura. Esto se observa desde la recuperación de los trabajos antropológicos de Ann Chapman⁷ con Angela Loij y Lola Kiepja, en la década de los sesenta y hasta la actualidad en el trayecto recorrido por Margarita Maldonado (2014), autora del libro *Entre dos mundos*, descendiente de cuarta generación del pueblo selk'nam.

Es importante rescatar especialmente el trabajo de Margarita Maldonado y sus experiencias, ya que ella misma representa la memoria antropológica de su cultura selk'nam. Memorias que han sido tapadas, ocultadas por la cultura occidental en esta inversión del tipo antropológico, que ha dominado este territorio y enviado a las culturas fueguinas a los museos locales y del mundo. Margarita enfrenta el desafío que representa para un ser humano desarrollarse como persona en el marco de una

6. Un estudio antropológico de cómo las regiones del fin del mundo fueron ocupadas por poblaciones humanas hace unos 10.000 puede encontrarse en Orquera, Piana, Fiore y Zangrando, (2012).

7. Se puede profundizar la lectura de los aspectos antropológicos de la vida cotidiana y espiritual de estos pueblos en Chapman (2002).

sociedad capitalista, consumista, patriarcal e individualista y confirma la vigencia de su cultura en la historicidad corporal de su propia experiencia. Así lo expresa:

A los 36 años tomé conciencia de mis raíces, de mi identidad; no fue fácil reconocerlo, pero mucho más duro resultó luchar para descubrir el real sentido en mi postura por fortalecer ese origen. Mi interés fue desde el primer momento lograr instalar a mis ancestros y a cada clan o comunidad en el lugar de honor que les corresponde por derecho adquirido y cumpliendo un designio propio de este lugar de la Madre Tierra. Pero una vez convencida del camino que debía seguir comprendí que la práctica como vehículo de difusión de esa herencia era lo más importante que podía ofrecer dentro de lo cotidiano de nuestras vidas. El objetivo de este trabajo es entregar elementos de la cultura milenaria de Karukinka, Tierra del Fuego, a través de los medios necesarios que hoy existen, de tal forma de reforzar mi identidad y la de muchas personas que han perdido su relación armónica con el cosmos natural al que pertenecemos desde tiempos inmemoriales. Mi trabajo es el resultado de un arduo y amplio trabajo de investigación, análisis y recopilación de información en libros, videos y narración oral de nuestra cultura incluyendo en ello a mi familia (Maldonado, 2010).

Y pone en práctica a través de su trabajo, el educar desde la memoria, lo que para ella significó activar diferentes tiempos biográficos que fueron marcando su propia vida y tuvo que aprender a leer estas biografías desde lo más profundo de su espiritualidad, lo que le permitió en primer lugar tomar conciencia de sus raíces, estudiarlas y ahora reproducirlas. Un vivo ejemplo de la lucha contra el analfabetismo biográfico y conceptual, que recupera los saberes situados que se generan justo como la manera de saber vivir y convivir en un espacio o lugar determinado, la lucha por lograr ese otro mundo posible que nos indica la memoria de los pueblos.

El filósofo Ramón Curivil Paillavil (2007), autor del libro *La fuerza de la religión de la tierra* en el que realiza un gran aporte a la comprensión intercultural en el campo etno-religioso, para entender parte de la discusión política y jurídica actual en territorios interétnicos. En estos

prevalece la cuestión de la lucha por el reconocimiento, en una sociedad chilena caracterizada por un modelo de desarrollo económico de tipo neoliberal, de creciente internacionalización de la agricultura y que conduce a la imposibilidad de continuar el modo habitual de una «economía de subsistencia» agrícola. Esto si bien descentra a las comunidades indígenas, no logra quebrar la resistencia de una religión de la tierra y la abre a nuevas perspectivas.

En el primer capítulo de su libro explica el significado de la nacionalidad mapuche y su vinculación con la tierra (*mapu*):

La tierra para los mapuches tiene un significado especial, dado que no es sólo el lugar físico donde se vive, sino que abarca también la dimensión inmaterial (*wenu mapu*). Esta manera de entender el mapu, tiene que ver con su «ser», llámese éste identidad o nacionalidad. Ser mapuche es ser del mapu, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del mapu y ser parte del mapu a la vez. Esta convicción ha dado origen a una forma distinta de ver la tierra. Ella tiene vida y da vida. Ella es como una madre (*ñuke mapu*) que tiene autoridad y poder sobre nosotros. Ella no exige respeto, merece nuestro respeto y reverencia. El mismo sentimiento tienen aquellos que han emigrado a los centros urbanos, para quienes un aspecto importante en su ser mapuche es su vinculación con la tierra, el territorio y la forma cómo comprenden el mundo y se ubican en él (Curivil Paillavil, 2007: 31).

Se asumen grandes cambios en la identidad mapuche desde que el Estado chileno se apropia de sus territorios, en 1880. Esta fue la principal forma de desarticular la gran comunidad mapuche, debido a que su «memoria histórica» y sus elementos culturales, como el lenguaje, los rituales, las tradiciones religiosas y la autoidentificación, ya no tienen la misma fuerza, por que carecen del «territorio», produciendo la pérdida del sentido de la nacionalidad mapuche (conciencia del pueblo). A pesar de esto, su reconocimiento con la tierra, como madre y el respeto que esta merece siguen formado parte de su «ser» que logra diferenciarlos de este sistema dominante que venimos señalando desde el principio. «Nuestro ser mapuche, afirma Curivil Paillavil, tiene que ver con una mentalidad, con una filosofía, con una forma de relacionarnos y com-

prender el mapu (la tierra) en su dimensión material e inmaterial», dado que el mapu es a la vez lugar donde se asienta la familia, se tiene el huerto y los animales y la producción necesaria para el sustento, y también es donde habitan los seres materiales e inmatriciales (*geh*), alejándose de este modo del concepto de *recurso natural*, el que es útil y necesario para sostener este sistema capitalista. Este mismo sistema que nos alienta a usarlo *racionalmente* para que las futuras generaciones puedan seguir haciendo uso de él... brega el discurso de desarrollo sustentable.

Mariela Tulián es profesora del ciclo inicial, integrante del pueblo comechingón en Córdoba, Argentina, y autora del libro *Zoncoipacha. Desde el corazón del territorio. El legado de Francisco Tulián* (2016). Presenta en este libro una investigación historiográfica donde reconstruye la historia reciente de su comunidad, a sabiendas de que es el primer paso para la recuperación posterior de su cultura, religión y cosmovisión ancestral, que fueron reducidas a su mínima expresión durante el proceso de conquista de sus territorios. Mariela pone en tela de juicio este mismo sistema capitalista, materialista, que a pesar de la terminal crisis social, económica, ética, política y ambiental, le cuesta comprender conceptos como «propiedad comunitaria» o «territorio». Ella entiende este último como un ser «vivo» con fragmentos ensamblados de las cuales los hombres y las mujeres formamos parte. En alguna sección del libro dice «el hombre occidental entiende el progreso como incremento del capital económico. Un originario aspira al crecimiento espiritual», y agrega: «a su realización plena como ser humano desde el punto de vista de la calidad de vida». También al igual que el pueblo mapuche aspiran a la reivindicación de sus territorios como principio de la «historia». Y como nota importante resalta la «necesidad de pasar del diálogo a la construcción de un proyecto conjunto, transformando el discurso en proyecto posible».

Estas palabras están en consonancia con lo expuesto por el Papa Francisco en *Laudato sí* (LS; Francisco, 2015). El Papa reclama prestar atención a las culturas locales a la hora de analizar cuestiones ambientales, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular. Hace falta incorporar la historia, la cultura y la arquitectura de un lugar, manteniendo su identidad original, ya que es la cultura espe-

cialmente en su sentido vivo, dinámico y participativo la que no puede excluirse a la hora de repensar la relación del ser humano con la naturaleza (LS: 143). La desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal. La imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas (LS: 145).

Por esta necesidad de un proyecto común, es prioritario que los pueblos originarios puedan tener acceso a la reconstrucción de su historia, porque no hay territorio sin historia y no hay cultura originaria sin territorio. Quiero en este sentido aprovechar este espacio para reproducir un pedido dirigido al Papa Francisco... Por primera vez en 500 años luego de la Conquista, tuvo lugar en San Marcos Sierras (Córdoba, Argentina) el 29 de noviembre de 2014 una instancia de diálogo entre representantes de los pueblos originarios y el Vaticano. De este encuentro surgió un pedido expreso al Papa Francisco, que Mariela Tulián lo reproduce en su libro:

La Conquista nos empobreció y los sistemas de los estados nos enseñaron una historia mal contada, los pueblos nos estamos fortaleciendo a partir de la reconstrucción de nuestra historia.

Sabemos que el Vaticano tiene en los Archivos una parte esencial de la historia de nuestros pueblos originarios.

Solicitamos que nos permitan el ingreso sin restricciones a los Archivos del Vaticano y los Archivos de Indias (2016: 187).

Conclusiones

Podemos académicamente fundamentar desde diferentes marcos teóricos las posturas que pretendemos sostener, y así profundizar uno u otro discurso sobre la temática ambiental, por ejemplo. Presentamos las limitantes de las disciplinas, y hasta de la interdisciplina llegando al diálogo de saberes. Vimos cómo la crítica al eurocentrismo ha dado lugar a otros modos de pensar que se abren al diálogo entre culturas, todas éstas propuestas académicas que sin su correspondiente *práctica* hacen imposible el cambio hacia una perspectiva que nos permita entender la

crisis ambiental y darle un vuelco. «Pasemos del diálogo al proyecto», pide Mariela Tulián en su libro.

Para cambiar el saber-hacer hay que además de intelectualizar, sentir y vivenciar. Esto mismo afirman las palabras del abogado Lucas Palladino, quien prologa el libro de Mariela Tulián, y dicen así:

En mis visitas al territorio histórico Tulián, me llevaron necesariamente no solo a intelectualizar la narrativa histórica y territorial sino a sentirlo y por ello vivenciarlo [...] caminando, encontrando sitios, hierbas, piedras, morteros, su interacción plena como en la recolección de la algarroba y sus múltiples usos e infusiones.

Es decir, hay que caminar el cambio de racionalidad, experimentarlo y vivir lo que estos pueblos pueden enseñarnos. Y además de invitarlos al diálogo, escucharlos y asegurarles su lugar en estos espacios académicos donde expresar su «sabiduría».

El acercamiento de las ciencias, sobre todo de las naturales, hacia la sabiduría de los pueblos originarios ha sido para alimentar aún más este sistema perverso, y así por ejemplo obtener insumos para la industria farmacéutica, descalificando otros saberes que no fueran de interés para la ciencia. Esta ciencia que es incapaz de «escuchar» y «ver» por fuera de su paradigma cientificista. Que esta vez el acercamiento sea de otro modo. Bajo un pedido, porque no solo debemos pedir disculpas, por esta ceguera provocada por la ciencia iluminada, sino que debemos pedir que nos enseñen a cuidar la tierra, a sentir la tierra. Tenemos que estar dispuestos y abiertos, asumiendo ignorancia para poder aprehender a ver y sentir de otro modo, a «estar inestable».

Para generar el cambio de actitud, es preciso sentir lo primero. Retomar los «rituales de la vida» («donde se encuentra el fondo del sentido», decía Raúl Betancourt en estas jornadas), que nos acercan a ese contacto íntimo con cada espiritualidad y que desde ahí surja el sentir. Ese sentir no puede razonarse. Otros expresaban en estas mismas jornadas: «hay modos de entender el mundo que no es sapiencial» forma parte del «ser» uno mismo y «ser» en comunidad cultural, natural, «ser» en unidad.

Referencias

- Canadell, Àngels (2009). «Pensar la tierra. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. El Lugar de la tierra en las culturas. Un diálogo de cosmología ante el desafío ecológico». *Verlag Mainz*, 29, 13-20.
- Chapman, Ann (2002). *Fin de un mundo. Los Selknam de Tierra del Fuego*. 2.ª ed. Santiago de Chile: Taller experimental Cuerpos Pintados. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0043450.pdf>.
- Contreras, Jenni y María Luisa Eschenhagen (2011). «Aportes epistemológicos para un pensamiento ambiental orgánico». *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, 6, 8151-165. Disponible en <http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/6/showToc>.
- Curivil Paillavil, Ramón Francisco (2007). *La fuerza de la religión de la Tierra*. Santiago de Chile: UCSH.
- de Sousa Santos, Boaventura. (2006). *Capítulo I. La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: Para una ecología de saberes*. Buenos Aires: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>.
- . (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. D.F. México: Clacso y Siglo XXI.
- . (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Universidad de la República y Ediciones Trilce.
- . (2011). «Epistemologías del Sur. Utopía y praxis latinoamericana». *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16 (54): 17-39.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . (2016). «Sentipensar con la tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur». *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (1): 11-32. Disponible en <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>

- Estermann, Josef (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2.^a ed. La Paz: ISEAT.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004) (ed.). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- . (2006). «La interculturalidad a prueba». *Concordia*, 43.
- . (2008). «Teoría y praxis de la filosofía intercultural». *Revista de Teología: SIWÔ*, 1: 9-42.
- . (2016). «Filosofía y espiritualidad en diálogo». *Concordia*, 68.
- Francisco (2015). *Carta Encíclica Laudato si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*, 24 de mayo de 2015). Disponible en <https://es.scribd.com/doc/269004468/Laudato-Si-ES>.
- García, Rolando (1994). «Interdisciplinariedad y sistemas complejos». En E. Leff (comp.). *Ciencias sociales y formación ambiental* (pp. 85-124). Barcelona: Gedisa.
- . (2000). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.
- Godoy, Pablo, Enzo Fasioli, Silvia Valiente y Alejandro Schweitzer (2013). «Valorización de la naturaleza y disputa por el territorio en la Provincia de Santa Cruz». *Revista de Estudios Regionales y Mercado de Trabajo*, 9: 145-167. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6300/pr.6300.pdf.
- Gudynas, Eduardo (2011). «Los derechos de la naturaleza en serio». En A. Acosta y E. Martínez (comp.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (pp. 239-286). Quito: Abya-Yala.
- Leff, Enrique (1994a). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México D.F: Siglo XXI.
- . (1994b) (Comp.). *Ciencias sociales y formación ambiental*. Barcelona: Gedisa.
- . (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. México D.F.: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.
- . (2004a). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. México D.F: Siglo XXI.
- . (2004b). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. (4^a Ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.

- . (2006). *Aventuras de la Epistemología Ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México D.F.: Siglo XXI.
- . (2010). Imaginarios sociales y sustentabilidad. *Cultura y representaciones sociales*, 5(9), 42-121.
- Maldonado, Margarita (2010, Feb 26). Cultura del pueblo Selk'nam- Tierra del Fuego, Abya Yala Pachamapu- América. [Comentario en un blog]. Recuperado de <http://margarita-maldonado.blogspot.com>.
- . (2014). *Entre dos mundos: Pasado y presente de los habitantes Selk'nam - Haus de Tierra del Fuego*. Ushuaia: Viento de hojas.
- Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. (M. Packman, Trans.). (8.ª reimpresión). Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1990).
- Orquera, Luis Abel, Ernesto Luis Piana, Danaé Fiore y Atilio Francisco Zangrando (2012). *Diez mil años de fuegos: arqueología y etnografía del fin del mundo*. Buenos Aires: Dunken.
- Pagano, Carlos María (2012). *Agua: derecho humano fundamental*. (Manuscrito no publicado). Salta: Argentina.Svampa, Maristella (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En: M. Lang & D. Mokrani (Eds). *Más allá del desarrollo* (pp. 185-218). Quito: Fundación Rosa Luxemburg & Abya-Yala.
- Tulián, M. (2016). Zoncoipacha. «Desde el corazón del Territorio». El Legado de Francisco Tulián. Buenos Aires: Ciccus.

Sobre la autora

Carla Narbaiza es Magíster en Geografía e Ingeniera en Recursos Naturales y Medio Ambiente. Investigador independiente. Su correo electrónico es carlanarbaiza@gmail.com

Universidad Católica de Temuco
ACTAS TEOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS
Actas teol. filos.

Revista fundada en 1995, editada por el Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, con el objetivo de divulgar la reflexión en torno al diálogo fe y cultura.

DIRECTOR

Tobaldo Zolezzi Cid

EDITOR

José Tomás Rodríguez

SITIO WEB

<http://portalrevistas.uct.cl/index.php/actasteologicas/index>

CORREO ELECTRÓNICO

edicionactasteologicas@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional



La edición de textos, el diseño editorial
y la conversión a formatos electrónicos de este artículo
estuvieron a cargo de Tipografía
(www.tipografica.cl).