



Estudios Avanzados

ISSN: 0718-5022

ISSN: 0718-5014

manuel.loyola@usach.cl

Universidad de Santiago de Chile

Chile

Vidal, Karla

El agua del kawésqar waés (territorio kawésqar) en la era del
Antropoceno como antesala en el derecho de ser nómada y cazador

Estudios Avanzados, núm. 34, 2021, Enero-Junio, pp. 57-67

Universidad de Santiago de Chile

Santiago, Chile

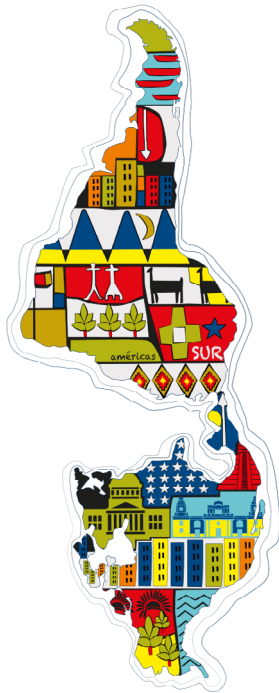
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=435570559006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



El agua del *kawésqar waés* (territorio kawésqar) en la era del Antropoceno como antesala en el derecho de ser nómada y cazador

*The Kawésqar Waés (Kawésqar Territory's) Water in the Anthropocene
Epoch as Precursor for the Right of Being Nomad and Hunter*

Karla Vidal

Karla Vidal

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

ORCID 0000-0001-6749-7144, karla.vidal@usach.cl

Recibido: 24/09/20 · Aceptado: 30/04/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

Abarcamos el territorio enmarcado en la cosmopolítica y cómo esta pone diferentes usos y ocupaciones territoriales en relación con la administración de la naturaleza en el Antropoceno junto a los derechos de pueblos indígenas en esa naturaleza. La naturaleza, comprendida como un bien de protección, emerge desde un mundo lleno donde las personas están demasiado cerca unas de otras; entonces, los espacios libres de la naturaleza deben ser administrados bajo leyes medioambientales modernas, como parques nacionales o áreas marinas protegidas. Empero ¿qué sucede cuando una comunidad indígena vive en aquellos territorios y debe seguir las reglas de legislación política y medioambiental? Los kawésqar de Puerto Edén (Patagonia Occidental) mantienen un patrimonio cultural de nomadismo y caza basada en la navegación por el *kawésqar waés*, el cual coexiste con Patagonia Occidental (territorio político) y el agua se vuelve un elemento de apoyo que permite la vida tradicional kawésqar junto con un colectivo no humano mayor dentro de un territorio cuya agua es una sola, sin divisiones. En este contexto, el derecho de ser nómada y cazador es analizado bajo la cosmopolítica donde el colectivo humanos/no humanos integran un cosmos donde la naturaleza no es una administración medioambiental.

Palabras clave: kawésqar waés, Patagonia Occidental, kawésqar, agua, Antropoceno.

Abstract

This article addresses the territory framed within the cosmopolitics and how this reflection places different territorial uses and occupancies in relation with management of nature in the Anthropocene, together with native people's rights on that nature. Nature, comprehended like goods for protecting, emerges from a full world where people are too close to each other, then, nature's free spaces must be managed under modern environmental laws like national parks or marine protected areas. Nevertheless, what happens when a native community lives in those protected territories and must follow the rules of a political and environmental legislation? The kawésqar natives from Puerto Edén (Western Patagonia) maintain a cultural heritage about nomadism and hunting based on navigation across *kawésqar waés*, which coexists with Western Patagonia (political territory) and water turns a support element that permit the kawésqar's traditional life together with a major non human collective inside a territory whose water is only one, without divisions. In this context, the right for being nomadic and hunter is analyzed in light of cosmopolitics where the human/non human collective integrates a cosmos where nature is not an environmental management.

Keywords: kawésqar waés, Western Patagonia, Kawésqar natives, water, Anthropocene.

Introducción

La discusión planteada en el presente artículo surge desde el concepto de mundo lleno, de Reichman (2005), como condición actual de los seres humanos, quienes están cada vez más cerca y juntos, donde la transformación de la naturaleza en medioambiente ha suprimido otros cosmos de co-presencia de lo humano/no humano.

La reflexión respecto del mundo lleno y otros cosmos toma a Patagonia Occidental como espacio de la lógica moderna de administración de la naturaleza transformándola en medioambiente y del *kawésqar waés* como un cosmos donde lo humano y no humano se hacen presentes como un colectivo en el mismo espacio donde reside Patagonia Occidental.

Patagonia Occidental refiere al territorio que corresponde a la Patagonia chilena en su totalidad, la cual abarca desde la Provincia de Palena por el norte (Región de Los Lagos) hasta isla Diego Ramírez, al sur de Tierra del Fuego, por el sur (Región de Magallanes). En el presente artículo, no obstante, se toma

solamente la parte comprendida entre el golfo de Penas y el estrecho de Magallanes, ya que es la zona ancestralmente habitada por el pueblo kawésqar desde antes de la llegada de los primeros expedicionarios a la zona a partir del siglo XVI. No obstante, evidencias arqueológicas de grupos canoeros con adaptación marina datan desde hace 6.200 AP en lo que corresponde a isla Englefield, localizada en seno Otway (noroeste de Punta Arenas, capital Región de Magallanes y la Antártica Chilena).

La comunidad kawésqar de Puerto Edén, localizada en la Patagonia Occidental, que administrativamente corresponde a la Región de Magallanes y la Antártica Chilena, existe como entidad con personalidad jurídica desde 1996 tras su organización de acuerdo con la Ley N° 19.253 de 1993. Sus integrantes descenden del grupo cultural kawésqar mayor que habitó entre el golfo de Penas y el estrecho de Magallanes.

La Naturaleza de un mundo lleno en la era del Antropoceno

El mundo lleno en el que hoy vive la humanidad se produjo por haber vivido en un mundo vacío, el cual ha ido llenando junto a sus demandas colectivas las que, por cierto, han superado la capacidad regenerativa de la Tierra (Riechmann, 2005). La principal consecuencia del mundo lleno es que los seres humanos han entrado en una estrecha interdependencia donde cualquier decisión o acto de un individuo, colectividad o nación, tendrá consecuencias para los otros en el largo o mediano plazo, así como también el ponerse de acuerdo exigirá aumentar la calidad y cantidad de la cooperación (Riechmann, 2005).

Otra consecuencia del mundo lleno es el cuestionamiento de los modos de producción, que llevan a Riechmann a introducir el principio de ecoeficiencia como reflexión de la Revolución Industrial y su gran salto en la productividad humana, la cual se dio ecológicamente en un mundo vacío, donde los recursos naturales eran bienes libres. Mas dicha situación cambia en el mundo lleno donde la naturaleza frente al trabajo se ha transformado en el bien más escaso —pues no es reproducible—, siendo necesario invertir en la protección y restauración de la misma.

El mundo lleno para Reichmann descansa en la filosofía de la teoría liberal de John Locke que permitió un proceso de llenado del espacio terrestre justificado en el concepto de propiedad, a partir de la cual la

apropiación es válida cuando existe la cosa en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para todos. No obstante, para el autor este principio era posible en el mundo vacío en que vivió Locke, no así en el mundo lleno actual.

En este sentido, el mundo lleno deviene del pensamiento occidental ligado fuertemente al proceso de colonización, y posteriormente colonialismo, el que trajo consigo el capitalismo basado en el trabajo pagado que prioriza el crecimiento en ganancias monetarias, desembocando en un proceso de industrialización basado en el carbón (motor del cambio climático antropogénico) y en una masiva deforestación producto de la agricultura industrial y las tecnologías petroquímicas que queman combustible fósil (Whyte, 2017). De este modo, la Naturaleza se fue afectando a tal punto que ya en el siglo XX desemboca la denominada crisis ambiental, gases efecto invernadero, calentamiento global, cambio climático, y a partir del año 2000, Antropoceno. Por tanto, para Whyte, es el pensamiento occidental colonialista el que ha provocado el deterioro de la Naturaleza.

Los grupos indígenas, dentro de este mundo lleno, se vieron enfrentados al deterioro de los cambios medioambientales, al modificarse ciclos hidrológicos, transformación del paisaje en granjas e infraestructura en general, destruyéndose así los ecosistemas, de modo

tal que rápidamente llegaron a ser vulnerables a daños en salud y erosión cultural en general, incluyendo los desplazamientos forzados (Whyte, 2017). En este contexto, el autor menciona que los indígenas perciben el cambio climático como una intensificación de cambios medioambientales colono-inducidos, de forma tal que el cambio climático antropogénico es una repetición intensificada del cambio medioambiental provocado por el colonialismo sobre las poblaciones indígenas, por lo que han tenido que ir adaptándose con dificultad ante esta situación (Whyte, 2017).

Con la posición de Whyte se plantea la reflexión en torno a cuestionarse o sentar la crisis ambiental actual no en la humanidad completa, si más bien en esa parte de la humanidad que, producto de una racionalidad moderna y colonialista, produjo el deterioro de la Naturaleza. Por el contrario, Jair apela al corte del ciclo natural del planeta por la aparición del *Homo habilis* (2,1 a 1,5 millones de años) y el desarrollo de la técnica (como fabricación más que el uso de herramientas), con lo cual da un paso adelante en relación a sus antecesores, en un marco de la evolución entendido por el autor como un proceso físico, biológico y social (Jair, 2011). Dicha técnica transforma la relación hombre-naturaleza cortando flujos energéticos que se pueden observar en tres dimensiones: incremento poblacional, concentración poblacional y dominio de la Naturaleza.

Jair reconoce que la intervención que hace el ser humano a nivel físico, biológico y social, en el proceso evolutivo, es profunda, debido a dos tipos de técnicas: técnicas de intervención sobre los seres vivos (agricultura) y técnicas de intervención sobre materiales y objetos inertes, tanto orgánicos como inorgánicos. En este punto concuerda con Whyte en señalar que

hay una intensificación desde el fin de la Edad Media europea de esas técnicas, cuyas consecuencias han sido el incremento demográfico que expande al hombre sobre el planeta, paso del mundo comunitario al mundo capitalista individual que desarrolla biotécnica (desarrollo de la agricultura), físico-técnica (desarrollo manufacturero) y desarrollo de fuentes energéticas fósiles. La intervención humana profunda se traduce, por su parte, en tres tipos: sobre el entorno físico (gran minería), sobre el entorno biológico (expansión e intensificación de la agricultura) y sobre el entorno social (paso de una sociedad comunitaria del medioevo a una jerarquizada, de acuerdo con la propiedad privada y la acumulación).

De esta manera, la actividad humana en sí no sería la que provoca las debacles ambientales, sino que es la actividad humana que proviene de la Revolución Industrial. Ya que, por el contrario, actividades humanas de otros grupos sociales y culturales, como los grupos indígenas, no provocan deterioro, más bien protegen el entorno ambiental al mismo tiempo que habitan en él, a diferencia de la lógica moderna occidental que solo habita y cuando aparece el deterioro del entorno hace uso de esa misma lógica moderna para administrar el deterioro. Tal administración tiene sus orígenes en el ámbito de la ciencia y tecnología desde donde se da cuenta de cómo es la Naturaleza, institucionalizándola mediante los denominados estudios de impacto ambiental que buscan la condición natural (saludable y deseable) en vez de la naturaleza (Yearly, 2008). Esta institucionalización, producto de la congregación y expansión humana, ha dado auge a la Naturaleza como un bien escaso que de no aplicarle alguna medida de salvataje terminará por sucumbir, y con ella, la humanidad.

Patagonia Occidental como naturaleza administrada del mundo lleno antropocénico

Una breve historia del origen consensuado de la palabra Patagonia se atribuye al propio Hernando de Magallanes. Una versión está ligada a los aónikenk (tehuelches), localizados en Argentina, a los que Magallanes nombró como “Pathoagón”, nombre de un gigante que es personaje de la novela de caballería Primaleón. Otra versión alude a que Magallanes ocupó el término “Pata Gua” (pata grande) para referirse a los aónikenk. Cualquiera de los dos casos, Patagonia es Patagonia por lo que observaron e identificaron los exploradores europeos: lugar de personas grandes.

Respecto a la denominación occidental, se corresponde por estar ubicada esta parte de Patagonia en Chile, es decir, al occidente de la cordillera de Los Andes, mientras que Argentina está al oriente. De esta forma, Patagonia Occidental es producto de la división de dos Estados conformados durante las dos primeras décadas del siglo XIX donde a la cordillera se entendió como el límite entre ambos, y con ello, a Patagonia como un lugar dividido por una cordillera. El Tratado de Límites de 1881 fija la división entre Argentina y Chile.

En el presente, Patagonia Occidental constituye tres regiones: parte de la de Los Lagos, la de Aysén y la de Magallanes-Antártica Chilena, donde las dos últimas destacan por ser el área donde los kawésqar de la comunidad indígena de Puerto Edén han habitado. En este contexto de administración política de Patagonia Occidental, la administración de su Naturaleza en las dos regiones donde ancestralmente habita el pueblo kawésqar está bajo la tutela de la Corporación Nacional Forestal (Conaf), a cuyo cargo está el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Estado (Senaspe), cuyo propósito es proteger la riqueza natural del país. El Senaspe, para llevar a cabo su labor de protección, cuenta con tres tipos de unidades: parque nacional, reserva nacional y monumento natural.

En 1932 se crea la Reserva Nacional de Magallanes (a siete kilómetros al oeste de la ciudad de Punta Arenas) bajo Decreto Supremo N°1093 del 13 de febrero. En 1938 y bajo Decreto Supremo N°2612 del 28 de octubre se crea en Aysén la Reserva Nacional Las Guaitecas (hacia el norte de Puerto Edén). Destaca dentro de esta administración del Senaspe, el Parque Nacional Bernardo O'Higgins (PNBO), creado mediante Decreto Supremo N°264 del 22 de julio de 1969 con una superficie de 1.761.000 ha. Esta superficie fue modificada por el Decreto Supremo N°35 del 24 de abril de 1985, el Decreto Supremo N°392 del 14 de junio de 1989 y el Decreto Supremo N°293, que en su conjunto aumentan la superficie del PNBO a las actuales 3.525.901 ha (CEQUA, 2011).

El PNBO es el parque nacional más extenso de Chile. Posee la característica particular de estar ubicado en dos regiones (Aysén y Magallanes) y dentro de su territorio existe población indígena kawésqar y descendientes chilotos de ancestría mapuche-huilliche, todos localizados en Puerto Edén. El área de Puerto Edén tuvo que ser desafectada para permitir el asentamiento humano legal de la actual comunidad indígena kawésqar y los descendientes de chilotos mapuche-huilliches.

En 1991 se crean en Chile las Áreas Marinas Protegidas (AMP), definidas como áreas delimitadas y definidas geográficamente, cuya administración y regulación permite alcanzar objetivos específicos de conservación y/o preservación. Las AMP se dividen en parques marinos, reservas marinas, santuarios y las áreas marinas y costera protegidas de múltiples usos (AMCP-MU) que pueden tener porciones de tierra, siendo todas ellas decretadas por el Ministerio de Medio Ambiente. En las dos primeras, es la Subsecretaría de Pesca y Acuicultura la encargada de proveer los antecedentes para su destinación, quedando la tuición en manos del Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura.

Los santuarios de la naturaleza son tutelados por el Consejo de Monumentos Nacionales.

En la Región de Aysén, respecto al área de influencia de la comunidad kawésqar, está el AMCP-MU de Patipalena-Añihue (2014), de Tortel (2018) y el Santuario Estero de Quitralko. En la Región de Magallanes el PNBO es la única zona protegida en el área de influencia de la comunidad kawésqar de Puerto Edén, aunque otras áreas existentes corresponden a las AMCP-MU de Francisco Coloane (2003), de Seno Almirantazgo (2017), los parques nacionales Alberto de Agostini, Yendegai, Karukinka y el parque marino Cabo de Hornos (2017).

En la sociedad civil, destaca el grupo Conservación Patagónica y el Grupo Patagonia Mar y Tierra. El primero pertenece a Kristine McDivitt Tompkins¹ y tiene por objetivo el proteger áreas silvestres, tierras agrestes y los ecosistemas de la Patagonia, por lo que ha centrado su trabajo en la creación de nuevos parques tanto en Chile como Argentina. Esta organización se crea en el año 2000 como una fundación sin fines de lucro con domicilio en California, Estados Unidos.

El Grupo Patagonia Mar y Tierra surge como una plataforma constituida por ocho organizaciones: Centro Ballena Azul, Tompkins Conservation, Aumen, WWF Chile, The Pew Charitable Trusts y las fundaciones Omora, Melimoyu y Terram. El objetivo principal es convertir a la zona comprendida entre Palena e isla Diego Ramírez (entre las regiones de Los Lagos, Aysén y Magallanes) en un ejemplo internacional de conservación y uso sustentable de los ecosistemas terrestres, acuáticos y marinos, considerando que se trata de una de las áreas más extensas del mundo de bosques templado lluvioso y subantárticos, sistemas estuarinos (bajo influencia de las mareas), humedales y glaciares. Además, existe una extraordinaria biodiversidad que incluye desde la ballena azul hasta musgos únicos con las aguas y lluvias más limpias del planeta, patrimonio natural resguardado y diversidad de culturas originarias (Triana, 2017).

Patagonia Occidental como administración de territorio indígena se divide en Áreas de Desarrollo Indígenas (ADI) y Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios (ECMPO). En el caso de una ADI, regulada por la Ley Indígena N°19.253, corresponde a espacios territoriales determinados en los cuales los

¹ Empresaria y conservacionista estadounidense, esposa de Douglas Tompkins, quien desde 1991 comenzó a adquirir tierras en sectores de la Patagonia Occidental de la Región de Aysén para crear el Parque Pumalín. Tompkins fundó la Foundation for Deep Ecology en 1990 y murió en Chile el 8 de diciembre de 2015 por hipotermia tras accidentarse en kayak.

órganos de la administración del Estado deben focalizar su acción para el mejoramiento de la calidad de vida de las personas de origen indígena que habitan dichos territorios. Una ADI involucra los siguientes criterios: espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas, alta densidad de población indígena, existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas, homogeneidad ecológica y dependencia de recursos naturales para el equilibrio de estos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna.

Los ECMPO son espacios marinos delimitados cuya administración es entregada a comunidades o asociaciones indígenas que han ejercido un uso consuetudinario de dicho espacio y constatado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). La delimitación está marcada por la superficie que asegure el ejercicio del uso tradicionalmente realizado

y su administración estará a cargo de la asociación o comunidad a la cual se le aprobó el plan de administración. La duración de la administración de un espacio costero es de carácter indefinida, a menos que se efectúen incumplimientos o infracciones.

En el área bajo análisis existe solamente el ADI de Cabo de Hornos perteneciente a la comunidad indígena yagán y en la actualidad la comunidad kawésqar de Puerto Edén está en vías de constituir su ADI, que irá entre la parte norte del Golfo de Penas y la isla Diego de Almagro por el sur. Esta delimitación está en relación con la Declaración de Jetárkte que realizó la comunidad, la cual indica los límites del territorio ancestral reconocido por la comunidad (Comunidad Kawésqar Residente de Puerto Edén, 2013). En cuanto a los ECMPO, existen cinco en Aysén y uno en Magallanes.

Kawesqar-wæs como cosmograma hídrico

La administración de Patagonia Occidental como Naturaleza la ha transformado en un espacio geográfico de lógica moderna, en un medioambiente dividido en parques, reservas, monumentos, santuarios, áreas protegidas terrestres y marinas. Dichos espacios, como manera de disponer la Naturaleza, responden a la técnica de la conservación biológica que traduce lo que está dentro de ella en especies objetivos, tipología de flora y fauna cuyos términos son del lenguaje oficial y corresponden a datos, estadísticas o tendencias que dan cuenta de la necesidad de protegerla.

De manera similar, los territorios indígenas también son organizados bajo una lógica moderna de administración del Estado donde una ADI o ECMPO responden a un lenguaje de propiedad y control bajo criterios de administración que quedan bajo la tutela del Estado.

Considerando la importancia de protección del medioambiente bajo las condiciones actuales del mundo lleno, que han hecho de la Naturaleza un espacio escaso y susceptible de ser protegido producto del deterioro ocasionado por dicho mundo, cabe preguntarse ¿qué otras naturalezas son posibles en Patagonia Occidental? A la luz de la crítica de Bruno Latour a Ulrich Beck sobre su ensayo “The Truth of Others”, y su propuesta de paz, por ser etnocéntrica, europea de pacificación y fundamentalista, Latour señala que para Beck las guerras proliferan porque las culturas humanas tienen y defienden diferentes puntos de vista sobre un mismo mundo, asumiendo que los asuntos de paz y de guerra

comprometen solamente a humanos, todos dotados de la misma psicología, conociendo todos una lengua traducible a otra, y teniendo cada humano representaciones que solamente son contradictorias (Latour, 2004).

El problema que ve Latour es que para Beck la Naturaleza, el mundo, el cosmos, están simplemente ahí y los humanos, al compartir ciertas características básicas, en el fondo poseen una misma visión del mundo. En la actualidad el problema con este intento del cosmopolitismo es que ha depositado una total confianza en la capacidad de la razón y de la ciencia para conocer “el” cosmos, pero este “un” cosmos (mononaturalismo) está desapareciendo, de modo que resulta imposible heredar la bella idea del cosmopolitismo, pues carecemos justamente de aquello que nuestros ancestros tenían: un cosmos. En este punto, Latour plantea la reflexión desde la cosmopolítica de Isabelle Stengers,² utilizando la palabra *cosmos* para hacer ingresar a la política no solamente el club exclusivo de lo humano sino que una cosmoética que vaya más allá de una concepción antropocéntrica que solo considera a los seres humanos como sujetos de derecho, donde se ponga el acento en los modos de coexistencia que pueden ser posibles, sin jerarquías, entre seres humanos y entidades no-humanas, quienes estarían ensamblados entre sí (Contreras, 2010). Entonces, esta se propone como un camino hacia la construcción de otras alternativas de política que considere las

2 Acuña el concepto en *Cosmopolitiques. Vol. 1, La guerre des sciences*. París, La Découverte y Les Émpecheurs de penser en rond, publicado en 1996.

resistencias de lo no-humano en conjunto con lo humano, dando un paso hacia adelante en la creación de una totalidad-pluralidad, siempre inacabada, superando la oposición sociedad-naturaleza.

El fundamentalismo que Latour ve en la propuesta de Beck es que en Occidente (el antiguo Occidente recalca el autor) a través del naturalismo se monta una ideología contra toda fabricación (los naturalizadores de Occidente apelan a esa Naturaleza allá afuera, no construida ni negociable). Este naturalismo fue usado por el Occidente moderno para educar, pacificar y sermonear a la humanidad diciendo que todos vivimos bajo las mismas leyes biológicas y físicas, y tenemos la misma hechura biológica, social y psicológica fundamental. Por tanto, es el resto del mundo el que no ha entendido porque es prisionero de sus puntos de vista superficiales, que no son más que representaciones de la realidad a la que los occidentales tienen acceso privilegiado a través de la ciencia, y esta, por su parte, ya no es propiedad occidental, porque le pertenece universalmente al género humano y está aquí para ser compartida; y quien la tome será, por ende, como los occidentales.

La interpelación de la cosmopolítica al cosmopolitismo es sobre ese naturalismo occidental que piensa a la Naturaleza; lo invita a observar diversas naturalezas y a vincular, en un único colectivo a humanos y no-humanos, preocupándose tanto de la igualdad entre personas como del mundo natural en interconexión con el social (Contreras, 2010). Esta nueva concepción cuestiona los fundamentos antropocéntricos que han dominado las ciencias sociales, develando la colonialidad del poder y el saber. La cosmopolítica vendría a hacer partícipe a los otros cosmos de humanos y no-humanos, con el propósito de superar el naturalismo occidental pacificador y fundamentalista.

Blaser cuestiona la cosmopolítica Stenger-Latour a partir de la articulación de la idea de política bajo el término de cosmos, el cual está constituido por mundos divergentes cuyas articulaciones podrían desarrollar cosmos conectados que tratan a la política de dos maneras: por un lado, interrumpe su universalidad, y por otro, obliga a la política a explorar la posibilidad de esos mundos divergentes a ser articulados para llegar a un mundo común (Blaser, 2016). De este modo, la cosmopolítica sigue orientada a la composición de un mundo común, lo que limita su capacidad para direccionar los conflictos.

Blaser trabajó con la comunidad inuit de la zona de Labrador, Canadá, para resolver dos conflictos: prohibición de la caza del caribú (reno) y el Lower Churchill Project, central hidroeléctrica de seis billones de dólares canadienses en extensas tierras reclamadas por los

inuit de Labrador. El autor detalla las diferencias de ambos conflictos siendo el de la prohibición de la caza del caribú el más perjudicial, ya que no fue tomada en cuenta la conexión espiritual de los inuit con el *ati'ku* (caribú), es decir, no tuvo traducción en lo que los eurocanadienses reconocían como cuidado del caribú. En el caso del proyecto hidroeléctrico, el caribú fue compuesto sin dejar de atender el *ati'ku*, es decir, tuvo traducción, y la diferencia se debió a que había más partes interesadas en el proyecto hidroeléctrico como grupos conservacionistas que tomaron la condición espiritual del *ati'ku* como elemento a considerar para rechazar dicho proyecto, los mismos que en el control de la caza estuvieron contra los inuit y no tomaron en cuenta la conexión espiritual entre inuit y *ati'ku*.

A partir de este trabajo, Blaser reflexiona respecto a la cosmopolítica y toma de Eduardo Viveiros de Castro la idea de traducción como un proceso de equivocaciones controladas, aludiendo con ello a que su premisa contraintuitiva es precisamente el hecho que la traducción entre dos términos diferentes es precisamente esa diferencia. Esta idea es contraria a la traducción que busca equivalencia entre dos términos mediante la existencia común de un referente o que una buena traducción es crear un referente común. Y, en ambos casos, se asume que lo que se conecta y hace posible la traducción entre los términos es una base común. A diferencia de esto, el autor propone buscar un set de acciones homónimas que direccionaran diferentes cosas simultáneamente; en el caso práctico de los inuit se tradujo en promover un protocolo de *nataun* (caza en inuit) que cuidara el *ati'ku* y que significó una cacería de menos individuos (lo que cuida al caribú), de modo que ni los inuit ni los administradores de vida salvaje se subordinaban unos a otros. Blaser concluye que esta traducción de cuidado del *ati'ku*/caribú reforzó tanto al uno como al otro.

En este marco de cosmopolítica con traducción desde la diferencia es donde el *kawésqar wás* se le articula como un cosmograma que delinea lógicas distintas de relacionarse de un grupo humano, como la comunidad kawésqar de Puerto Edén, con su territorio, y cómo esas lógicas articuladas hacen presente al agua, los cerros, los bosques, los mamíferos marinos, terrestres, peces, mariscos y aves como parte de un colectivo donde están junto a los humanos de dicha comunidad. En términos de la traducción de la diferencia, este cosmograma no es otra manera de comprender o estar en la Naturaleza, es otro espacio paralelo que no sigue las lógicas modernas de administración de esta y que debe organizarla como un bien escaso.

En este sentido ¿qué cosmograma podría delinear el *kawésqar wás*? Implica cuestionarse no tan solo por

cómo la comunidad kawésqar de Puerto Edén, que habita en lo que se llama Patagonia Occidental, articula un cosmograma sobre ese espacio, sino además cómo todo el resto de lo no-humano forman colectivo con esta comunidad indígena dentro del mismo.

La comunidad kawésqar de Puerto Edén, y en general las comunidades kawésqar de la Región de Magallanes, guardan un acervo cultural que vive en la oralidad de sus integrantes, en unos(as) más que en otros(as). Respecto a este pueblo indígena las investigaciones más importantes corresponden a las realizadas por el sacerdote de la Congregación del Verbo Divino Martín Gusinde³ y el arqueólogo francés Joseph Empereire.⁴

En la actualidad el libro *Relatos de Viaje Kawésqar. Nómadas Canoeros de la Patagonia Occidental* de 2013 corresponde al resultado de la investigación Fondecyt5 N° 1085204 (2008-9), “El relato de viaje en la literatura oral kawésqar”, de 2008, escrito por Óscar Aguilera (lingüista que ha dedicado toda su carrera investigativa a trabajar con la comunidad kawésqar de Puerto Edén desde 1975) y José Tonko (antropólogo, integrante kawésqar de la comunidad de Puerto Edén). El libro es una de las investigaciones actuales más completas respecto a la caracterización cultural de los kawésqar, basado en los testimonios de dos integrantes de la comunidad kawésqar de Puerto Edén.

Los actuales integrantes de la comunidad kawésqar, que dan cuenta de los viajes y cuentos a través de su relato oral, se desplazan dentro de Patagonia Occidental (en la actualidad un poco menos frecuente que hasta la década de los ochenta) entre el faro San Pedro por el norte (sur golfo de Penas) hasta isla Madre de Dios por el sur (a un día de navegación desde Puerto Natales, ciudad a 90 kilómetros al norte de Punta Arenas). No obstante, vivencias de viajes se señalan desde la parte norte del golfo de Penas hasta la isla Diego de Almagro.

Los viajes relatados son itinerarios que transcurren entre *jáutok* (zona de los canales interiores) y *málte* (mar exterior), donde existe una planificación general y por tramos, siendo el primer paso el establecimiento del lugar por alcanzar que puede ser una isla, canal, u

otro; mientras que el segundo paso es la división por tramos, separando el territorio por tipo de caza que se desea realizar, teniendo en cuenta que la llegada al lugar puede implicar quedarse más tiempo para realizar la caza de manera relajada (Aguilera y Tonko, 2013).

El agua en este cuadro de itinerarios de viajes se transforma en el soporte que permite la travesía del navegar. El agua, por tanto, es continua, no está cortada, configura un nomadismo canoero que lleva a un uso y ocupación particular del espacio geográfico de canales y archipiélagos. El uso entendido como lugares de localización de recursos de subsistencia dentro del territorio y la ocupación como lugares de habitabilidad, control, conocimiento o nombramiento dentro del territorio (Tobias, 2007) se despliegan, en el caso kawésqar, en el mismo tiempo y espacio. La caza, la recolección, la alimentación, la fabricación de herramientas, las conversaciones, la maternidad, la muerte, la vida social en su totalidad sucedía a la misma vez; ahí en el lugar está el át (choza), la vida social transcurre en el mismo espacio y tiempo, a diferencia de los inuit que viven en un lugar y van a otro a obtener recursos.

Esta conjunción del tiempo y espacio deviene del agua que obliga a navegar, y con ello, se hizo posible la existencia del *kájef* (canoa)/chalupa,⁶ que a su vez, requirió del conocimiento de los vientos. Leer los vientos es fundamental para la navegación, la cual puede pasar de buena a un desastre, si el *kájef*/chalupa es arremetido por un oleaje la vida corre peligro ya que puede zozobrar, muriendo de esta manera kawésqar en la mitad de un canal, en plena navegación. El *kájef*/chalupa va por el agua, costea; el grupo va tras los recursos alimenticios que se obtienen por la caza y recolección, pero también se deben llevar las herramientas, los instrumentos necesarios para la caza y recolección, así como también para llevar la vida nómada canoera. Todo lo necesario para habitar el *kawésqar wæs* debe ser pensado, fabricado y usado en virtud de ser transportable en el *kájef*/chalupa, como la vestimenta, el armazón del át (choza), alimentos recolectados y el fuego, pues es requisito el manejo del fuego. La estadía en tierra era para cazar y recolectar, porque luego había que seguir navegando. Se vive más sobre el *kájef*/chalupa que en tierra, tanto así, que no hay fijación al cielo, no existe en el acervo cultural kawésqar costumbres respecto a los solsticios y equinoccios. La navegación es

3 *Los indios de Tierra del Fuego*, tomo III, volumen I y II de 1974 (primera edición), investigación realizada con kawésqar situados en Península Muñoz Gamero (poco más al norte de Punta Arenas) entre 1923 y 1924.

4 *Los nómades del mar* de 1958 (primera edición), investigación realizada con los kawésqar de Puerto Edén entre 1946 y 1947.

5 Fondo Nacional de Desarrollo Científico administrado por la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología, dependiente del Ministerio de Educación de Chile al 2018. A partir de 2018 se crea el Ministerio de Ciencia y Tecnología, transformándose la comisión mencionada en la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo como dependiente del nuevo ministerio.

6 La canoa es el medio de transporte ancestral, reemplazado con el avance del siglo XX por la chalupa, bote típico de los chilotos (habitantes de Chiloé, isla ubicada en la Región de Los Lagos), la cual por su forma más aerodinámica ofrece mejor desplazamiento por las aguas.

por el agua. Más importante es saber cuándo es posible salir porque ella lo permite, más importante es observar los puntos clave para desembarcar, estar, cazar y volver a navegar.

La vida en estos términos es a través del agua, así como también la muerte, la cual es recurrente estando arriba del *kájeff/chalupa*, navegando. La práctica mortuoria responde a esta navegación nómada; los cuerpos se dejaban en lugares como cuevas, tapados con cueros de lobos cuando se podía. Uno de los últimos entierros practicados de esta forma remonta hacia la década de 1980, del padre de Francisco Arroyo, este último actual integrante de la comunidad kawésqar de Puerto Edén. Los lugares donde quedan los muertos se transforman en tabú, así como muchos otros, por ejemplo, los glaciares.

El tabú y no la sacralidad es característico del pueblo kawésqar. Por sobre tener una vida sagrada mantienen lugares tabúes que imponen comportamientos como el no mirarlos, pasarlos rápidamente, no comer o comer ciertos alimentos estando en ellos. Con cualquier rompimiento del tabú se corre el riesgo de zozobrar en medio de los canales o tener un mal pasar estando en tierra. Reflexionar el tabú dentro de una vida nómada canoera conducida por el agua adquiere sentido si se piensa en que el nomadismo de los kawésqar dentro del *kawésqar waés* no era regular, donde regresar a un mismo lugar podría tardar más tiempo de lo que fue la vez anterior, o menos tiempo. En este contexto, una vida sagrada implica ritos regulares en lugares específicos y el tabú se realiza cada vez que se pasa por un lugar, independiente del tiempo transcurrido en volver a él. Así, es una mejor práctica social en medio de una vida nómada canoera en comparación a lugares o hábitos sagrados que demandan una regularidad temporal en su ejercicio.

En este transcurso del viaje se traspasa el conocimiento a los niños y jóvenes a medida que la navegación sucede, siendo parte de los conocimientos transmitidos la información climática, topografía, toponímica, factibilidad de proveerse de ciertos tipos de animales y mariscos (Aguilera y Tonko, 2013). Uno de estos conocimientos son los cuentos, los cuales cumplen características particulares de narración y ocurrencia; son contados esperando que quien narre lo haga desde su propia versión sin cambiar el fondo del relato, por lo que lo medular es la manera de presentar el relato, lo que incluso puede transformar cada versión según quien lo haga (Aguilera y Tonko, 2013). En este sentido, la persona que cuenta es dueña de su discurso, de manera que en el ámbito más general es responsable de sus dichos, y de manera específica lo es del cuento, pues cuida de que no se cuestione la veracidad de este

(Aguilera y Tonko, 2013). La persona narradora deja, por tanto, siempre claro que lo que está contando proviene de tiempos pasados o que lo contó otra persona y que, a veces, lo recibió de otra (Aguilera y Tonko, 2013). Los cuentos son localizados y los eventos que ocurren en ellos suceden en lugares específicos del territorio kawésqar, por lo que lo narrado en el cuento se vincula a un sitio real, dándole legitimidad, así como también indica la procedencia del subgrupo kawésqar al que pertenece el cuento. Los subgrupos son cuatro y de norte a sur corresponden a *sélam*, *kéewite*, *kelélkčes* y los *tawókser*, teniendo cada uno de ellos su propio repertorio de cuentos y mitos (Aguilera y Tonko, 2013). Los cuentos hasta el momento contados, transcritos y publicados son relatos sobre animales que accionan en perjuicio o beneficio de los kawésqar, o sus errores causan su propia muerte, así como también cuentos cosmogónicos (creación del sol) y sobre comportamiento de personas que también accionan en perjuicio o beneficio de los kawésqar (Aguilera y Tonko, 2017; Aguilera y Tonko, 2009).

Cada uno de los cuentos, al requerir ser relatados en cada uno de los lugares a los que pertenecen, suponen una co-presencia tanto de los seres partícipes de estas narraciones como de los kawésqar que los relatan. De este modo, los seres y sus acontecimientos no ocurren de manera distante en relación con los relatables sino que ellos, como los propios narradores, se dependen mutuamente. El cuento de *atqásap* (ratón) relata la historia de encuentro entre *atqásap* y navegantes kawésqar, donde *atqásap* observa desde el cerro a los kawésqar que llegan en canoa en la ruta de su viaje y se produce el desembarque, momento en que *atqásap* alistado, espera el momento en que los kawésqar vayan tras del lobo que él mismo dejó envuelto para, cuando eso ocurra, bajar corriendo y entra a la canoa, subir por los cuerpos de quienes están ahí y obtener los erizos cocidos para comerlos (Aguilera y Tonko, 2009). Y por el otro, y paralelamente, los kawésqar obtienen el lobo como en esta especie de intercambio entre *atqásap* y lo que está en la canoa, los erizos.

La co-presencia de *atqásap* en el espacio de desplazamiento de los kawésqar, y estos a su vez, presentes en el espacio de *atqásap* para obtener lobo, invita a reflexionar respecto al entender la navegación y el asentamiento en cada lugar, por parte de los kawésqar, como una articulación entre la presencia de *atqásap* como promotora y resultado del avance del viaje, que a su vez es también promotor y resultado de las acciones de *atqásap*. Esta co-presencia plantea, por tanto, un cosmograma donde no hay Naturaleza sino el *kawésqar waés*, donde los kawésqar navegantes son posibles porque *atqásap*, al estar presente, acciona sobre ellos,

lo que permite que el viaje no quede a la deriva en los canales interiores porque los kawésqar, para saber y contar sobre el cuento, deben llegar a ese lugar y no a otro. Por tanto, en el viaje de los kawésqar el espacio que emerge en la oralidad de los cuentos es uno reactualizado, sin división ni especies, donde está presente *atqásap*, el *káyef*/, los alimentos, las herramientas e instrumentos necesarios para la navegación, los kawésqar y el agua continua del *kawésqar wæs*.

Con el avance de las décadas en el siglo XX, los viajes y caza toman un cariz ya no solo como medio de subsistencia sino que también los kawésqar comienzan a tener contacto con la Armada, que va tomando posesión y control de Patagonia Occidental para controlar el tráfico marino, y con los loberos de Chiloé, debido a la ayuda que para ellos significaba contar con el conocimiento de los kawésqar (Aguilera y Tonko, 2013). Este contacto fue cambiando el motivo de la caza, que pasó de ser un medio para obtener alimentos y especies de consumo secundario a una forma de trueque donde intercambiaban sus productos por otros que fueran requeridos por los kawésqar (Aguilera y Tonko, 2013).

En el momento actual la administración política y ambiental de Patagonia Occidental cabe en dos regiones, parques nacionales, áreas terrestres y marinas protegidas, control de los recursos de manera externa por parte de Servicio Nacional de Pesca (Sernapesca) y control sobre la navegación por parte de la Armada de Chile. En este marco de administración, el agua deja de ser continua como en el *kawésqar wæs* y pasa a ser administrada como parcelación hídrica donde una porción es de un área marina protegida y otro pedazo es para obtención de recursos, pero solamente para la Región de Aysén, porque cruzado el límite regional los kawésqar y los habitantes de Puerto Edén, en general, no pueden extraer recursos en zonas de Aysén por ser habitantes de la Región de Magallanes. Y por su parte, el control marino de navegación ha impedido que la comunidad kawésqar de Puerto Edén pueda desplazarse por el *kawésqar wæs* sino solo a base de permisos regulados por la Armada, junto a la prohibición de caza de varias especies que han sido tradicionalmente parte de la obtención de recursos alimenticios para la comunidad kawésqar de Puerto Edén, siendo la excepción en 2004 el permiso otorgado por Sernapesca a la

comunidad que le autoriza cazar un máximo de sesenta unidades de lobos marinos en época estival.

Y en cuanto a la administración de la población indígena, el trato mapuchizado que reciben los pueblos indígenas no mapuche los ha convertido en comunidades con un jefe a la cabeza, tal y como se organizan las comunidades mapuche. Sin embargo, los kawésqar tienen un acervo cultural diferente respecto a su organización social, basado en grupos familiares sin reconocimiento de un jefe de clan, de modo que la Ley Indígena N°19.253 de 1993 vino a transformar a los kawésqar de Puerto Edén en una comunidad indígena con un jefe similar a los mapuche, considerando que ya tenían restricción de navegación y caza. Este trato mapuche implicó una restitución de tierras que hoy en día es base para una serie de proyectos turísticos de carácter científico, empero, en virtud de la misma ley indígena que indica el reconocimiento de las particularidades de cada pueblo indígena, hubiese sido importante considerar la entrega de derechos especiales de libre navegación, caza, uso y ocupación del *kawésqar wæs* para así mantener el nomadismo canoero. Este último tiene un quiebre y la comunidad kawésqar queda con rasgos sedentarios debido a que hace un uso y ocupación del *kawésqar wæs* según las ordenanzas de Patagonia Occidental; por tanto, el uso como la caza se realiza en un espacio y tiempo distinto al de ocupación como la habitabilidad, que ocurre solamente en Puerto Edén.

La pérdida paulatina del nomadismo canoero a raíz de la administración política, ambiental e indígena de Patagonia Occidental no solamente involucra a una comunidad indígena que apela en la actualidad a su derecho, amparado en el Decreto 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, de cazar y navegar por el *kawésqar wæs* sin tener restricción para ello; sino que también es la pérdida de todo un cosmograma conformado por el agua como soporte continuo que lleva consigo el conocimiento de la navegación, el *káyef*/chalupa, la co-presencia con entes como *atqásap*, los lugares tabúes, la caza y los animales cazados, que a su vez, implican un conocimiento las especies, las herramientas acordes a la navegación y caza. En concreto, el colectivo humano/no humano que habita en el *kawésqar wæs* se va difuminando en la misma medida en que la navegación y caza se van controlando y el agua se va parcelando.

Conclusiones

El planteamiento de un cosmograma del *kawésqar wæs* como parte de un pluriverso donde Patagonia Occidental es uno de los cosmogramas posibles conlleva a cuestionarse dos aspectos: la naturaleza como producto de la lógica moderna occidental y la naturaleza

como una perspectiva, no solo de humanos distintos, si no que de un colectivo humano/no humano.

La naturaleza como producto de la lógica moderna occidental (la Naturaleza) sujeta a protección por el daño causado por la misma lógica moderna

occidental, se propone como resultado de un mundo lleno por acción antropocénica donde ya todos se han juntado, por lo que, echando mano a la técnica, se administra la Naturaleza para resguardarla y convertirla en un medioambiente natural.

En esta Naturaleza convertida en medioambiente existen otros cosmos, otros pluriversos que nos hacen un guiño para pensarlos como colectivos donde humanos y no humanos toman parte y se hacen presentes en una especie de cosmograma con articulaciones capaces de levantar mundos nuevos, como lo es el *kawésqar waés* frente a Patagonia Occidental, un lugar administrado por el mundo lleno que es también el espacio de co-presencia entre kawésqar y las entidades que forman parte del repertorio de existencia entre el agua, como soporte de la navegación, las entidades del acervo mítico y oral, así como la existencia de la materialidad tecnológica derivada de la navegación, la cual a su vez demandó un conocimiento de formas de trabajar elementos extraídos del mismo *kawésqar waés*.

En este contexto, de una Patagonia Occidental parcelada hídricamente y de un *kawésqar waés* con un continuo hídrico, se plantea la reflexión en torno al derecho un pueblo indígena de continuar con su tradición nómada canoera y cazadora no tan solo por conformar una como comunidad humana, sino que por ser parte de un colectivo humano/no humano que en una especie de red han dado existencia a un territorio cuyo soporte primigenio es el agua en su condición de continua.

El derecho de seguir navegando y cazando en el *kawésqar waés* como parte de un colectivo que da existencia a ese territorio no es una contraposición a Patagonia Occidental y su administración política y medioambiental, sino más bien un territorio complementario o paralelo, un cosmograma como parte de un pluriverso donde también está el cosmograma de Patagonia Occidental. La innegable necesidad de cuidar y proteger Patagonia Occidental a la luz de un mundo lleno que le imprime una presión por su valioso patrimonio natural no puede dejar de lado la innegable existencia de un colectivo que configura el *kawésqar waés*. Siguiendo a Blaser, es la diferencia entre ambos territorios lo que permite su traducción y concreción en dar cabida al *kawésqar waés* junto a Patagonia Occidental. El cuidado medioambiental de esta última no puede eliminar el derecho de navegar y cazar de un colectivo en cuya impronta resalta la protección de los animales, ya que precisamente son los que conforman parte del colectivo del *kawésqar waés* y la presencia de ellos es necesaria para la presencia de la comunidad kawésqar. El que los animales vivan permite que los kawésqar vivan y por tanto estos últimos, en su manejo del *alowikčes/arqáse* (lobo), *jekčal* (huemul) o *laálte/čėkčel* (nutria) estarán protegiendo a las especies *Otaria flavescens* (lobo), *Hippocamelus genus* (huemul) o *Enhydra lutris* (nutria).

Sobre el presente artículo

“El agua del *kawésqar waés* (territorio kawésqar) en la era del Antropoceno como antesala en el derecho de ser nómada y cazador” es parte de los resultados de la investigación doctoral “Circulaciones en cursos hídricos como constituyentes de formas territoriales y conocimiento del espacio geográfico en áreas de habitabilidad indígena. Casos kawésqar e inuit”. Se presentó como parte de la ponencia individual “Elementos accionadores en la relación territorio como conservación y territorio como espacio humanizado en Patagonia insular chilena”, en el *VII Encuentro CTS-Chile Alteridades: Intervenciones y Ecologías del Cuidado en Mundos Cambiantes* el día 15 de enero de 2020, organizado por CTS-Chile entre los días 15 y 17 de enero de 2020 en dependencias del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en Santiago de Chile.

Bibliografía

- Aguilera, O. y Tonko, J. (2017). *Colección de cuentos kawésqar para la educación básica y media*. En <https://larepublicadeloslibros.files.wordpress.com/2017/09/coleccion-cuentos-kawesqar.pdf> (consultado 21/03/2020).
- _____. (2013). *Relatos de viaje kawésqar. Nómadas canoeros de la Patagonia Occidental*. Punta Arenas, Ofqui.
- _____. (2009). *Cuentos Kawésqar*. En https://www.jcu.edu.au/__data/assets/pdf_file/0010/943462/Cuentos-Kawesqar-1.pdf (consultado 21/03/2020).
- Blaser, M. (2016). “Is Another Cosmopolitics Possible?”. *Cultural Anthropology* 30(4): 545-570. DOI <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- Centro de Estudios del Cuaternario Fuego-Patagonia y Antártica (CEQUA). (2011). *Guía para el desarrollo de proyecto turísticos en el Parque Nacional Bernardo O’Higgins*. En https://www.academia.edu/3829396/Gu%C3%ADa_Etnogeogr%C3%A1fica_del_Parque_Bernardo_OHiggins (consultado 03/03/2020).
- Comunidad Kawéqar Residente de Puerto Edén (2013). *Declaración de Jetárkte*. En <https://comunidad-kawesqar-puertoeden.blogspot.com/2013/01/declaracion-de-jetarkte.html> (consultado 12/03/2020).
- Contreras, J. (2010). “Cosmopolítica como ‘cosmoética’: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común”. *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política* 42: 55-72. DOI <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.683>
- Jair, L. (2011). “Desarrollo y progreso: el avance hacia la crisis ambiental”. *Revista Gestión y Ambiente* 14(1): 95-104.
- Latour, B. (2004). “Whose Cosmos, wich Cosmopolitics? Comments on the peace of Ulrich Beck”. *Common Knowledge* 10(3): 450-462.
- Reichmann, J. (2005). “¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomímesis y autolimitación”. En Encina, J. y Bárcenas, I. (coords.). *Democracia Ecológica*. Bilbao, UNILCO: 45-72.
- Tobias, T. (2007). *Chief Kerry’s Moose: a Guidebook to Land Use and Occupancy Mapping, Research Design and Data Collection*. Vancouver, The Union of BC Indian Chiefs y Ecotrust Canada.
- Triana, F. (2017). “Presentan plataforma de proyectos en Patagonia chilena”. *Crónica Digital*. En <http://www.cronicadigital.cl/2017/07/11/presentan-plataforma-de-proyectos-en-patagonia-chilena/> (consultado 06/03/2020).
- Whyte, K. (2017). “Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene”. *English Language Notes* 55(1-2): 153-162. DOI <https://doi.org/10.1215/00138282-55.1-2.153>
- Yearly, S. (2008). “Nature and the Environment in Science and Technology Studies”. En Hackett, E.; Amsterdamska, O.; Lynch, M. y Wajcman, J. (eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. 3era edición. Cambridge, The MIT Press: 921-948.