

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Otros-que-humanos: tensiones ontológicas en la  
implementación de la ley Lafkenche**

*Other-than-humans: ontological tensions in the implementation of the Lafkenche law*

**RICARDO ALVAREZ**

*Universidad Austral de Chile, Chile*

**FRANCISCO ARAOS**

*Universidad de Los Lagos, Chile*

**DAVID NÚÑEZ**

*Consorcio TICCA, Chile*

**JUAN CARLOS SKEWES**

*Universidad Alberto Hurtado, Chile*

**RICARDO ROZZI**

*Universidad de Magallanes, Chile*

**WLADIMIR RIQUELME**

*Universidad de Los Lagos, Chile*

**RESUMEN** Se problematiza la enunciación 'otros-que-humanos' en torno a implementación de la ley Lafkenche (ley 20.249) y la producción de narrativas favorables y desfavorables a la implementación de Espacios Costeros Marinos de los Pueblos Originarios (ECMPO). A partir de enfoques poshumanistas y del



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

giro ontológico en la antropología, el presente artículo explora teóricamente las manifestaciones ontológicas de las relaciones entre seres humanos y 'otros-que-humanos' en la implementación de la Ley: por una parte, Pueblos indígenas que afirman una relación equitativa y afectiva entre ambos mundos; y por otra parte, la posición de otros actores territoriales, quienes imponen narrativas que instrumentalizan y fragmentan esta relación. El desencuentro de estas ontologías es la base de desencuentros y tensiones en la implementación de la Ley Lafkenche, definiendo, muchas veces, el futuro de los ECMPO y la adhesión o rechazo hacia esta política pública.

**PALABRAS CLAVE** Otros-que-humanos; Ley Lafkenche; ontología.

**ABSTRACT** The enunciation 'other-than-humans' is problematized around the implementation of the Lafkenche law (law 20.249) and the production of favorable and unfavorable narratives for the implementation of Coastal and Marine Spaces of Indigenous Peoples (ECMPO). Based on post-humanist approaches and the ontological turn in anthropology, this article explores theoretically the ontological manifestations of the relation of human and 'other-than-humans' in the implementation of the Law: on the one hand, Indigenous Peoples who affirm an equitable and affective relationship between the both worlds; and on the other hand, the position of other territorial actors involved in the process, who impose narratives that instrumentalize and fragment this relationship. The disagreement of these ontologies is the basis of misunderstandings and tensions in the implementation of the Lafkenche Law, and often defines the future of the ECMPO and the adherence or rejection of this public policy.

**KEY WORDS** Other-than-humans; Lafkenche Law; ontology.

## 1. Introducción

El incremento de solicitudes de Espacios Marinos Costeros para Pueblos Originarios (ECMPO) en el sur del país se inscribe en un marco de profundas transformaciones territoriales que, por una parte, tensionan las relaciones entre los actores que comparten dicho escenario (de manera compatible o incompatible entre sí); y por otra, las concesiones marítimas que sirven de fundamento a las actividades humanas que se despliegan allí. La expansión capitalista -liderada principalmente por la acuicultura- anexó el maritorio sur austral a la economía extractivista global, remodelando la geografía económica del país. Semejante expansión, sin embargo, no contaba con la emergencia de una nueva figura jurídica que permite a las comunidades indígenas reclamar legalmente espacios costeros, a través de la Ley Lafkenche (Ley 20.249) y su

figura administrativa ECMPO (Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios). Esto, en un escenario político que se niega a redistribuir el poder en la toma de decisiones sobre los territorios y sus usos (Cuadra, 2014).

Los ECMPO surgen como una respuesta institucional a la degradación ambiental de la zona marino-costera que amenaza los modos de vida de los pueblos indígenas (Araos et al., 2020b). Han sido definidas como “áreas delimitadas de la zona marino-costera administradas por comunidades indígenas a través de un convenio de uso entregado por el Estado. Esta ley vino a cubrir una laguna en la legislación nacional que definía y autorizaba las diversas afectaciones de los espacios marinos y costeros, sin considerar la especificidad de los modos de vida de los pueblos indígenas asociados al bordemar” (Araos et al., 2020a, p. 49).

Las tensiones provocadas por la implementación de los ECMPO, tanto a nivel local entre organizaciones de pescadores y de pueblos indígenas, como a nivel regional y nacional, entre las comunidades locales y las empresas acuícolas, han puesto en evidencia la confrontación de distintos modos de constituir mundos, con maneras diferenciales y muchas veces antagónicas de vincularse con el entorno y los seres que lo pueblan. Reconocemos en esta confrontación un conflicto ontológico (Blaser, 2013), expresado como un desencuentro entre diversas proposiciones acerca de lo que ‘existe’ y de ‘lo que hay’, y de las múltiples formas de ‘hacer mundo’ (Blaser, 2020).

Con el objetivo de avanzar en una comprensión que asuma la complejidad de los procesos constitutivos de este fenómeno, nos proponemos discutir la conveniencia de conceptualizar desde una perspectiva posthumana (Braidotti, 2013) la relación entre los seres humanos y demás seres constitutivos del mundo en el marco de la implementación de la Ley 20.249. Acreditamos que entregar algunas luces sobre esta tensión ontológica es una buena manera de no caer ni en la ilusión naturalista propia de una buena parte del pensamiento occidental -esto es, suponer la existencia de un mundo natural separado del mundo humano (Descola, 2013) -, ni en la tentación de concebir a la naturaleza como un ente económico, productor de servicios ambientales, atribuyéndole a los demás seres comportamientos maximizadores propios de una lógica de mercado (Ingold, 1996). De esta manera, la posibilidad de concebir de un modo más horizontal la relación entre los seres humanos y ‘otros-que-humanos’ permite explorar las particularidades a partir de las cuales se constituyen los mundos de vida en los espacios locales que los ECMPO están visibilizando (Raas, 2020).

Desde esta perspectiva se pueden analizar múltiples narrativas asociadas a los procesos ECMPO, la mayor parte de ellas en formato de informes, columnas de opinión, notas de prensa y artículos científicos. Estas narrativas oscilan frecuentemente en dos ejes ontológicos que se tensionan entre sí: un primer eje que da cuenta de expresiones del mundo racional-instrumental propio de la separación moderna entre naturaleza-cultura (o entre humanos y otros-que-humanos). Una ontología ‘tecnocientífica’, de

carácter institucional, propia del modelo de desarrollo imperante impulsado por el Estado cuyo lenguaje pone énfasis en lo económico. En ésta, las especies son referidas como ‘recursos’, y la relación se establece principalmente en base a su explotación y valoración comercial. Esta forma de concebir la relación entre humanos y naturaleza es propia de la institucionalidad que evalúa las solicitudes de ECMPO. Por ejemplo, la instancia CRUBC (Comisión Regional de Uso del Borde Costero) donde se dirime el destino de muchas de estas solicitudes. En esta instancia se exige a las comunidades defender sus solicitudes bajo fundamentos principalmente económicos, justificando los usos y extensión geográfica en base a su potencial productivo actual y futuro. Por cierto, es el lenguaje usual de figuras de explotación fomentadas por el Estado como Amerbs<sup>1</sup>, CCAA<sup>2</sup>. Mientras que el segundo eje opera como expresión del mundo entretrejado entre seres de las ontologías indígenas y locales. Las narrativas que aquí se enmarcan caracterizan los discursos de las comunidades indígenas y de actores cercanos, como comunidades locales que despliegan modelos de vida de carácter consuetudinario, que develan un sustrato basado en la costumbre, con una alta heterogeneidad de expresiones construidas a partir de la acumulación de aprendizajes entre humanos en la naturaleza a lo largo del tiempo. Probablemente, es la mirada más coherente con la Ley 20.249 y, al mismo tiempo, es la mirada más constreñida y obstruida a la hora de interactuar en igualdad de condiciones, o llegar a acuerdos con el Estado. Probablemente, lo más difícil en su manifestación es el entendimiento con los actores dominantes del proceso, ya sea cuando el diálogo es intermediado por otros agentes (por ejemplo, los apoyos técnicos), o cuando se hace directamente, instancia que usualmente no es fructífera dada la reticencia del Estado a aceptar otros modos de referirse al mundo marino-costero, u otras ideas sobre su uso y cuidado.

Por otro lado, existen narrativas que deambulan entre ambos ejes, ya que sustentándose en argumentos tecno-científicos, apelan a aspectos cosmogónicos y filosóficos propios de los pueblos indígenas para argumentar que la naturaleza resguardada por los ECMPO no se reduce sólo a recursos o servicios destinados a los seres humanos. Su lenguaje es rico en conceptos provenientes de los estudios socioecológicos. Operativamente forma parte de muchas Ongs de orden socioambiental, y también de apoyos técnicos y académicos que colaboran en los procesos ECMPO en determinadas etapas. Sin embargo, el comportamiento de esta construcción de narrativas (por ejemplo, a través de informes, policy papers, publicaciones científicas, etc.) carece muchas veces de un ejercicio de co-construcción, y más bien responden a interpretaciones unilaterales sobre lo que es un ECMPO, o la relación humanos-naturaleza. Es por esta razón que nos resulta interesante poner en discusión el enunciado ‘otros-

---

1. Área de Manejo y Explotación de Recursos bentónicos.

2. Concesión acuícola.

que-humanos' (*other-than-human being*) en su concepción original (Hallowell, 1960), por su intención de romper con la dicotomía humanos y naturaleza como entidades separadas, 'ya sean cerdos o ancestros, torres, espíritus o máquinas, parásitos o rocas' (Lien y Pálsson, 2021). La idea de problematizarlo es que muchas narrativas de Pueblos Indígenas, en proceso de solicitud de un ECMPO, insisten en que los seres y entidades del mundo poseen cualidades que les tornan equivalentes a personas, quienes juegan roles importantes en la vida social. La relación que se establece entre estas entidades es de co-construcción y de condicionamiento mutuo, de modo que las acciones de unos inciden en las de los demás, haciendo que el bienestar y el malestar sean situaciones interdependientes. De aquí que, por ejemplo, se adopten precauciones rituales para evitar el desencadenamiento de hechos indeseables: atender al ánimo de 'la mar', o pedir permiso antes de entrar a la desembocadura de un río, son modos establecidos de comportamiento que dan cuenta de estas precauciones cosmogónicas.

## 2. ¿Hablamos de humanos?

En esta reflexión el concepto 'humano' se debe complejizar. Ingold (2011) ha propuesto tanto a la biología como a la antropología hacerse cargo de los organismos que, a través de sus relaciones e interacciones, aprenden y se transforman. En el caso de los seres humanos, por ejemplo, se nace humano pero en el transcurso de la vida se llega a ser persona, o gente. Entonces, ¿es en la condición de persona-gente cuando se logran romper los límites con otros y hacerlos difusos? Se podrían comparar las diferencias ontológicas entre humano/gente/persona con, por ejemplo, el 'che'<sup>3</sup> en el mapuche kimün, porque los atributos de persona-gente son compartidos por otras especies, lugares y elementos (Course, 2017). En esta cosmovisión también sucede que un ebrio puede perder momentáneamente su estado de 'che', y alguien con problemas psiquiátricos puede perderlo para siempre (esto es, seguir siendo humano pero no persona-gente). Además, la condición de persona-gente es su capacidad de interactuar positivamente en el bienestar de los demás, algo muy coherente con los mitos de origen y relatos de Pueblos Indígenas en el mundo, donde el entendimiento entre diferentes especies está orientado a solucionar problemas trascendentales (Callicot, 2017).

El entendimiento ocurre de manera cotidiana. Por ejemplo, cuando las gaviotas Caucau (*Larus dominicanus*) se instalan en las pampas orientadas en una misma dirección, las familias humanas y otras especies saben que muy pronto -en pocas horas- habrá un fuerte temporal que arribará precisamente desde la dirección a la que miran las gaviotas. Estas gaviotas, a su vez, saben que es más que probable que en pocas horas haya un festín de vísceras de peces para alimentarse cuando observan el com-

---

3. Persona o Gente en mapudungun.

portamiento de los pescadores arreglando sus botes y echándose al mar, por lo que comienzan a revolotear y a gritarse unas a otras. Otro ejemplo sucede en la relación lobo marino (*Otaria flavescens*) y pescadores de merluzas:

A veces nosotros salíamos en la mañana a calar y al lobo lo veíamos en la orilla en las piedras durmiendo, y el lobo es inteligente: no nos hacía caso, sabía que íbamos a calar. Veníamos a comer un poquito y a medio día íbamos a levantar los espineles, y el lobo ahí se botaba al agua, se iba detrás de los botes. Entonces íbamos nosotros a agarrar el banderín y antes que agarramos el banderín el lobo ya estaba así con la trompa mirándonos (...) ¡y sentíamos el puro tirón! Y lo peor es que el lobo te come la pura merluza (...) Y decíamos: ya, dejemos este espinel y vámonos al último, según nosotros arrancándonos del lobo, pero antes que llegásemos allá el lobo estaba esperándonos en el último banderín (Pescador artesanal y dirigente Williche, comuna de Las Guaitecas. Entrevista semiestructurada 2019).

Con las plantas sucede lo mismo: en el campo las mujeres que cultivan flores siempre relatan que las plantas más lindas parecen ser especialmente sensibles a la envidia de las vecinas y vecinos, y se marchitan. Otras plantas, especialmente las aromáticas, saben comunicar a las curanderas sus propiedades en una suerte de comunicación medicinal. Este entendimiento mutuo forma parte de soportes cosmogónicos tan diversos como mitos de origen, arreglos normativos basados en creencias y tabúes, canciones, juegos, etc. Para la gran mayoría de las culturas el espíritu, la moral y el raciocinio son puentes que conectan a los humanos en su condición de personas con otros-que-humanos, también en condición de personas. Además, al haber entendimiento se evidencia que la comunicación no es exclusivamente humana. Y esta interacción se complejiza más cuando otros elementos - 'inertes' desde la perspectiva occidental- también poseen capacidad comunicativa, como los ríos, montañas o piedras, de otro modo no tendrían un rol tan preponderante como actores en los mitos de origen, y menos aún poder influir positiva o negativamente -con albedrío- sobre la vida de las personas. Súmese a ello la existencia de personas que no son humanos, pero sí personas, como los *shumpall*, que viven bajo el agua. En Chiloé se les llama *kawelche* (gente delfín), quienes incluso pueden establecer relaciones de parentesco y descendencia con los humanos, y lo mismo sucede en Amazonía (Descola, 2013).

Tal vez la resolución de estas tensiones tenga que ver con la vitalidad, no sólo de aquellos seres que biológicamente están vivos, sino también de aquellos que categorizamos como inertes pero que tienen una importante comunicación y vida social con las demás entidades. Las diferencias entre los seres tienen poco que ver con el hecho más sustantivo de su gravitación en los procesos vivientes, sobre todo cuando se tornan constitutivos de éstos. En este sentido, resulta difícil precisar la distinción entre los seres del mundo. A partir de ello surge otro término que pudiese mediar:

‘población’, porque indistintamente de su condición los seres ‘pueblan’ el mundo. La dicotomía entre humanos y no humanos se difumina y vuelve inasible, y tal vez lo más modesto es tratar de ser rigurosos acerca de quién se está hablando y en qué contexto.

### 3. Otros-que-humanos en las cosmovisiones del mundo

Esta forma de aproximarse a otros seres vivos, con quienes interactuamos cotidianamente, tiene un sustrato ancestral que está soportado en una inmensa red de culturas y sus respectivas lenguas y cosmogonías, diseminadas por el globo. Por ejemplo, en Asia los *Hezhen* se refieren a todas las demás entidades vivas bajo la palabra ‘gente’ o ‘persona’. El cartógrafo Wladimir Arseniev tuvo la oportunidad de convivir con un cazador de este Pueblo a principios del siglo XX llamado Dersu Uzala, quien le refería constantemente las particularidades de la ‘gente’ con quien convivía en los bosques: sobre los jabalíes señalaba que eran gente, pero con otra ‘camisa’, y que una evidencia de que la misma tierra era también gente estaba en que por las mañanas sudaba y el viento sobre los árboles constituía su respiración<sup>4</sup>. Los animales tenían voluntad, y podían tener buenas o malas costumbres, por lo que era normal enfrascarse ocasionalmente en discusiones muy serias, por ejemplo, con un montón de carbones que chisporroteaban interrumpiendo maleducadamente la conversación de los demás (Arseniev, 2011, 2014). Viveiros de Castro (2002) propone una visión similar al referirse al perspectivismo amerindio, reconociendo que los seres que pueblan el bosque amazónico fueron y son gente, y que las diferencias se refieren a la “ropa” o la “piel” que cubre sus cuerpos. Por ello, para comprender la interacción de estas poblaciones con/en la naturaleza y con otras especies-elementos es imprescindible escapar de la dicotomía occidental y entenderse con gente que, simplemente, tienen formas y potencialidades (‘camisas’ o ‘ropa’ en alusión a Dersu y Viveiros de Castro respectivamente) distintas sin dejar de ser personas. Por otro lado, la forma de nombrar a la naturaleza desde el lenguaje occidental empobrece las posibilidades de aproximarse a nociones más integrales, como sucede con la noción de *mawiza* (bosque en mapudungun) que es mucho más que una simple colección de árboles o una descripción morfológica (Riquelme, 2020). En los mitos de origen *Yaganes* (Gusinde, 1982) las personas son colibríes, delfines o montañas sin necesidad de aclarar su morfología, pues lo relevante es lo que hacen y cómo interactúan entre sí para sostener el bien común. Por ello, la cualidad de metamorfosearse constantemente no excluye la condición de persona (Oriel, 2014).

---

4. En mapudungun la atmósfera se denomina neyen mapu: aliento o respiración de la tierra.



El soporte de todas estas consideraciones es la cosmovisión, entendida como la forma de concebir el mundo y el lugar de la humanidad en él, o la visión más amplia posible que la mente puede hacer del mundo (James Orr, citado por Naugle, 2002). También, la manera en la que nos vemos a nosotros mismos en relación a todo lo demás (Redfield, 1952), con una influencia capaz de explicar la relación que establecemos con otros (Kearney, 1975), como sucede cuando simplemente la cosificamos, modificando “(...) el valor de las formas de vidas humanas y otras-que-humanas a recursos utilizables con fines económicos” (Rozzi, en Callicot, 2017, p. 29). A propósito de algunas consideraciones éticas contenidas transversalmente en múltiples cosmovisiones de Pueblos Indígenas a lo largo y ancho del mundo, son recurrentes las sanciones morales al acto de acaparar bienes comunes en desmedro de los demás, las que se narran a través de historias y mitos bajo la figura de animales -que son al mismo tiempo personas- que actúan revelando su codicia (Garay y Hernández 1999; Gusinde, 1982, 2008; Rozzi, 2004). En Chiloé insular los actos de egoísmo y acaparamiento son castigados con la presencia de entidades zoomorfas, como el ‘cuchivilu’ (ser mitad chanco y mitad pez) que contamina las playas impidiendo que las personas puedan mariscar. Para revertir esta situación es menester recomponer las relaciones sociales basadas en la cordialidad y confianza (Alvarez et al., 2008). Y lo mismo sucede con el ‘camahueto’, ser zoomorfo mitad toro y mitad pez que vive bajo los humedales isleños. Cuando las personas se conflictúan entre sí (por ejemplo, disputándose el agua u otros elementos y espacios comunes) este ser se molesta y se va de la isla desecándola. Nuevamente es necesario que el tejido relacional local se restablezca para que el camahueto decida regresar y hundirse en la profundidad de la isla, que comienza a hidratarse (Alvarez et al., 2016; Ther et al., 2019).

Ahora bien, los sistemas de creencias asociados al modelo de desarrollo imperante se sitúan sobre un soporte jerárquico, muy coherentemente con el principio de que el ‘hombre’, en su condición masculina (Bourdieu, 2000; Bonino, 2002) está por sobre todas las demás entidades del mundo, las que están dadas para su bienestar y aprovechamiento. Bajo el modelo de desarrollo actual el cuestionamiento sobre egoísmo, acaparamiento o avaricia logra invertirse, y son declarados incluso como motor necesario para el crecimiento. Frente a este contexto las cosmogonías indígenas surgen como contrarelato, aunque con escaso efecto por las dimensiones del siniestro, conflicto ontológico que se retrotrae hasta los inicios del contacto europeo-indígena (Quidel, 2016). Hoy en día, y principalmente debido a la intensificación de los conflictos socioambientales, la categoría de ‘otro-que-humano’ se ha vuelto cada vez más protagónica pero principalmente en ámbitos académicos. Surge implícitamente en los reclamos de miembros de comunidades indígenas frente a la devastación de industrias como la salmonicultura y sus efectos en el mar: por ejemplo, cuando el Longko *Williche* de Huentemó, en la costa pacífica de la Isla Grande Chiloé (región de



Los Lagos), explicaba los niveles nunca antes vistos de marea roja<sup>5</sup> el año 2016 -tras el vertimiento de millones de toneladas de salmones muertos al mar- señalando que: “(...) cuando le tiraron esos desechos al mar, el mar se enojó”<sup>6</sup>. En su enojo el mar afectó negativamente el bienestar de todos los humanos en un espacio marino-costero enorme, y también del resto de las entidades (especies, playas, etc.). En nuestro país la utilización del término otros-que-humanos tiene una limitada presencia en la producción científica, asociándose a las categorías de ‘co-habitantes’ en un escenario de relaciones ‘bioculturales’ (Contador et al., 2018; Ojeda et al., 2018; Rozzi, 2012a, 2016, 2018a, 2019; Rozzi y Schüttler, 2015). La ética biocultural extiende la comunidad moral más allá del ámbito de la especie humana fundamentada en cosmovisiones de las ciencias ecológicas contemporáneas y de culturas de Pueblos Indígenas y el pensamiento greco-romano precristiano que sustentan el concepto de comunidad de vida (Rozzi, 2012a, p. 11). El mismo autor ha criticado que:

(...) la ética moderna ha desacoplado los hábitos humanos de los hábitats donde tienen lugar, ‘como si’ los humanos y sus identidades pudieran existir aislados de sus hábitats y de su co-habitantes otros-que-humanos. La omisión conceptual de los vínculos entre hábitats y hábitos ha sostenido un enfoque eurocéntrico proyectado sobre las colonias con una mínima consideración por los *ethos* nativos: ‘como si’ las éticas de los pueblos originarios y los intrincados vínculos con sus hábitats nativos no existieran o fueran irrelevantes (Rozzi, 2012b, p. 27).

La expresión “otros-que-humanos” resulta más adecuada que la expresión comúnmente usada de seres “no-humanos” debido a tres razones (Rozzi, 2018b, p. 37):

i) Primero, para evitar el pensamiento dicotómico entre humanos y no-humanos, que genera una fractura entre humanos y otros seres; que deriva en un pensamiento jerárquico y antropocéntrico puesto que distingue entre humanos (*sujetos*) y el “resto” (*objetos* a ser explotados).

ii) Segundo, el concepto “otros-que-humanos” hace referencia a un conjunto de seres que existen en diferentes escalas y niveles de organización en el mundo natural, algunos de ellos no son conmensurables con los seres humanos. Los seres “otros-que-humanos” pueden incluir seres bióticos (humanos, otros animales, plantas) y seres abióticos (ríos, rocas, glaciares). Las múltiples escalas y niveles de organización de seres “otros-que-humanos” son entendidas desde cosmovisiones ecológicas de pueblos originarios como Aymara y Quechua, quienes co-habitan en las altas montañas

---

5. Floraciones algales nocivas (FAN).

6. Chiloé: el día en que la mar se enojó. (2016, 10 junio). YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=AE7M3c\\_PrtI&ab\\_channel=GreenpeaceChile](https://www.youtube.com/watch?v=AE7M3c_PrtI&ab_channel=GreenpeaceChile).

andinas con la luna, el sol, lagos, manantiales, lluvias, plantas y miríadas de animales concebidos como sujetos (Rozzi, 2001). En sus cosmovisiones las interconexiones entre los mundos humanos y otros-que-humanos cohabitando en la tierra, el aire y los océanos se reconoce a través de las *interacciones simbólicas y prácticas de cuidado* (May, 2015, 2017).

iii) Tercero, la expresión “otros-que-humanos” permite entender que estos seres no sólo habitan en la realidad biofísica, sino también en las imágenes, los símbolos y valores de cada cultura. Los hábitats incluyen tanto dominios biofísicos como también dominios lingüísticos de la realidad. Ambos dominios influyen (y están influenciados por) las expresiones culturales, que tienen lugar en los sueños (durante las fases oníricas de nuestras vidas) y en las percepciones, asociación de ideas y prácticas sociales (durante las fases de vigilia de nuestras vidas). Esta triple justificación del concepto de seres “otros-que-humanos” es consistente con documentos recientes de políticas socioambientales que procuran superar dicotomías entre los humanos y la naturaleza, dicotomías arraigadas en prácticas coloniales que son responsables de los impactos antropogénicos negativos que impulsa el Antropoceno (Rozzi, 2018b, p. 37). Por ejemplo, el preámbulo de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, aprobada en 2009 se inicia afirmando que: “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia”<sup>7</sup>.

A nivel nacional también se utiliza el término para referir principalmente problemáticas etnográfico-ambientales (Almonacid, 2020; Blanco-Wells, 2021; Skewes, 2019), así como aproximaciones similares: ‘entidades no humanas’ (Rojas-Bahamonde et al., 2020). A nivel latinoamericano se utiliza principalmente en estudios etnográficos, ya sea de forma directa (De la Cadena, 2015), o asociándolo a términos como ‘existentes’, ‘otros seres en el mundo’ (Tola y Pazzarelli, 2020), ‘(otras) personas’ (Grillo, 1994). Hay reflexiones especialmente notables, como la de Weinberg (2019) que analiza la relación interespecie entre humanos y perros respecto a la muerte, bajo la idea de ‘ser-con-otros’; o casos como los referidos por Davis (2017), en la selva amazónica colombiana, donde son las plantas -usando el cuerpo del chamán- las que hacen el diagnóstico de la enfermedad, e identifican a otras plantas (y las combinaciones posibles) para elaborar medicina. También surge la idea de ‘fuerzas’ que tienen inten-

---

7. Constitución Política del Estado (CPE) (7-Febrero-2009) Bolivia. (2011, 28 diciembre). Bases Fundamentales del Estado. [https://www.oas.org/dil/esp/constitucion\\_bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf).

cionalidad sobre las personas, como propone Torres (2020) respecto a la coca y otros elementos andinos. Por otro lado, hay alusiones que se enmarcan dicotómicamente bajo la categoría de ‘no-humanos’ (Bugallo y Vilka 2016; Contreras, 2020; Elizabeth, 2020; Latour, 2008; Ramírez, 2020, entre otros).

A nivel global el uso de otros-que-humanos se vincula a trabajos etnográficos, filosóficos y ambientales (por ejemplo, en Diehm, 2020; Ingold, 2000; Lien y Pálsson, 2021, entre muchísimos otros), y también transitando desde la categoría de ‘no-humano’ (Derridá, 2008; Grusin, 2015, entre muchos otros), ‘más-que-humanos’ (Whatmore, 2002), ‘multi-especies’ (Kirksey y Helmreich, 2010), ‘co-doméstico’ (Fijn, 2011), ‘personas’ (Degnen, 2018). El término, escrito por primera vez por Irving Hallowell, tuvo su origen en una conversación que sostuvo con un anciano de la tribu Ojibwa acerca de la vida de las piedras. Hallowell (1960) le preguntó: “¿Están vivas todas las piedras que están a nuestro alrededor? Él reflexionó por un buen rato y luego dijo ¡No!, pero algunas sí lo están” (p. 24). En el sur de nuestro país y en la zona trasandina mapuche existe el conocimiento sobre las piedras *quepucas* (Figura 1), rocas que están vivas, se reproducen entre sí y que sirven para fertilizar tanto las siembras como al ganado (Alvarez, 2012). Incluso, hay relatos que revelan que acompañaban a los pastores de cabras en la cordillera andina:

(...) tienen patas cortas y pies pequeños, que se pueden mover. Cada uno tiene un espíritu en sí, que puede convertirse en gato o perro o algún otro animal o en un Huinca o un gaucho. Un pariente mío trajo una de estas piedras de vuelta de Argentina. Había visto que esta caminaba cuando él cuidaba el rebaño de ovejas en una estancia allá, la cogió, la trajo a casa, y la puso en su corral con sus animales (Hilger, 1968, pp. 61-62).

Por cierto, estas piedras tienen analogías sorprendentes en otras partes de América, como sucede con las piedras de Nunkui, del pueblo Shuar, que también tienen la propiedad de caminar y favorecer la fertilidad de los cultivos (Descolá, 2005).

**Figura 1**

*Piedra 'quepuca', Guaipulli-Quellón, región de Los Lagos.*



Fotografía: Ricardo Alvarez (2010).

#### **4. Tensiones Ontológicas en los ECMPO**

Uno de los puntos centrales que revela la perspectiva ontológica es la consideración de que las tensiones y conflictos que provoca el despliegue del capitalismo extractivista no se ancla en las diferencias de conocimientos sobre la naturaleza de los actores territoriales, sino que en la contradicción radical entre ontologías que definen la constitución del mundo, ya sea como un ensamblaje de entidades humanas y otras-que-humanas que disipa las fronteras entre la naturaleza y la cultura; o bien, como una separación clara entre el dominio del ser humano y el de la naturaleza (González y Carro-Ripalda, 2016; Ruiz y Del Cairo, 2016). El encuentro y desencuentro de estas ontologías en el proceso ECMPO da cuenta de un problema político que no logra ser resuelto por la racionalidad de la ontología dominante, aquella que en el diagrama del poder sobre el maritorio tiene la prerrogativa de la decisión, representada por CONADI<sup>8</sup>, SUBPESCA<sup>9</sup> y la CRUBC (Diestre y Araos, 2020). De esa manera, la deriva política del giro ontológico nos lleva a reconocer que los modelos consuetudinarios de uso, aprovechamiento y cuidado de la naturaleza propuestos por la ley 20.249 están sujetos a una tensión ontológica entre dos polos en constante fricción (Tsing, 2005): de un lado sistemas indígenas consuetudinarios, de otros sistemas transna-

8. Corporación Nacional Indígena.

9. Subsecretaría de Pesca y Acuicultura.

cionales industriales tecnocientíficos. En este sentido, la fricción se transforma en el detonante - la chispa - que enciende las disputas por los sentidos y las derivadas institucionales del proceso de apropiación del mar.

Los informes de usos consuetudinarios son una etapa importante en los procesos de solicitud de ECMPO. Estos informes deben reunir la mayor cantidad de evidencias sobre las prácticas consuetudinarias de las personas que se adscriben a la comunidad, o asociación de comunidades solicitantes. Conadi es quien evalúa la pertinencia o veracidad de los usos expuestos, poniendo énfasis en la 'generalidad' de la aplicación del uso, su 'habitualidad' y su 'reconocimiento colectivo'. Para las comunidades no sólo está en juego demostrar la presencia de estos usos, sino que su espacialización es clave para justificar la superficie solicitada. En general, hasta ahora los informes de usos consuetudinarios han sufrido transversalmente inconvenientes (muchos de ellos arbitrarios), cuando intentan describir a otras entidades que desean legitimar como relevantes para ser conservadas y reconocidas formalmente. Por ejemplo, una roca que es un Ngen (altamente importante para la vida social y el devenir de los co-habitantes del lugar) implica una serie de argumentaciones para lograr la credibilidad de los demás actores del territorio en cuestión, pero, sobre todo, competir con industrias y agentes extractivos que ven en ella un simple promontorio que obstruye sus intereses comerciales.

Los usos invocados son transversales a la heterogeneidad de los paisajes marino-costeros australes: prácticas tradicionales pluriactivas (agrícolas, pesqueras y recolectoras), a los que se suman hitos espaciales que representan simbólicamente aspectos cosmogónicos fundamentales para las comunidades. Por ejemplo, en las solicitudes ECMPO las especies costeras son narradas como 'recursos' en su sentido práctico (recolección para consumo, uso medicinal, etc.) pero también se comunican atributos que van más allá pues implican un entendimiento sobre otras especies y otros elementos que permiten, por ejemplo, interpretar el clima, o prever momentos de abundancia o escasez: entidades como *Mankean*, *Ñilhuifo*, *Sumpall*, *Morhuilla* y *el abuelito Huenteao* alguna vez fueron parte de sus comunidades, pero hoy en día forman parte de promontorios rocosos que influyen en el clima y la provisión de vida del lugar. En algunas islas del Mar Interior de Chiloé persisten los *aumen*, vocalizaciones que poseen vida propia y son sensibles al ruido de maquinarias o gritos, y lo mismo sucede con entidades ya narradas que afectan la provisión de elementos comunes y vitales si hay conflictos entre vecinos.

El conflicto ontológico se torna evidente al momento de la descripción que se hace de ellos y los argumentos que se utilizan para justificar su reconocimiento. Para la institucionalidad 'revisora' importa mucho el uso de lenguaje tecnocientífico y la capacidad de incluir reseñas académicas, literatura historiográfica y antropológica que justifique el valor de los 'recursos' o 'bienes' (culturales y naturales) y los 'hitos'

con significación del espacio, mientras que se devalúan las narrativas sostenidas en el conocimiento local. Esto incide, por ejemplo, en la forma en que se organizan los usos: en algunos casos primero se enumeran y describen, y luego se espacializan en un mapa, mientras que en otros casos primero se espacializan y luego se describen. Esta decisión no es menor si se toma en cuenta que los usos se manifestarán de manera más integrada o no de acuerdo a cómo se produce el diálogo entre los miembros de una comunidad. Si se toma la decisión de reflexionar sobre éstos tomando como soporte un mapa (por ejemplo, a través de cartografías participativas) resulta aparentemente más ventajoso ya que es posible recrear colectivamente aquellas prácticas en las que la mayoría de las personas coinciden. Si se hace partiendo de la enumeración de usos, es probable que el resultado sea una lista menos articulada de acciones más bien cosificadas. Esto último puede devenir en un ejercicio de patrimonialización que remite a la lógica del museo de sitio, en lugar de visibilizar la voluntad que subyace y explica el uso vigente en cuestión, por ejemplo, cuando se refiere a consideraciones éticas más que a un acto de proveerse de algo (Araos et al., 2020a). Muchas veces las comunidades, intentando satisfacer la demanda de un 'check list' por parte de las autoridades que visan el informe, terminan narrando actos que tienen sentido básicamente productivo, y que adicionalmente los ponen en problemas frente a los otros actores en competencia. Por esta razón los ECMPO ponen de relieve la integralidad de la vida en los territorios y de las múltiples contribuciones al bienestar de sus co-habitantes, más allá de la mera provisión de recursos naturales (Cid y Araos, 2021). Más aún, si consideramos que las crisis y desastres socioambientales son, al mismo tiempo, crisis ontológicas, podemos pensar en cómo la creación de ECMPO en maritorios dañados pueden derivar en reparaciones ecológicas que permitan la posibilidad de que otros-que-humanos puedan actuar en el proceso de regeneración de la vida (Blanco-Wells, 2021).

## **5. Otros-que-humanos en los conflictos ontológicos de los ECMPO**

Si bien la Ley 20.249 permite reconocer y legitimar usos consuetudinarios, implícitamente está visibilizando ontologías y la posibilidad de que éstas se manifiesten sin obstrucciones. Por esto, cuando las comunidades solicitantes se entran en los procesos burocráticos con Conadi, Subpesca o en la CRUBC, se explicitan los conflictos ontológicos que el proceso burocrático tiende a invisibilizar a través de los informes técnicos y las decisiones administrativas que se utilizan para ejercer el control. Un ejemplo de lo anterior sucede con el intermareal ('la playa'), donde se desarrollan múltiples actividades humanas y con fuerte interacción con otros-que-humanos. Es un espacio complejo, que bajo la lógica consuetudinaria posee una dinámica de transición tierra-mar fluida, pero que bajo la racionalidad del Estado ocurre en espacios seccionados por la administración pública. Por esta razón es un lugar que constan-



temente resulta incomprendido. En la Figura N°2 se observa la costa de Chauchil, en la comuna de Hualaihué (región de Los Lagos). Allí existe intermareal con múltiples nichos: una gran poza para mariscadura, sedimentos blandos y gruesos que proveen refugio para innumerables especies animales y vegetales, y donde, además, se han implementado estructuras para diferentes usos, como cholchenes<sup>10</sup>, corrales de pesca<sup>11</sup> y varaderos<sup>12</sup>. Todo este conjunto de rasgos ocurre a manera de un texto sobre el paisaje que es comprendido por sus habitantes, pero que pasa desapercibido por quienes no conocen estos 'grafos' monumentales.

En este contexto, los corrales de pesca resultan más que interesantes ya que, independientemente de que su función original (hoy en día alicaída por la escasez de peces), muchos de ellos han sido reacondicionados para contener algas o, incluso, cuando se embancan con arena, permiten el crecimiento de moluscos que luego son aprovechados por la población local y otros-que-humanos, a semejanza de los 'jardines de almejas'<sup>13</sup> del hemisferio norte (Lepofsky et al., 2020). Al mismo tiempo, múltiples especies intermareales aprovechan sus muros para vivir, protegerse, reproducirse y alimentarse.

### Figura 2

*Costa de Chauchil, comuna de Hualaihué, donde simultáneamente existen cholchenes (1), corrales de pesca (2) y varaderos (3), proveyendo múltiples sustratos a otros-que-humanos que habitan este heterogéneo intermareal.*



Imagen: Google earth 2021.

10. 'Apozaderos' artificiales que permiten mantener con vida a los mariscos sin necesidad de llevarlos a las viviendas de inmediato.

11. Muros artificiales destinados a capturar peces de forma pasiva aprovechando las mareas.

12. Que se utilizan para varar las embarcaciones sin que sus quillas se estropeen contra las piedras.

13. Clam gardens.



Los mismos corrales son hitos significativos en el espacio, pues están asociados a grupos familiares. Por eso, es frecuente que tengan topónimos basados en apellidos, lo que demarca una forma de organizar el intermareal que responde consuetudinariamente a los arreglos sociales locales, incluyendo normativas sobre cómo acceder a espacios y especies, y también al conocimiento ecosistémico de sus habitantes ya que los corrales son dispuestos en aquellas zonas donde tradicionalmente era más probable que los cardúmenes de jureles<sup>14</sup> y otras especies se aproximasen a la costa. Vistos de este modo, tanto los corrales como los otros rasgos inscritos en el intermareal pueden ser experimentados y vivenciados por sus habitantes como expresiones vivas para comprender el comportamiento de la naturaleza. Y lo mismo sucede con las grandes piedras<sup>15</sup> que operan como referentes de tiempo y protección para quienes mariscan, sobre todo una vez ha comenzado a subir la marea y la marca del oleaje indica que ya es tiempo de salir del lugar. Por ello, estos ‘objetos’ (desde la mirada occidental) son simultáneamente agentes que forman parte integral de la vida social, la identidad y la memoria local (Molina, 2020).

Todos estos hitos constituyen las biografías locales, ya que en las casas todos sabrán a qué se refiere cuando se menciona a estas rocas, y su enunciación es capaz de activar recuerdos familiares que son heterogéneos de acuerdo con la experiencia vivida, pero también comunes porque todos debieron aprender en su infancia su nombre y el rol que tienen. Por esta razón cuando una obra portuaria, o una empresa acuícola arranca estas rocas para usarlas con fines productivos, lo que hace es desorganizar al intermareal vivido a manera de quien arranca una página de una guía o libro, y a un miembro de esta comunidad. Este mismo fenómeno sucede muchas veces en el proceso de escritura y comunicación de solicitudes ECMPO, por ejemplo, cuando la construcción de estos informes omite estas particularidades considerando que es más importante responder a las autoridades con contenidos donde la naturaleza sólo es enunciada en su sentido utilitario. No es menor, en este sentido, tomar en cuenta que en el proceso de solicitud tras el informe de usos consuetudinarios (que es la instancia donde la o las comunidades, deben demostrar que han usado el lugar) el paso siguiente es la elaboración del plan de administración. Pero, ¿por qué se exige administrar un Ngen? ¿cómo se administra una roca en el intermareal? Probablemente el término administrar no sea el adecuado, pero fue impuesto desde el Estado en este complejo proceso normativo.

---

14. *Trachurus murphyi*.

15. Con frecuencia grandes bloques erráticos.

La riqueza de estos elementos, organismos y paisajes se enfrenta a una plataforma que resulta confusa y controversial cuando debe ser transcrita a un formato poco amigable para el soporte original (que es oral y vital) y, peor aún, cuando quienes deben interpretar este texto (informe de usos consuetudinarios) son analfabetos para poder interpretar adecuadamente su contenido, y buscan insistentemente señales que les son más familiares: por ejemplo, cuando hacen referencia explícita a la explotación de recursos, producción de dividendos, etc. Es evidente que en este escenario la lectura hecha desde la institucionalidad hará que una roca pase inadvertida en su rol comunitario y con otros-que-humanos, y que el ‘no uso’ de especies para aprovechamiento como alimento o venta sea percibida como negligencia o acto de desaprovechamiento. Esto no debería sorprender si, apelando a los mismos corrales, se analizan los reclamos que hacían a principios de siglo XX los agentes de colonización señalando que eran una manifestación de flojera y desaprovechamiento de las oportunidades de desarrollo que ofrecían estas costas, lo que implicaba tecnificar las operaciones pesqueras y acelerar los procesos de explotación, algo que el Estado aplicó prohibiendo su uso tradicional y, en paralelo, iniciando una era de sobreexplotación que tiene hoy en día a estos mares sin sus antiguos y abundantes cardúmenes costeros. Por cierto, las costumbres de sus habitantes fueron advertidas como una amenaza a la modernización del país (Alvarez et al., 2008). Un siglo antes, Darwin opinaba que la insistencia de los Kawésqar por repartirse los obsequios en partes iguales entre sí, lo que implicaba, por ejemplo, trozar una camisa en tantas partes como miembros presentes había, era también un obstáculo para modernizar a estas poblaciones (Alvarez, 2020). Lo que no señala Darwin es que este acto de distribución es la manifestación de una cosmovisión que sancionaba moralmente el acaparamiento inequitativo. Por ello, era necesario que todos se sintiesen en igualdad de condiciones respecto a los demás, algo que dificultaría claramente la instalación de lógicas de vida basadas en la competitividad por el acceso a espacios y especies con fines de lucro.

Son estos problemas profundos los que siguen evidenciándose actualmente en este escenario. Para el Estado y los privados es inverosímil que un conjunto de comunidades proponga mantener ‘como está’ un espacio marino-costero sin explotarlo. Más inverosímil aún que aseguren que todos los participantes, incluyendo otros-que-humanos, tengan los mismos derechos a decidir qué hacer. La manifestación de costumbres que van en sentido contrario al modelo de desarrollo imperante debe ser restringida pues con ellas se manifiestan tercamente cosmovisiones que ponen en jaque sus intereses y valores. Más aún, abren camino para ontologías donde ser persona no tiene relación con las apariencias. Esto faculta la posibilidad de que animales, plantas, una montaña o un río, puedan tener derechos frente a la inminencia de amenazas sobre su integridad<sup>16</sup>.

## 6. ECMPO y la viabilidad de otros mundos

La relación con otros-que-humanos apela a la empatía, la comunicación, la capacidad de ponerse en el lugar de los otros sin importar los cuerpos que cubren a la gente, en el sentido plural *che*. Esto provee ontologías inclusivas que permiten contener al modelo de desarrollo imperante, que está sostenido sobre valores como la codicia, el acaparamiento y la competitividad entre pares por el acceso a espacios y especies. Este fenómeno encuentra una manifestación explícita en la controversia entre Estado-industrias y comunidades indígenas, a propósito de la Ley Lafkenche. Las posibilidades normativas de asegurar un ECMPO, que es la figura protagónica de estos cambios sociopolíticos, está basada en una compleja estructura burocrática que incluye el riesgo de invisibilización de las consideraciones ontológicas. Las comunidades solicitantes terminan haciendo esto con la esperanza de salvaguardar los resultados y minimizar las posibilidades de que el Estado las rechace, o reduzca considerablemente la superficie originalmente solicitada.

Las disputas por el mar han evidenciado ontologías que siguen existiendo, sobre todo en comunidades indígenas y comunidades locales, gravemente afectadas por el modelo de desarrollo actual. Devaluadas, las cosmogonías que soportan estos mundos apelan a arreglos normativos y consideraciones éticas que promueven el acceso común a espacios y especies en una relación inclusiva y horizontal, cualidades que fueron atacadas desde el primer momento de construcción de la república, argumentando que ponían en riesgo las posibilidades de modernizar la nación. Este mismo discurso sigue hoy en día vigente, sobre todo cuando un ‘recurso’ es declarado como persona y, por tanto, con derechos. La racionalidad tras la mancomunidad con intereses del Estado y las industrias necesita que el mundo esté formado por objetos, y que la ciudadanía se apreste a explotarlos. Pero si de pronto estos objetos comienzan a ser tratados como personas, todo el andamiaje que ha sido construido para asegurar el lucro -reforzado normativamente- comienza a tambalearse peligrosamente. Es esta razón la que explica la reticencia explícita de la institucionalidad por facilitar el despliegue de los ECMPO, pues posibilita la viabilidad de otros mundos. Para el modelo de desarrollo imperante no existe la posibilidad real de que el bienestar sea compartido con otras especies y elementos que son parte de la vida social de estas comunidades.

En esta reflexión hemos tomado como argumento la noción de ‘otros-que-humanos’, que siendo aún incipiente en muchos procesos ECMPO, favorece la reflexividad sobre qué mundos deseamos co-habitar. A partir de ello, consideramos que lo ‘huma-

---

16. Magpie: Primer río con derechos oficiales y personalidad jurídica en Canadá. (2021, 25 febrero). El Desconcierto. <https://www.eldesconcierto.cl/medio-ambiente-y-naturaleza/2021/02/25/magpie-primer-rio-con-derechos-oficiales-y-personalidad-juridica-en-canada.html>.

no' no es tan relevante para esta problematización como es el término 'persona', más coherente con las innumerables cosmovisiones globales que insisten en aproximar a otras especies y elementos del mundo como símiles. Co-habítamos el mundo con múltiples personas, de las que nos diferenciamos porque en nuestro caso somos humanos, otros picaflor, otros lapas, otros rocas, en esencia interconectados unos con otros en un entramado vital tan intenso que si uno de ellos sufre nosotros especularmente también sufrimos, y si logran bienestar nosotros también la disfrutamos. Por esta razón, los ECMPO son una posibilidad de recomponer -a tiempo- la vida como tal.

**Agradecimientos:** Ricardo Alvarez agradece a Núcleo Milenio Océano, Patrimonio y Cultura, Chile [NCS2021\_040] y al Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC - ANID/BASAL FB210018), Francisco Araos agradece a Proyecto ANID/FONDECYT N. 1220430.

## Referencias

- Almonacid, J.I. (2020). *Confluencias del río Maullín: Modos de vida locales, conservación y proyecciones de una articulación territorial*. (Tesis para optar al grado de antropólogo). Universidad de Concepción.
- Alvarez, A., Munita, D., Fredes, J., & Mera, M. (2008). *Corrales de pesca en Chiloé*. Imprenta América, Valdivia, Chile.
- Alvarez, R. (2012). Prácticas rituales asociadas a tierra y mar: Treputo y Quepucas. *Actas III Seminario Chiloé, historia del contacto*. Dibam.
- Alvarez, R. (2020). *Fueguinos y patagones en el imaginario de los navegantes europeos. En Estrecho de Magallanes, tres descubrimientos*. Banco Santander.
- Araos, F., Catalán, E., Alvarez, R., Nuñez, D., Brañas, F., y Riquelme, W. (2020a). Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina. *Revista Anuario Antropológico*, I (1), 47-68. <https://doi.org/10.4000/aa.4933>.
- Araos, F., Anbleyth-Evans, J., Riquelme, W., Hidalgo, C., Brañas, F., Catalán, E., Nuñez, D., y Diestre, F. (2020b). Marine Indigenous Areas: Conservation Assemblages for Sustainability in Southern Chile. *Coastal Management*, 48 (4), 289-307. <https://doi.org/10.1080/08920753.2020.1773212>.
- Arseniev, V. (2011). *Dersu uzala*. Ediciones Akal.
- Arseniev, V. (2014). *Por el territorio del Usuri*. Ediciones Akal.
- Blanco-Wells, G. (2021). Ecologies of repair: a post-human approach to other-than-human natures. *Frontiers in Psychology*, 12, 1108. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.633737>.

- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe. *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568. <http://dx.doi.org/10.1086/672270>.
- Blaser, M. (2020). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Bonino, L. (2002). Masculinidad hegemónica e identidad masculina. *Dossiers feministas*, 6(1), 7-35.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Ed. Anagrama, España.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Bugallo, L., y Vilca, M. (2016). *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Universidad Nacional de Jujuy, IFEA.
- Callicot, B. (2017). *Cosmovisiones de la tierra*. Universidad de Magallanes.
- Cid, D., & Araos, F. (2021). Las contribuciones del espacio costero marino para pueblos originarios (ECMPO) al bienestar humano de las comunidades indígenas de Carelmapu, Sur de Chile. *CUHSO*, 31(2), 250-275.
- Contador, T., Rozzi, R., Kennedy, J., Massardo, F., Ojeda, J., Caballero, P., Medina, J., Molina, R., Saldivia, F., Berchez, F., Stambuck, A., Morales, V., Mosses, K., Gañan, M., Arriagada, G., Rendoll, J., Olivares, F., & Lazzarino, S. (2018). Sumergidos con lupa en los ríos del cabo de hornos: Valoración ética de los ecosistemas dulceacuícolas y sus co-habitantes. *Magallania*, 46(1), 183-206. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442018000100183>.
- Contreras, I. A. (2020). No-humanos, tiempos-espacios y socialidad amazónica entre los llanchama runa del río Tiputini. *Anthropologica*, 38(45), 85-107. <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202002.004>.
- Corporación Nacional Indígena (Conadi) (2015). *Instructivo Interno para la Elaboración del Informe de Uso Consuetudinario Invocado conforme a la Ley N°20.249 y su Reglamento*. Res. Ex. N°658.
- Course, M. (2017). *Mapuche ñi mongen. Persona y Sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago: CIIR, Pehuén.
- Cuadra, X. (2014). Nuevas estrategias de los movimientos indígenas contra el extractivismo en Chile. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, (105), 7-24.
- Davis, W. (2017). *El río*. Ed. Crítica.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.

- Degnen, C. (2018). Human People and Other-Than-Human People. En *Cross-Cultural Perspectives on Personhood and the Life Course* (pp. 121-150). Palgrave Macmillan, New York.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, Trad.). Chicago: University of Chicago Press.
- Diehm, C. (2020). *Connection to Nature, Deep Ecology, and Conservation Social Science: Human-nature Bonding and Protecting the Natural World*. Lexington Books.
- Diestre, F., & Araos, F. (2020). La recuperación de los comunes en el sur-austral: construcción institucional de Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios. *Polis* 19(57): 19-50. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2021-n57-1562>.
- Elizabeth, S. (2020). Guaranización, sangre entreverada y no-humanos. Apuntes para no delimitar «lo guaraní» en el Ramal jujeño (Argentina). *Anthropologica*, 38(45), 13-40. <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202002.001>.
- Fijn, N. (2011). *Living With the Herds: Human-Animal Co-Existence in Mongolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- González Abrisketa, O., y Carro-Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 71 (1), 101-128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>.
- Grillo, E. (1994). *El agua en las culturas andinas y occidental moderna*. En *Crianza andina de la chacra*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas PRA-TEC.
- Grusin, R. (2015). *In The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gusinde, M. (1982). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Yamana*. Tomo II. Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (2008). *El mundo espiritual de los selk'nam*. Tomo II. SerIndígena Ed.
- Hallowell, I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. En *Culture in history. Stanley Diamond*, (pp. 19–52). New York: Columbia University Press.
- Hilger, I. (1968). Huenun Ñamku: An Araucanian Indian of the Andes Remembers the Past. *American Antropologist*, 70.
- Ingold, T. (2011). *Consideraciones de un antropólogo sobre la biología*. En *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Jardín Botánico de Bogotá.


- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (1996). The optimal forager and the economic man. En Philippe Descola & G. Pálsson (Eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives* (pp. 27-39). Routledge.
- Kearney, K. (1975). World View Theory and Study. *Annual Review of Anthropology*, 4.
- Kirksey, S., & Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4):545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lepofsky, D., Toniello, G., Earnshaw, J., Roberts, C., Wilson, L., Rowell, K., & Holmes, K. (2020). Ancient Anthropogenic Clam Gardens of the Northwest Coast Expand Clam Habitat. *Ecosystems*, 1-13. <https://doi.org/10.1007/s10021-020-00515-6>.
- Lien, M., & Pálsson, G. (2021). Ethnography beyond the human: the ‘other-than-human’ in ethnographic work. *Ethnos*, 86(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1628796>.
- May, R. H. (2015). Andean llamas and earth stewardship. En *Earth stewardship* (pp. 77-86). Springer, Cham.
- Molina, M. (2020). *Geomorfología de costa rocosa en Chiloé y su relación con las comunidades Huilliches: una mirada desde la geografía física crítica. El caso de la localidad de Cocauque*. (Tesis para optar al grado de Geógrafa) Universidad de Chile.
- Naugle, E. (2002). *Worldview. The history of a concept*. William B. Eerdmans Publishing Company, England.
- Ojeda, J., Rozzi, R., Rosenfeld, S., Contadora, T., Massardo, F., Malebrán, J., González-Calderón, J. y Mansilla, A. (2018). Interacciones bioculturales del pueblo yagán con las macroalgas y moluscos: una aproximación desde la filosofía ambiental de campo. *Magallania*, 46(1), 155-181. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442018000100155>.
- Oriel, E. (2014). Whom would animals designate as “Persons”? On avoiding anthropocentrism and including others. *Journal of Evolution & Technology*, 24(3), 44-59.
- Quidel, J. (2016). El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche hispano. *Chungara*, 48(4), 713-719.
- Raas, K. (2020). De humanos y no-humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología*, (42), 95-111. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2020.60486>.





- Ramírez, M. (2020). Criando agua y humanos en el Andes: la experiencia de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco-Perú. *Antropológica*, 38(45). <http://dx.doi.org/10.18800/antropologica.202002.005>.
- Redfield, R. (1952). The primitive world view. *Philosophical Society*, 96(1).
- Riquelme, W. (2020). Comunes de la Mawiza. Aproximaciones desde el sistema socioecológico del bosque nativo de Panguipulli. En *Hacia una socioecología del bosque nativo en Chile*, Social-Ediciones.
- Rojas-Bahamonde, P., Mellado, M. A., & Blanco-Wells, G. (2020). Sobrenaturaleza mapuche: extractivismo, seres no humanos y miedo en el Centro Sur de Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (38), 7-30. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2020.n38-01>.
- Rozzi, R. (2001). Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas. En . R. Primack, R. Rozzi, P. Feinsinger, R. Dirzo, & F. Massardo. *Fundamentos de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas*, eds (pp. 311-362). Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Rozzi, R. (2004). Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral. *Ornitología Neotropical*, 15, 435-444.
- Rozzi, R. (2012<sup>a</sup>). Filosofía ambiental sudamericana: raíces amerindias ancestrales y ramas académicas emergentes. *Environmental Ethics*, 34(S4), 9-32.
- Rozzi, R. (2012<sup>b</sup>). Biocultural ethics: the vital links between the inhabitants, their habits and regional habitats. *Environmental Ethics*, 34, 27-50.
- Rozzi, R. (2016). Bioética global y ética biocultural. *Cuadernos de Bioética*, 27(3), 339-355.
- Rozzi, R. (2018<sup>a</sup>). La Filosofía ambiental de campo y la ecorregión subantártica de Magallanes como un laboratorio natural en el antropoceno. *Magallania*, 46(1), 7-15. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442018000100007>.
- Rozzi, R. (2018<sup>b</sup>). Biocultural Homogenization: a wicked problem in the Anthropocene. En Rozzi R, May RH Jr, Chapin FS III, Massardo E, Gavin M, Klaver I, Pauchard A, Núñez MA, Simberloff D (eds) *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*,. *Ecology and Ethics book series*, vol 3 (pp. 21-47). Springer, Dordrecht.
- Rozzi, R. (2019). Áreas protegidas y ética biocultural. En: *Naturaleza en sociedad: Una mirada a la dimensión humana de la conservación de la biodiversidad* (pp. 25-69). Editorial OchoLibros, Santiago.


- Rozzi, R., & Schüttler, E. (2015). Primera década de investigación y educación en la Reserva de la Biosfera Cabo de Hornos: el enfoque biocultural del Parque Etnobotánico Omora. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 43(2), 19-43.
- Ruiz Serna, D., y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista De Estudios Sociales*, 55:193-204. <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>.
- Skewes, J. C. (2019). ¿Qué es el rodeo? Desensamblando las piezas de un ritual nacionalista. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (37), 49-66. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2019.n37-03>.
- Tola, F. C., & Pazzarelli, F. (2020). Presentación del dossier: Perspectivas contemporáneas sobre la ampliación de la socialidad y la relación humano/no humana en los pueblos indígenas. *Antropológica*, 38 (45). <https://doi.org/10.18800/antropologica.202002.000>.
- Torres, V. (2020). Kallpachakuy: Coca, bebida y cigarro como fuerza y protección en la peregrinación a Qoyllurit' i. *Anthropologica*, 38(45), 133-159. <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202002.006>.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e multi-naturalismo na America indígena. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, (pp. 345-399). Ed. Ubu.
- Whatmore, S. (2002). *Hybrid Geographies: Natures Cultures Spaces*. London: Sage
- Weinberg, M. (2019). Especies compañeras después de la vida: pensando relaciones humano-perro desde la región surandina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (36), 139-161. <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda36.2019.07>.


### Sobre los autores


RICARDO ALVAREZ ABEL es chilote, Antropólogo de la Universidad Austral de Chile. Es docente de la Escuela de Arqueología e investigador para el Programa Austral Patagonia, de la misma Universidad. Sus temas de investigación giran en torno a los modelos de vida isleños en la Patagonia archipelágica, desde el Cabo de Hornos hasta Chiloé. Correo Electrónico: [ricardo.alvarez01@uach.cl](mailto:ricardo.alvarez01@uach.cl)  <https://orcid.org/0000-0003-2089-2037>

FRANCISCO ARAOS es Profesor Asociado de la Universidad de Los Lagos. Antropólogo y Doctor en Ambiente y Sociedad. Sus intereses de investigación son las dimensiones humanas de la conservación, bienes comunes, antropoceno, zona costera y pueblos originarios. Correo Electrónico: [francisco.araos@ulagos.cl](mailto:francisco.araos@ulagos.cl)  <https://orcid.org/0000-0002-7713-8230>

DAVID NÚÑEZ es Antropólogo de la Universidad Austral de Chile. Su experiencia profesional se ha centrado en procesos de fortalecimiento de la territorialidad de comunidades indígenas y locales, mediante la puesta en valor de su patrimonio biocultural, y la promoción y difusión de los derechos indígenas. Sus intereses de investigación giran en torno a la historia indígena y procesos de descolonización. Socio de ONG Poloc y miembro honorario del consorcio TICCA. Correo Electrónico: tokoiwe@gmail.com.  <https://orcid.org/>

JUAN CARLOS SKEWES es Doctor en Antropología por la Universidad de Minnesota y Profesor Titular de la Universidad Alberto Hurtado. Investiga temas ligados al medio ambiente y población en contextos contemporáneos. Sus investigaciones actuales se centran en la habitabilidad de la montaña y las lecciones que se desprenden de su transformación por acción del cambio climático, la expansión del extractivismo y los patrimonios mestizos. Correo Electrónico: jskewes@uahurtado.cl.  <https://orcid.org/0000-0001-9902-7550>

RICARDO ROZZI es filósofo y ecólogo chileno, Ph.D. Universidad de Connecticut, profesor titular de la University of North Texas (EE. UU.) y de la Universidad de Magallanes (UMAG) en Chile. Estudia las interrelaciones que existen entre los dominios de la filosofía y la ecología, con especial énfasis en Filosofía ambiental y Ética Biocultural. Su investigación se ha centrado en la integración de diversas formas en las que las culturas humanas conocen y se relacionan con el mundo natural. Correo Electrónico: Ricardo.Rozzi@unt.edu.cl.  <https://orcid.org/0000-0001-5265-8726>

WLADIMIR RIQUELME es antropólogo de la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente es becario doctoral ANID nacional 2020, n°21202417, sobre Arquitectura y Estudios Urbanos en la P. Universidad Católica de Chile. Se dedica a la investigación etnográfica y aplicada sobre las memorias bioculturales de pueblos originarios, y a la realización de cine documental. Correo Electrónico: wladiriquelme@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0002-4586-3980>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Alejandra Zegpi Pons

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional