

# ***Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales<sup>1</sup>***

***Mapping dreams/dreaming maps: bridging Indigenous and Western geographical knowledge***

*Irène Hirt*

Universidad de Ginebra (Suiza) y Universidad Laval (Québec, Canadá)

irene.hirt@unige.ch

## **Resumen**

Los sueños y las prácticas oníricas están integrados en los procesos de construcción de conocimiento de muchas sociedades indígenas. Como tal, pueden constituir una fuente de información geográfica y cartográfica. Este artículo trata de su incorporación en los métodos de investigación interculturales y colaborativos, en particular en el marco de proyectos de mapeo participativo realizados con comunidades y organizaciones indígenas. Los sueños y las prácticas oníricas permiten tomar en cuenta aspectos de la territorialidad indígena - tales como las esferas sagradas o espirituales y la presencia de los actores no humanos - los que difícilmente pueden ser captados con los métodos de las ciencias sociales o de la cartografía moderna. Además, semejante enfoque invita a los geógrafos y cartógrafos a adoptar una concepción culturalmente descentrada de las nociones de territorio, cartografía y participación que va más allá de las premisas positivistas de la ciencia occidental y de sus métodos de investigación. Este texto se basa en una experiencia de contra-cartografía y de cartografía participativa con comunidades mapuche, desarrollada en Chile del 2004 al 2006, en la cual la autora participó como cartógrafa.

Palabras-clave: mapuche, cartografía participativa, sueños, mapas, investigación colaborativa e intercultural.

## **Abstract**

Dreams and dreaming practices are integrated into knowledge-building processes in many Indigenous societies, and may therefore represent a source of geographical and cartographic information. This article addresses the incorporation of these practices into collaborative and cross-cultural research methods, especially in the framework of participatory mapping projects conducted with Indigenous communities or organizations. The author argues that dreams and dreaming practices enable the consideration of Indigenous territorial dimensions - such as the sacred and the spiritual, as well as the presence of non-human actors - that are more difficult to grasp through the social sciences or through modern Western mapping methodologies. In addition, this approach invites geographers and cartographers to adopt a culturally decentred concept of the notions of territory, mapping, and participation that goes beyond the positivist premises of Western science and its research methodologies. This text draws from a Mapuche counter-mapping and participatory mapping experience that took place in southern Chile between 2004 and 2006, in which the author took part as a cartographer.

---

<sup>1</sup> Este artículo es una traducción levemente adaptada del texto original en inglés "Mapping Dreams/ Dreaming Maps: Bridging Indigenous and Western Geographical Knowledge", *Cartographica*, junio 2012, 47(2), pp. 105-120, doi: 10.3138/carto.47.2.105. Publicado con la autorización de University of Toronto Press (www.utpjournals.com).



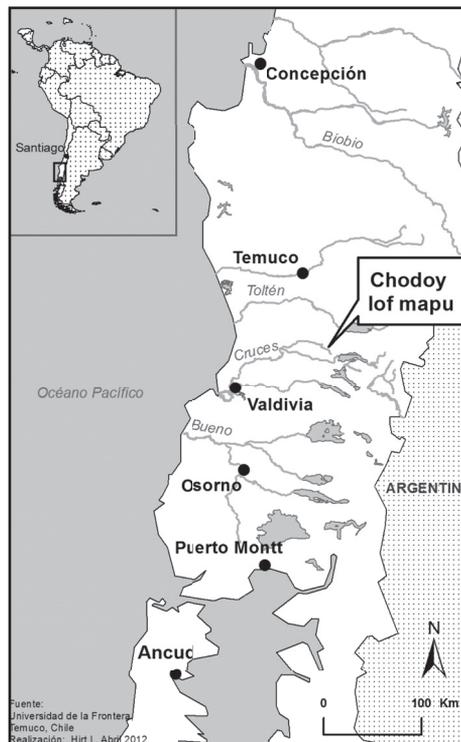
Key-words: Mapuche, participatory mapping, dreams, maps, cross-cultural and collaborative research

“El actuar y la forma de ser mapuche son necesarios para realizar este trabajo. Nuestro trabajo ha sido normado por los pewma [sueños]<sup>2</sup>, que es una forma de comunicación mapuche. Tenemos también una norma espiritual y hay que respetarla. Yo, cuando vine por primera vez a Chodoy para este trabajo, por suerte me recibieron muy bien los püllli [espíritus] de este territorio. A mí, me están entregando pewma sobre la forma de trabajar. Me dan información sobre los diferentes territorios, los diferentes lof del sector. Muchas veces, en mis pewma, las visitas de los püllli son tan numerosas, que no puedo descansar. Porque todos estos territorios están con problemas.” (Augusto Nahuelpán, 3 de Febrero 2006).

### Introducción

Estas son las palabras de Augusto Nahuelpán Kalfukura, ñizol logko (autoridad principal) del Consejo de Logko del Pikunwijimapu<sup>3</sup> (en adelante “Consejo”), una organización mapuche-williche del Sur de Chile. Hacen parte de

un largo discurso realizado por el ñizol logko durante una de sus visitas a Chodoy<sup>4</sup> lof mapu, un pequeño territorio de 83 km<sup>2</sup> situado en el corazón del territorio histórico mapuche, entre las ciudades de Temuco y Valdivia (Fig. 1).



**Figura 1:** Localización del proyecto de mapeo de Chodoy lof mapu  
Con este discurso, don Augusto Nahuelpán manifestaba su apoyo a las comunidades

2 Las palabras en *mapudungun* (el idioma mapuche) han sido mantenidas en el texto, seguidas con una traducción en español cuando aparecen por primera vez. Se señala que la forma plural de las palabras en *mapudungun* no terminan con “s”.

3 El Pikunwijimapu refiere al norte del territorio williche, los williche siendo un grupo regional mapuche viviendo entre el río Toltén y la Isla de Chiloé.

4 Existen varias ortografías para Chodoy: Chosdoy, Chodoi, Cozoy, etc.

de Chodoy lof mapu para realizar un proyecto de mapeo participativo. Inicialmente, el objetivo de este proyecto era dibujar un mapa cultural y político del territorio ancestral de Chodoy lof mapu, es decir del territorio anterior a la conquista y a la colonización chilena a fines del siglo diecinueve y a la radicación forzada de los mapuche en reducciones de tierra ejecutadas por el Estado<sup>5</sup>. Sin embargo, el proyecto avanzó rápidamente hacia reclamos de tierras, y durante esa tarde soleada de febrero 2006 los participantes estaban cerca de iniciar un procedimiento oficial de demanda de tierras, encontrándose con representantes de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), agencia estatal encargada de implementar las políticas relativas a cuestiones indígenas en Chile. Participando en el proyecto en calidad de cartógrafa, pude asistir al encuentro y escuchar al *logko* Nahuelpán explicar a los representantes del Estado la importancia de las formas mapuche de construir conocimientos, especialmente

5 El término “comunidad” mapuche es polisémico en Chile. Se trata de distinguir entre 1) la comunidad histórica (el *lof*) anterior a la conquista y a la colonización chilena en el siglo XIX, que coincide con la definición antropológica de la comunidad como grupo humano que comparte elementos culturales, 2) la comunidad resultante de la radicación y que coincide con las “reducciones”, es decir los títulos colectivos (títulos de merced) entregados por el Estado chileno a los mapuche después de la conquista y, finalmente, 3) la comunidad jurídica reconocida por la Ley Indígena N° 19.253 desde 1993. Estos tres tipos de comunidad no siempre coinciden. En muchos casos, la colonización generó la división de las comunidades históricas para formar las “reducciones” y más tarde las “comunidades jurídicas”. Chodoy lof mapu es una sola comunidad histórica (un solo *lof*), dividida por 18 títulos de merced al inicio del siglo XX que fueron todos fragmentados en títulos individuales durante el siglo XX. Hoy Chodoy lof mapu está compuesto por dos comunidades jurídicas (Quemchue y Chodoy). El proyecto de mapeo tenía como objetivo reconstruir el *lof*, es decir la comunidad y el territorio históricos.

las prácticas oníricas, y cómo éstas habían sido incorporadas en el proyecto de mapeo de Chodoy lof mapu. Este discurso revela que la lucha de los mapuche por la reapropiación y “reconstrucción” de sus territorios históricos también se desarrolla en el campo epistemológico y cultural.

Basándose en este ejemplo, este artículo trata de la incorporación de los saberes indígenas, tales como los sueños y las prácticas oníricas, como fuentes de conocimiento geográfico en proyectos de mapeo participativo realizados en contextos indígenas. Durante la última década, la contra-cartografía se ha vuelto una estrategia decisiva para las comunidades y organizaciones indígenas del mundo que luchan por el reconocimiento de sus derechos culturales, políticos y territoriales (Hirt, 2009). Ha sido una herramienta eficiente para apropiarse de las técnicas y modos de representación del Estado y para reforzar la legitimidad de las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, estos procesos de resistencia se han desarrollado esencialmente dentro del marco epistemológico de la ciencia cartográfica convencional - léase “occidental” -, careciendo de una reflexión crítica sobre lo que Linda Tuhiwai Smith (2002) ha descrito como la descolonización de las metodologías indígenas<sup>6</sup>.

6 Se usan los términos “occidental” e “indígena” por comodidad lingüística y para tomar en cuenta las categorías de auto-identificación cultural y política movilizadas por los pueblos indígenas. Estoy sin embargo muy consciente de los debates conceptuales e ideológicos sobre el uso de estos términos y el peligro de esencializar identidades y prácticas culturales que, en los hechos, tienden a ser híbridos.

Como lo ha señalado la cartógrafa hawaiana Renee Pualani Louis (2004), los pueblos indígenas han sido silenciados por las limitaciones de las herramientas proporcionadas por la cartografía occidental. Orientadas hacia la objetividad empírica, dichas herramientas marginalizan las expresiones indígenas. Se ha argumentado, por consiguiente, que la contra-cartografía en contextos indígenas debería cuestionar las creencias o supuestos de la sociedad imperante acerca de los conocimientos y del espacio, y conducir así a una redefinición epistemológica y ontológica de la concepción de la cartografía misma. Pero en vez de rechazar la cartografía occidental moderna y los Sistemas de Información Geográfica (SIG), los cartógrafos deberían usar estos instrumentos para fomentar procesos de reapropiación cultural, cuestionándolos de manera crítica y ensamblándolos con las tradiciones cartográficas indígenas (Johnson, Louis y Pramono, 2005; Pearce y Louis, 2008).

En este artículo, se explora primero cómo las tradiciones cartográficas indígenas han sido progresivamente tomadas en cuenta por la cartografía crítica, en particular en el campo de la cartografía indígena. En segundo lugar, se examinan las perspectivas indígenas sobre los sueños y las funciones sociales de las prácticas oníricas en las sociedades indígenas. Se sostiene que tomar en cuenta las formas de conocimiento indígenas permite la inclusión de ciertas dimensiones de las territorialidades indígenas, tal como lo sagrado o lo espiritual, en la producción de un mapa; estas dimensiones son, usualmente, más difíciles de captar con las metodologías de las ciencias sociales o de la cartografía occidental moderna. Luego, se introduce el proyecto de Chodoy lof mapu situándolo en el contexto general del movimiento de reconstrucción

territorial mapuche en Chile, que se ha ido desarrollando desde los años 1990. Finalmente, en la última parte de este artículo, se describe la importancia de los sueños para la sociedad mapuche y la manera en que estos fueron integrados al proyecto de re-territorialización y mapeo de Chodoy lof mapu.

Escrito desde mi perspectiva de investigadora suiza, este texto se basa en observaciones etnográficas y datos recolectados en el transcurso del proyecto de investigación colaborativo implementado con las comunidades de Chodoy lof mapu y los representantes del Consejo. Los participantes del proyecto eran todos mapuche, salvo yo que me encontraba en ese entonces efectuando trabajos de campo en el marco de mi doctorado en geografía humana. Si bien mi primer objetivo era estudiar el movimiento de reconstrucción territorial mapuche, empecé luego a cuestionar el interés de mi trabajo para los propios mapuche, tomando conciencia de la necesidad de adoptar métodos colaborativos de investigación. Así fue como, en el 2003, encontré a miembros del Consejo, quienes solicitaron mi apoyo para el mapeo de sus territorios. Me fui familiarizando de esta manera con el campo de la cartografía participativa, lo cual fue fundamental en mi formación como cartógrafa<sup>7</sup>.

---

7 Esta investigación se basa en diecisiete meses de investigación en Chile, en 2003 y entre 2004 y 2006. Además de mis notas personales, las fuentes usadas provienen de documentos de archivo, entrevistas y grabaciones de talleres de mapeo recolectados en el marco del proyecto de mapeo de Chodoy lof mapu con los demás investigadores del Consejo. El análisis presentado en este texto es, sin embargo, de mi propia responsabilidad.



## 1. Los sueños como fuente de información cartográfica y geográfica en las sociedades indígenas

### 1.1. Tradiciones cartográficas indígenas

En las últimas décadas del siglo veinte, los proyectos de mapeo en contextos indígenas se han difundido en el mundo conformándose en un campo de investigación específico dentro de la geografía humana y de la cartografía crítica. Las organizaciones y comunidades indígenas, apoyadas por activistas e investigadores de organizaciones no gubernamentales (ONG), principalmente geógrafos y antropólogos, han cartografiado sus territorios ancestrales, para demostrar la continuidad histórica de su ocupación y uso territorial, mantener o reclamar sus derechos territoriales y reforzar sus identidades culturales (Chapin, Lamb y Threlkeld, 2005). Esta apropiación de las técnicas y modos de representación del Estado para apoyar la legitimidad política de las reivindicaciones indígenas ha sido calificada como “contra-cartografía” (Peluso, 1995).

Sin embargo, las perspectivas críticas sobre la producción y el uso de los mapas o de los SIG occidentales modernos en contextos indígenas consideran estos instrumentos como un arma de “doble filo”, siendo a la vez herramientas de empoderamiento político y territorial y de asimilación cultural y técnica. Por consiguiente, estos instrumentos conllevan el riesgo de re-estructurar las relaciones de poder coloniales, mal interpretando por ejemplo las visiones del mundo, los saberes y las concepciones territoriales indígenas, contribuyendo a aumentar la hegemonía cultural occidental y favoreciendo paradójicamente un mayor control estatal sobre las tierras indígenas (Chambers, 2006; *Cultural geographies*, 2009; Fox, 1998; Fox y

otros, 2005; Johnson, Louis y Pramono, 2005; Nietschmann, 1994; Offen, 2009; Rundstrom, 1995; Spark, 1998).

Investigadores indígenas, mayoritariamente norte-americanos, han argumentado que las metodologías de cartografía participativa y los proyectos de SIG han sido insuficientemente conscientes de los “encuentros cartográficos” que suelen ocurrir en contextos indígenas. Han defendido la necesidad para las comunidades indígenas de educarse mejor, desarrollar un uso más crítico de la cartografía occidental y metodologías, especialmente sus propias tradiciones cartográficas (Johnson, Louis y Pramono, 2005). Esta tendencia ha ido emergiendo recientemente también en América Latina, en el campo de la llamada “cartografía social” (Muñoz y Rodríguez, 2010)<sup>8</sup>.

Las tradiciones cartográficas indígenas son generalmente orales y performativas, privilegiando procesos y acciones en vez de evidencias escritas o artefactos. Estas tradiciones se expresan entre otros medios por la poesía, la danza, la pintura y los sueños (Johnson, Louis y Pramono, 2005;

<sup>8</sup> Estos desarrollos han sido muy desiguales según los contextos lingüísticos: en la geografía anglófona, números especiales de revistas (cf. *Human Organization*, 2003 y *Cultural Geography*, 2009) así como un creciente número de artículos dan cuenta de un campo de producción prolífico. En la geografía francófona y de habla español, esta evolución ha sido más marginal (ver Hirt, 2009a para el contexto francófono). En América Latina, los proyectos de cartografía participativa se han multiplicado desde fines de los años 1980 (ver por ejemplo el número especial de *Human Organization*, 2003). No obstante, las publicaciones han sido dominadas por los académicos norte-americanos quienes participaron como expertos en estos proyectos. Sólo recientemente viene emergiendo una literatura en castellano y portugués, publicada por investigadores latino-americanos, dentro de la “cartografía social” (cf. Ascelrad, 2010; Muñoz y Rodríguez, 2010).

Louis, 2004; Muñoz y Rodríguez, 2010; Rundstrom, 1991 y 1995; Warhus, 1997). Además, se relacionan con una concepción holística del territorio, constituido por esferas tangibles e intangibles, y donde los vivos y los muertos, los humanos y los no humanos<sup>9</sup> interactúan, siendo todos capaces de actuar sobre la realidad (Poirier, 2000). En esta perspectiva, los animales, las plantas, los minerales y los espíritus no están reducidos a meros objetos bajo el control humano, como en la visión dualística cartesiana transmitida por los mapas y las tecnologías de los SIG occidentales (Rundstrom, 1995). Además, estas “imágenes vividas”, formadas por la interacción humana con su entorno, cumplen con todas las funciones asociadas con los mapas convencionales: evidencian un extenso saber geográfico y métodos eficientes de orientación y de viaje (Warhus, 1997).

La idea según la cual las tradiciones cartográficas indígenas son fuentes de conocimiento geográfico tan legítimas como las tradiciones occidentales ha sido reforzada por los últimos avances de la sociología de la ciencia, particularmente los trabajos de David Turnbull (2000) sobre la comparación intercultural de los conocimientos. Desde el siglo de las Luces, el saber legítimo ha sido definido por criterios de racionalidad y objetividad, es decir por los estándares epistemológicos de la ciencia occidental. Así, fuentes de conocimiento como los sueños han sido típicamente descalificadas por ser “subjetivas” e “irracionales”. Turnbull demuestra no obstante que todos los sistemas de conocimiento tienen un

9 Las perspectivas teóricas de las ciencias sociales occidentales, tal como la sociología de las ciencias, también cuestionan la división naturaleza/sociedad y estudian la capacidad de los seres no humanos de actuar sobre la realidad (*agency*). Sin embargo, abordar este aspecto sobrepasaría los objetivos de este artículo.

carácter local, diferenciándose entre sí por su ensamblaje, producto de estrategias sociales y dispositivos técnicos. En vez de ser consideradas como universales, las tecno-ciencias occidentales deberían por lo tanto ser tratadas como un sistema de conocimiento entre otros, distinguiéndose solamente de los demás por el tema del poder. Pues, la ciencia occidental ha conseguido desplazarse más allá de su sitio local de producción y expandirse en el tiempo y el espacio, como ningún otro sistema ha sido capaz de hacerlo.

Autores como la intelectual maorí Linda Tuhiwai Smith (2000), con su libro sobre la descolonización de la investigación y de las metodologías indígenas, han contribuido también en cuestionar la “gran división” entre ciencia occidental y conocimiento indígena. En América latina, este replanteamiento se está haciendo igualmente, por un lado con la formulación de teorías sobre la geopolítica del conocimiento y la necesidad de pensar nuevos marcos epistemológicos interculturales (Walsh, 2007) y, por otro lado, con la puesta en práctica de la interculturalidad de los conocimientos científicos en proyectos de desarrollo endógeno implementados por comunidades indígenas, como en el caso de Bolivia (Delgado, 2009).

El reconocimiento paulatino de las tradiciones cartográficas indígenas por la ciencia occidental se ha dado simultáneamente con la redefinición de la producción cartográfica y de los mapas en el campo de la cartografía crítica y de los SIG. Por ejemplo, Rob Kitchin y Martin Dodge (2007) defienden la necesidad de re-conceptualizar la cartografía como un conjunto de *prácticas sociales* en vez de un producto final, incluyendo mapeos gestuales y performativos, y como un proceso de re-territorialización continuo, orientado a solucionar problemas espaciales.

Además, Margaret Pearce y Michael Hermann (2010 y Pearce, 2008), quienes estudian la representación cartográfica de los viajes de exploradores y colonizadores europeos en Norte América, cuestionan las presuposiciones de racionalidad y objetividad de las representaciones cartográficas convencionales, experimentando nuevas técnicas narrativas y gráficas que permiten incluir las geografías emocionales y las experiencias múltiples de los lugares - más que del espacio - en los mapas. Este enfoque es doblemente innovador, contribuyendo a la vez a descolonizar la cartografía histórica, dando una voz a las narrativas indígenas que han tradicionalmente sido silenciadas por la cartografía occidental, y abrir nuevas perspectivas de investigación para mapear emociones y afectos.

### ***1.2. Los usos sociales de los sueños en las sociedades indígenas***

El proyecto de Chodoy lof mapu ilustra cómo los sueños y las prácticas oníricas pueden ser una fuente de información geográfica en las sociedades indígenas. Desde el inicio del siglo veinte, los antropólogos han colectado antecedentes sobre los sueños en las sociedades indígenas. Sin embargo, estos primeros estudios fueron muy marcados por las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud y tendían a limitar las prácticas oníricas a una actividad privada (Charuty, 1996). Recién en los años 1980, investigadores empezaron a valorizar las dimensiones sociales de los sueños<sup>10</sup>, tomando en cuenta las perspectivas indígenas sobre los sueños (Poirier, 1994a y 1994b).

<sup>10</sup> Las dimensiones sociales de los sueños también fueron valorizadas por las sociedades occidentales durante la Antigüedad. Sin embargo, a partir de los inicios de la Edad Media, mientras la cristiandad volvió a ser la religión oficial en Europa, el valor social de los sueños fue progresivamente rechazado (Poirier, 1994a).

En las sociedades indígenas, soñar constituye un acto de comunicación social, fundamentándose en creencias y valores culturalmente compartidos e institucionalizados. Sueños, visiones, eventos excepcionales y la intrusión de poderes superiores son formas de revelación espiritual. Hacen parte de las fuentes de conocimiento valoradas, junto con la enseñanza de los saberes tradicionales y la observación empírica del entorno natural (Brant Castellano, 2000; Deloria, 2006). Una revelación no es ni “subjetiva” ni “objetiva”, es simplemente una experiencia que hace parte integral de lo real (Poirier, 1994). Al respecto, las perspectivas indígenas son radicalmente diferentes de las occidentales, las cuales asocian los sueños con lo subjetivo, la imaginación, la fantasía y las ilusiones, considerándolos como separados de la “realidad” y como una categoría de conocimiento inferior<sup>11</sup>.

Los sueños y las prácticas oníricas tienen varias funciones en las culturas indígenas. Se recurre a éstos para orientar la acción colectiva, sanar enfermedades, facilitar la comunicación entre los vivos y los muertos o los espíritus, y predecir eventos. No es el propósito de esta investigación dar una visión global de la inclusión, en la literatura antropológica, de las dimensiones o de las funciones geográficas de los sueños. Me referiré, sin embargo, a algunos casos distintos del mapuche que desarrollaré más adelante.

<sup>11</sup> Durante las últimas décadas del siglo veinte, el desarrollo de las geografías de las representaciones y, más tarde, de los imaginarios geográficos, también ha contribuido a valorizar formas indígenas de conocimientos tales como los sueños. No obstante, las perspectivas indígenas se diferencian de las occidentales en la medida que no hacen una separación dualística y jerárquica entre lo “real” y lo “imaginado”.

Existe por ejemplo una amplia literatura sobre las sociedades de cazadores y pescadores de América del Norte. Hugh Brody, en su ya famoso libro *Maps and Dreams* (Brody, 1981 [2002]) que inspiró el título de este texto<sup>12</sup>, da cuenta de la relación entre los sueños y las tradiciones cartográficas de los cazadores pescadores y tramperos Dunne-za (Beaver) con quienes trabajó en los años 1970 en Colombia Británica. Los Dunne-za recurren a los sueños para cazar e identificar también los lugares donde establecerse. También usan los sueños para producir mapas de los senderos que conducen al paraíso; a veces, éstos son dibujados en papel y enterrados con el cazador difunto.

Un ejemplo análogo se encuentra en la obra de Franck Speck (1977 [1935]) quien estudió a los Naskapi del Labrador, en Canadá, durante las primeras décadas del siglo veinte. Los Naskapi soñaban con los sitios de pesca o los lugares donde se podía encontrar caribú. Marie-France Guédon (2005) cuenta que los Nabesna que viven entre Yukon y Alaska no solamente recurren a sueños para ubicar animales y matarlos, sino también para viajar en el tiempo y el espacio, y encontrar objetos o personas desaparecidos.

Los aborígenes de Australia son otro ejemplo de sociedad que relaciona fuertemente los sueños y el conocimiento territorial (Chatwin, 1988; Poirier, 1994b; Turnbull, 2000). Para ellos, los mapas son una forma muy común de representación y pueden ser dibujados en cortezas, arena, rocas o cuerpos. Su vida diaria está llena de referencias espaciales, y los sueños igual que las historias están proyectados en un sistema de coordenadas geográficas

<sup>12</sup> Inspirándose también del libro de Brody, Stock (2003) escribió un artículo titulado "Mapping Dreams in Nicaragua's Bosawas Reserve". Pero solamente se refiere a los sueños en tanto aspiraciones y esperanzas de las comunidades Mayangna y Miskitu.

(Turnbull, 2000). Los aborígenes se acuerdan de los sueños del pasado - el *Dreamtime*, o el tiempo de los orígenes, cuando los ancestros se desplazaban en el territorio para crear el mundo - por medio de cantos que les ayudan a encontrar su camino, siguiendo senderos invisibles - "los trazos de la canción" - dejados por los ancestros.

### **1.3. Entender la profundidad indígena de los lugares**

Si asumimos, siguiendo a Turnbull, que todas las tradiciones de conocimiento son legítimas, diferenciándose solamente entre sí por su modo de ensamblaje, entonces podemos aceptar la idea que un sueño esté movilizado junto a un GPS (Sistema Global de Posicionamiento), un mapa topográfico, una imagen satelital o una entrevista. En este artículo, se afirma que el conocimiento indígena no es un mero *objeto* de estudio para la ciencia occidental, sino que hace parte de una caja de herramientas interculturales, es decir, de la diversidad de los instrumentos de construcción de conocimiento movilizados en un proyecto de investigación. Estos instrumentos permiten coleccionar saberes culturales específicos, difíciles de adquirir por medio de los métodos clásicos de las ciencias sociales, las metodologías positivistas de mapeo o dispositivos tecno-científicos.

Durante el proyecto de Chodoy lof mapu descrito en este texto, los sueños de algunos de los participantes fueron una oportunidad para considerar las dimensiones holísticas y espirituales de la territorialidad mapuche. En otras palabras, los sueños permitieron tener una mejor comprensión de lo que Margaret Pearce y Renee Louis (2008) han llamado "la profundidad indígena de los lugares" (*indigenous depth of place*). Si

volvemos a la definición de Kitchin y Dodge (2007), este puente entre las tradiciones cartográficas mapuche y occidentales alude al mapa en un sentido amplio, como un conjunto de prácticas y un proceso de re-territorialización, más que como un producto final en un sentido restringido. Sin embargo, para el proyecto, el mapa final de papel fue producido en función de los códigos epistemológicos y de las tradiciones cartográficas convencionales, porque en el marco de sus reivindicaciones de tierras, los mapuche querían que fuera comprensible para el Gobierno chileno (ver Fig. 4).

## 2. *Mapear los territorios mapuche*

### 2.1. *El movimiento de re-apropiación territorial mapuche*

En *mapudungun*, mapu-che significa gente (*che*) de la tierra (*mapu*). Algunos autores también definen *mapu* como el universo (Quidel, citado por Marimán y otros, 2006, p. 31). Los mapuche viven en ambos lados de la Cordillera de los Andes, en Chile y Argentina. Parte de ellos pudieron resistir a la invasión de sus territorios durante más de trescientos años, primero por los españoles y después por los chilenos y los argentinos. En el siglo dieciocho, los mapuche ocupaban el territorio indígena más grande de América del Sur, el cual se extendía desde el Océano Pacífico - entre Concepción y la Isla de Chiloé - hasta el Atlántico - desde Río de la Plata hasta Río Negro. Al final del siglo diecinueve, los ejércitos chileno y argentino emprendieron una guerra de exterminación - oficialmente denominada "Pacificación de la Araucanía" por el lado chileno y "Conquista del desierto" por el lado argentino - en contra de los mapuche quienes fueron incorporados en cada país como una minoría política y

demográfica. A partir de ese entonces, los mapuche de Chile y Argentina tuvieron un destino político separado; solamente desde los años 1990, intelectuales y líderes mapuche han intentado reactivar las relaciones entre ambos lados de la Cordillera (Aylwin, 2009).

En Chile, la conquista y la colonización han desarticulado profundamente el sistema político y territorial mapuche. Solamente el *lof* o *lof mapu* - el espacio de la familia extensa - sobrevivió a la imposición del orden chileno. Rodeados de colonizadores, los mapuche fueron radicados en pequeñas parcelas de tierra dispersas y recibieron títulos colectivos de propiedad - "títulos de merced" - representando solamente 5% de sus territorios históricos<sup>13</sup>. En el transcurso del siglo veinte, estos títulos colectivos fueron divididos en parcelas individuales y sufrieron un proceso de "minifundización" debido al crecimiento demográfico de la población mapuche. Los ganaderos del pasado, que comerciaban con éxito con los españoles, se transformaron en campesinos pobres. Hoy en día, los mapuche practican una agricultura de subsistencia, la crianza de ganado chico - en los llanos y la pre-cordillera - y la pesca - en la costa pacífica y los bordes de ríos y lagos. Numerosas familias rurales sobreviven gracias a la ayuda económica de sus parientes migrantes en las zonas urbanas y que representan aproximadamente el 65% de la población mapuche total (INE, 2002). Esta vulnerabilidad fue agravada por las políticas económicas neoliberales del régimen militar de Augusto Pinochet (1973-1990), continuadas por los gobiernos

<sup>13</sup> Al inicio del siglo veinte, 510.386,67 hectáreas fueron otorgadas a los mapuche por el Estado chileno (González, 1986). Significó una pérdida territorial de 94,6% - estas cifras incluyen solamente los títulos de merced en el espacio comprendido entre el río Bío Bío y el seno de Reloncaví.

“post-dictadura” - explotación forestal, represas hidroeléctricas, piscicultura de salmón, etc.

Desde los años 1990, los intelectuales y líderes políticos mapuche han reivindicado formas de autonomía y un Estado plurinacional, denunciando el “colonialismo interno” sufrido por los mapuche y las insuficiencias de la Ley Indígena N° 19.253 de 1993. Si bien esta ley reconoció, por primera vez en la historia de Chile, la diversidad étnica y cultural del país, no admitió la existencia de *territorios* ancestrales indígenas ni la noción de *naciones* o *pueblos* indígenas - la ley se refiere solamente a *etnias* y *tierras*. Además, comunidades rurales mapuche que luchan por sus derechos territoriales y políticos han sido víctimas de actos de represión policial violentos, perpetrados por carabineros y las fuerzas armadas (Amnesty Internacional, 2010).

Este contexto ha visto la emergencia de un movimiento mapuche de “reconstrucción territorial” en el Sur de Chile. Las organizaciones llamadas “identidades territoriales” han intentado re-apropiarse sus territorios tanto a nivel simbólico - revitalizando la cultura, los saberes, la identidad, etc. - como material - recuperando parte de las tierras perdidas. El Consejo, la organización mapuche-williche que apoyó el proyecto de mapeo de Chodoy lof mapu, es una de estas identidades territoriales, activa en la región de Valdivia.

## 2.2. El proyecto de Chodoy lof mapu: una experiencia pionera en Chile

El mapeo permitió estimar que el territorio ancestral de Chodoy lof mapu, antes de su desarticulación por la conquista y la colonización, se extendía sobre 83 km<sup>2</sup>, es decir una importante porción de tres comunas chilenas: Lanco, Loncoche y Panguipulli - provincias de

Valdivia y Cautín<sup>14</sup>. Hoy, los mapuche solamente poseen el 15% de este territorio - aproximadamente 1.250 hectáreas -, el resto perteneciendo a terceros no mapuche. Acerca de cien familias viven en estas tierras, con una población residente estable de cuatrocientos hasta quinientas personas. Estas cifras no incluyen a los familiares migrantes en las zonas urbanas, que representan más o menos el doble de los habitantes permanentes. El *lof* de Chodoy comprende dos entidades - Chodoy y Quemchue - que fueron divididas físicamente por las usurpaciones de tierras, a partir del siglo XIX. Procedentes de un mismo linaje - el *filo* (la culebra) -, sus miembros comparten una misma congregación ritual y bandera, pero actúan de manera separada en la mayoría de los asuntos públicos y políticos, como también en sus relaciones con las agencias del Estado, formando dos comunidades indígenas jurídicas según la Ley N° 19.253.

El proyecto de mapeo fue realizado entre octubre del 2004 y febrero del 2006, luego de una actividad cartográfica exploratoria llevada a cabo en 2003 en el marco de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT), por investigadores de la Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEPU), una organización de derechos humanos, y el Consejo<sup>15</sup>. Se identificaron los *lof* aún existentes en las regiones de los Lagos y de los Ríos (Codepu, Gvbam Logko Pikunwijimapu, 2003). Después del 2003, el *ñizol logko* Augusto Nahuelpán quiso

14 Para un informe más completo y análisis complementarios del proyecto de Chodoy lof mapu, ver Hirt (2006, 2008 y 2009b).

15 La Comisión fue implementada entre 2001 y 2003 por el Presidente Ricardo Lagos. Pretendió producir un informe sobre la historia de la relación entre pueblos indígenas, la sociedad y el Estado chileno. El mapeo de 2003 fue realizado por la Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche (COTAM), especialmente por el grupo de trabajo williche.

continuar este trabajo, esta vez a escala local de cada *lof*. Chodoy lof mapu fue elegido, debido al entusiasmo de sus autoridades ancestrales, en particular del *ngenpin* (oficiante religioso mapuche, literalmente “dueño de la palabra”) Efraín Cheuquefilo, y porque se consideraba que Chodoy había conservado la cultura y las tradiciones mapuche.

Al contrario de las actividades del 2003, el proyecto de Chodoy lof mapu pretendía ser política y económicamente autónomo, en otras palabras libre de toda intervención de agencias de Estado, partidos políticos u otras instituciones no mapuche. El proyecto se centró primero en la revitalización de la cultura, de la identidad, de la historia local y de la relación espiritual al territorio. Las autoridades originarias estaban también preocupadas por reforzar su poder, alterado desde los años 1990 por la presencia de la nueva dirigencia nacida de la Ley Indígena N° 19.253<sup>16</sup>. Como ya he mencionado, todos los participantes eran mapuche, con la exclusión de mi persona. Un equipo de investigadores mapuche voluntarios colaboraron en el proyecto: dos periodistas - Jorge Abello y Eva Barriga -, un profesor de educación cultural bilingüe (*mapudungun* y español) - Victorino Antilef - y un ingeniero forestal - Richard Hueitra. Abello y Antilef también eran *werkenes* - portavoces - del Consejo.

No fue fácil reunir a los habitantes del *lof* en torno a objetivos culturales; por un lado porque hoy, los mapuche están más acostumbrados a proyectos que generan beneficios materiales - semillas, alambre, invernaderos, etc.; por otro lado, por haber muchas veces internalizado los

16 Según la Ley Indígena N° 19.253 (art. 9-11), las comunidades jurídicas están constituidas por un directorio funcional (presidente, tesorero, secretario) que no coincide obligatoriamente con la dirigencia tradicional.

prejuicios de la sociedad dominante acerca de su propia cultura y sistemas de conocimientos. En cuanto a los jóvenes, pocos se involucraron, por vivir en su mayoría al exterior de Chodoy lof mapu y por no identificarse mayormente con una iniciativa de los ancianos. Los participantes más entusiastas fueron los parientes del *ngenpin*. Mientras que los objetivos culturales fueron progresivamente reemplazados por la determinación de reivindicar tierras, la participación aumentó, particularmente en Quemchue. Las comunidades de Chodoy y Quemchue habían hecho varios intentos por recuperar tierras en el transcurso del siglo veinte, por ejemplo durante la reforma agraria en los 1960 y 1970. Sin embargo, estos intentos no tuvieron éxito.

En el Chile “post-dictadura”, las únicas reivindicaciones mapuche consideradas legítimas por el Estado son aquellas relacionadas a títulos de merced usurpados. Las comunidades de Chodoy no habían perdido casi ninguno de estos títulos y lo que reclamaban, por lo tanto, eran más bien tierras ancestrales en manos de terceros. La producción del mapa fue entonces percibida como una posibilidad pacífica de evidenciar la memoria oral colectiva y los derechos ancestrales. A partir de noviembre del 2005, los comuneros de Chodoy inscribieron sus demandas de tierras en el registro oficial de la CONADI. La estrategia fue exitosa: en noviembre 2007, el gobierno reconoció sus solicitudes, en base, entre otros, a los resultados del proyecto de mapeo participativo. Al inicio del 2012, sin embargo, los beneficiarios aún no habían logrado recuperar tierras, tanto por la lentitud de los procedimientos burocráticos de la CONADI, como por diferencias internas dentro de las comunidades. A pesar de todo, el proyecto de mapeo de Chodoy

lof mapu fue una experiencia pionera de contra-cartografía en Chile, dado que los territorios ancestrales mapuche nunca habían sido incluidos en la cartografía oficial del Instituto Geográfico Militar (IGM), ni realmente reconocidos en las políticas de ordenamiento territorial.

Cuatro talleres de mapeo fueron organizados entre noviembre del 2004 y octubre del 2005. La participación siempre contaba entre treinta y cincuenta personas, es decir 20% de la población estable (Fig. 2 y 3). El trabajo

de campo con un GPS fue llevado a cabo con grupos más pequeños de tres a cinco participantes durante el mismo período (ver figuras 6 y 8). Eva Barriga y yo colectamos las historias orales - relatos fundadores de *lof*, linajes, etc. - con los ancianos y realizamos investigaciones en los archivos de Temuco y Valdivia para indagar la historia local de las tierras, en particular los procesos de usurpación de tierras y la evolución de la propiedad mapuche y no mapuche.



Figura 2: Examinando mapas topográficos (foto autora, Oct. 2005).





**Figura 3:** Conversación sobre los límites ancestrales en una primera versión del mapa colaborativo, entre el *ngenpin* Efrain Cheuquefilo, Irène Hirt y Jorge Abello, *werkén* del Consejo (foto Eva Barriga, febrero 2005)

Los objetos cartografiados fueron los límites del territorio ancestral anterior a la conquista chilena, la tierra aún poseída por los mapuche - correspondiendo más o menos a los títulos de merced - y los sitios sagrados y de importancia histórica y cultural. De los siete sitios identificados, cuatro resultaron situados dentro de la propiedad de terceros. El mapa presentado en este artículo (ver Fig. 4) no es la versión original. Cuando este documento fue transmitido al Gobierno en el 2006 para apoyar los reclamos de tierra, era fundamental, para los comuneros, hacer

conocer estos sitios, porque evidenciaban la continuidad histórica de su ocupación de la tierra y las dimensiones culturales y espirituales de su territorialidad. No obstante, un par de años más tarde, su percepción del mapa había cambiado. En 2010, mientras contemplaban escribir su propio libro sobre el proceso de reconstrucción territorial de Chodoy lof mapu, prefirieron limitar el acceso de los vecinos y de la sociedad regional no mapuche a la información relacionada con la localización de sus sitios sagrados que sacaron del mapa (Fig. 5).

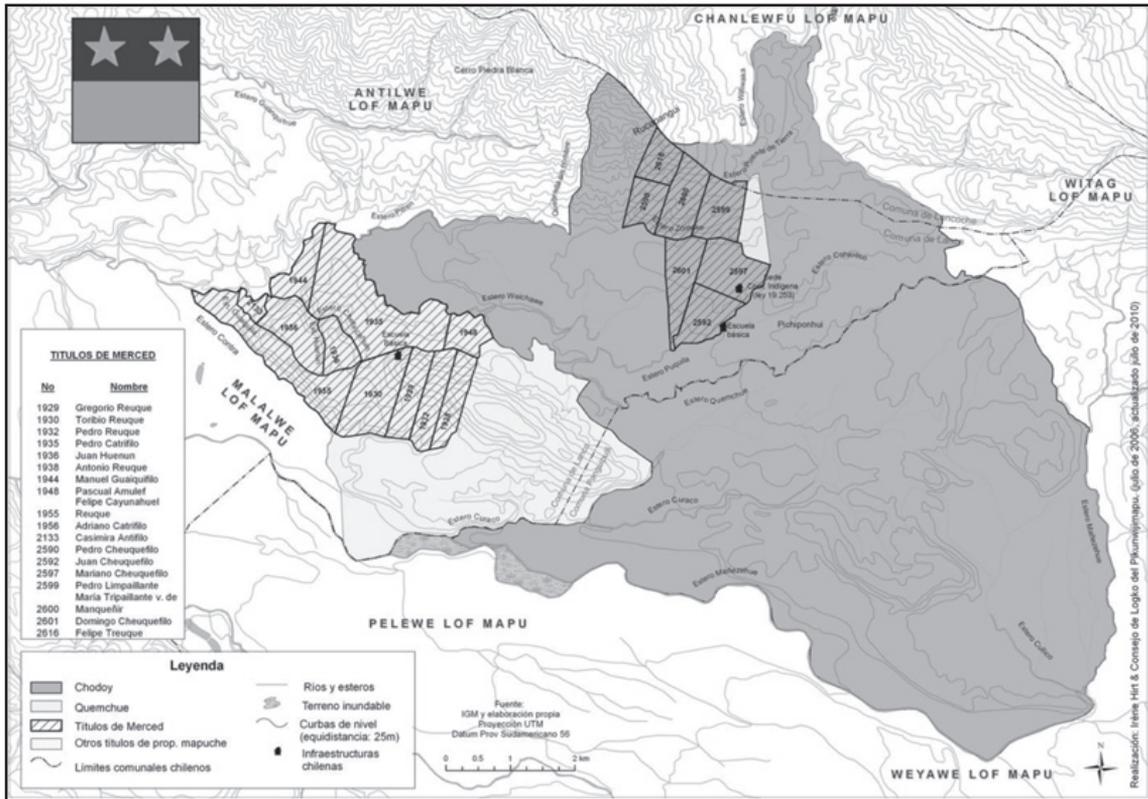


Figura 4: Mapa actualizado en 2010, sin los sitios sagrados, culturales e históricos.

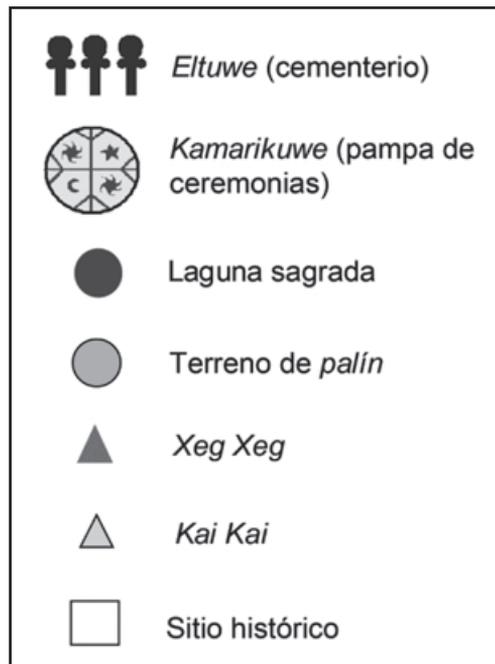


Figura 5: Objetos de la leyenda (sitios sagrados, históricos y culturales) que fueron sacados del mapa actualizado

### 3. Mapeando sueños/Soñando mapas

#### 3.1. La importancia de los *pewma* en la cultura mapuche

En la sociedad mapuche, los *pewma* (sueños en *mapudungun*) permiten transmitir *kimün* (conocimiento y sabiduría)<sup>17</sup>. Cualquier persona puede soñar, pero solamente los *epu rume che*, es decir la gente con buen *küpal* (linaje) y cuyo destino es asumir funciones sociales, espirituales o políticas (Marimán y otros, 2006), tienen la capacidad de tener *pewma* con un significado colectivo. Estos sabios incluyen los *logko*, *ngenpin* y las *machi* (shamanes). Los *ngenpin* son conocidos por el poder de sus sueños. En el pasado, además de ser maestros de ceremonias y de rituales, eran adivinos; podían anunciar, por medio de sueños o visiones transmitidos por sus antepasados, los sucesos del año venidero, tales como las plagas y las pestes (Kuramochi y Nass, 1991; Latcham, 1924). Según Ricardo Latcham (1924), pionero de la etnografía mapuche, *ngenpin* era el nombre genérico que los mapuche daban a aquellas personas que tenían poderes misteriosos sobre las fuerzas de la naturaleza o sobre los seres vivos no humanos. A pesar de que los *ngenpin* eran en su mayoría hombres, Kuramochi y Nass (1991) indican la existencia de algunas mujeres.

Los soñadores mapuche tienen un acceso privilegiado a las informaciones relacionadas al territorio, por estar en contacto con los *ngen* y los *newenes*, los espíritus o fuerzas protectores de los seres vivos - plantas, ríos, árboles, personas, etc. - y que están particularmente presentes en los lugares sagrados como los cerros, volcanes, *menokos* (humedales), bosques y lagos

<sup>17</sup> La cultura mapuche se caracteriza por variaciones regionales. Algunas de mis observaciones pueden, por lo tanto, estar limitadas a la zona en que estuve trabajando.

(Marimán y otros, 2006). En Chodoy lof mapu, se asocian las prácticas oníricas con la telequinesis. Según Kuramochi y Nass (Kuramochi y Nass, 1991), quienes hicieron trabajo de campo en Chodoy en los años 1980, en el pasado, cuando la fe y la espiritualidad aún eran fuertes, los *ngenpin* podían viajar de un lugar a otro y comunicarse con otros seres por medio de los sueños y de la mediación de los espíritus. Estos autores se refieren a Mariano Cheuquefilo Nahuelcura, el *ngenpin* que precedió Efraín Cheuquefilo, antes de fallecer en 1991: decía conocer la tierra de ambos lados de la cordillera, por haber viajado por medio de sus sueños sobre la cima de una gran montaña; desde allá, había visto ambos océanos. Del mismo modo, Efraín Cheuquefilo explica que cuando empezó a tener sueños que lo prepararon a ser *ngenpin*, viajó a espacios que no eran limitados al *nagmapu*, la superficie de la tierra donde viven los seres humanos; fue capaz de viajar hasta el *küla ñom*, una de las esferas más altas del universo mapuche, y así obtener poderes espirituales especiales y rogar por los antepasados (conversación con E. Cheuquefilo, 3 Febrero 2006).

Gracias a esta capacidad de viajar virtualmente, algunos sabios mapuche tienen el poder de localizar lugares de importancia cultural y espiritual. Como lo mencionó Efraín Cheuquefilo, éstos nunca están elegidos por casualidad: “uno no decide de este tipo de cosas. En el *pewma*, nos van indicando” (conversación con E. Cheuquefilo, 10 de Diciembre del 2005). Don Efraín solía dar el ejemplo de Umkel, un adivino oriundo de Quilche que podía volar y que ayudó a la gente a encontrar un sitio para instalar la última pampa de *nguillatún* (ceremonia religiosa) de Chodoy:

“Este Umkel, ése que volaba, se volvía invisible y veía *mapu* por allí. Buscaba *mapu* bueno, buen *lelfün*

[pampa] para hacer *kamarikuwe* [pampa de ceremonias]. Dicen que ése, es como si estuviera vivo. Cuando hay *kamarikun*, nosotros nos acordamos [...]. Dicen que se volvía pájaro y les guiaba por allí, buscaba donde había buen *wingkul* [cerro] para que hagan un *ngillatun*, los Mapunche<sup>18</sup>. Dicen que era gente pero que se volvía pajarito. Toda la gente vieron a este pajarito. A los días después, dicen que fueron otra vez a preguntar y allí, dijo: ‘Tal parte donde me vieron, allí piquen la cruz’ (E. Cheuquefilo, entrevistado por E. Barriga e I. Hirt, 12 de Marzo 2005).

El epígrafe al inicio de este texto muestra también que para el *logko* Augusto Nahuelpán, sus sueños son una herramienta política: le permiten dibujar un mapa mental de los territorios bajo su jurisdicción y mantenerse informado de los problemas y acontecimientos de éstos.

### 3.2. ¿Por qué incluir a los sueños en el proyecto de mapeo?

En el transcurso del proyecto, se privilegiaron los protocolos y las formas mapuche de construir conocimientos. Por ejemplo, la elaboración de una narración histórica sobre el territorio fue iniciada con un *nütram* (forma colectiva de conversar y compartir conocimientos) con los ancianos. Sin embargo, nadie fue capaz de dirigir la conversación y solamente fragmentos de historia pudieron ser recolectados; recurrimos por lo tanto a los métodos clásicos de la entrevista en ciencias sociales. Este enfoque intercultural era entonces bastante innovador puesto que en Chile, más allá de algunos valiosos esfuerzos hechos desde la academia, la investigación con pueblos indígenas es aún practicada por personas esencialmente no indígenas, careciendo así en los proyectos la

<sup>18</sup> La palabra “Mapunche” es una variable regional de “Mapuche”.

participación efectiva de las comunidades indígenas y la inclusión de sus protocolos culturales. La postura metodológica del Consejo constituía por lo tanto un acto de resistencia cultural y epistemológica al orden colonial que sigue rigiendo las ciencias sociales en Chile.

El factor más decisivo a favor de la inclusión de los sueños en el proceso de mapeo fue la participación de varias personas compartiendo una misma visión de su cultura. La referencia a los sueños fue bastante espontánea, por la presencia de Efraín Cheuquefilo y de su trabajo espiritual. Además, hacía muchos años que don Augusto Nahuelpán luchaba para la recuperación del sueño por los *logko* del territorio del Pikunwijimapu. Estaba preocupado por el hecho de que la mayoría de las autoridades mapuche se estaban alejando de la cultura y de la espiritualidad mapuche; habían perdido su poder de soñar y ya no estaban valorizando los *pewma* en sus prácticas cotidianas. El *ñizol logko* había sugerido por lo tanto a Jorge Abello y Eva Barriga, respectivamente *werkén* y miembro del Consejo, de escribir su tesis de magister en comunicación social sobre el tema del sueño como proceso de comunicación entre las autoridades mapuche del Pikunwijimapu (Abello y Barriga, 2005). Cuando los dos investigadores se involucraron más tarde en el proyecto de mapeo de Chodoy lof mapu, ellos también fomentaron la inclusión de los sueños en las metodologías de investigación y de cartografía. El *werkén* era particularmente entusiasta con este enfoque, afirmando que: “Los sueños son ley para nosotros”. En su opinión, el territorio tenía primero que estar recuperado por medios simbólicos y mentales como los sueños, y solamente después a nivel material (conversación con J. Abello, 14 de febrero 2006).

### 3.3. Dos modos de incluir los sueños en el proceso de mapeo

Las funciones cumplidas por los sueños durante el labor de mapeo y de re-apropiación territorial fueron de contribuir a (re)localizar sitios sagrados y a comunicar con los espíritus del territorio.

En el lenguaje técnico-occidental, la función primaria del sueño podría ser descrita como un “sistema de posicionamiento”, es decir una forma de GPS mapuche, como me lo sugirió en una oportunidad el antropólogo chileno Roberto Morales<sup>19</sup>. Sin embargo, este tipo de información fue sistemático solamente en términos de lugares porque el *ngenpin* solamente soñó una vez con límites, tratándose del límite entre los *lof mapu* de Chodoy y Antilhue. Pudo ser rescatada información acerca de la ubicación de dos sitios sagrados antiguos por medio de los sueños: los *kamarikuwe* llamados Wingkulpüllli y Zeumenpüllli. Aunque ambos sitios aún son importantes para

<sup>19</sup> El trabajo del antropólogo Roberto Morales (2000) es uno de los pocos realizados sobre los sueños en la sociedad mapuche. Trata de la interpretación de los sueños y el ejercicio del poder por las organizaciones políticas mapuche y su participación en la sociedad chilena, al inicio del siglo veinte.

los habitantes de Chodoy, ya no están en funcionamiento hoy día. Por lo tanto, la memoria al respecto era bastante fragmentada.

Wingkulpüllli se encuentra en el fundo Pichipon, una propiedad de 900 hectáreas. Según los familiares del *ngenpin*, Pichipon hace parte de las primeras tierras usurpadas por los colonos en el siglo diecinueve. Efraín Cheuquefilo dice que su padre nunca lo llevó allá, pero que siempre le conversaba de este sitio. En el transcurso de una de nuestras andanzas por el *lof mapu* para georeferenciar sitios y límites, fuimos al fundo Pichipon. Si bien el *ngenpin* fue capaz de identificar el sitio sagrado a partir de la información dada por su padre, necesitaba confirmar su localización precisa. Algunas semanas más tarde, el *ngenpin* recibió esta validación por medio de sus sueños (conversación del 3 de Febrero del 2006). En cuanto al *kamarikuwe* llamado Zeumenpüllli, se encuentra en una parcela en manos de mapuche. Ha sido abandonado hace mucho tiempo, después de que un terremoto abrió la tierra (Fig. 6). Durante el trabajo de mapeo, no se sabía dónde situar el centro de la pampa. El *ngenpin* también recibió informaciones en sus sueños acerca de este sitio.



**Figura 6:** El *ngenpin* Efrain Cheuquefilo, su esposa Carmen Reuque y la autora, caminando en busca del *kamarikuwe* Zeumenpüllü (foto: Eva Barriga, Septiembre 2005)

En una oportunidad, el *ngenpin* también soñó con un cementerio antiguo. Pero tuvimos que abandonar esta pista porque no recibió más información al respecto en sus *pewma*. Algunos participantes lo lamentaron, mencionando cuán importante hubiera sido el re-descubrimiento de semejante sitio para evidenciar la continuidad histórica de su presencia en el *lof mapu* de Chodoy.

La consultación continua, por los participantes, de los seres no humanos permite afirmar que estos últimos también eran actores, involucrados en el proyecto de mapeo del mismo modo que sus pares humanos. Su presencia se manifestó de dos maneras. Primero, los *ngen* y *newenes* fueron considerados por los participantes

humanos como los iniciadores y líderes del proceso de re-territorialización. Para el *ngenpin* Cheuquefilo, la reconstrucción de Chodoy *lof mapu* le había claramente sido exigida por los *newenes* del territorio: “En mi calidad de *ngenpin*, autoridad originaria, me están exigiendo los *newenes* de estos lugares a través de los *pewma*, que se hagan todos los esfuerzos para que sean recuperados” (conversación con E. Cheuquefilo, 29 de enero del 2006). Por lo tanto, también era su deber consultarlos de manera continua para recibir sus instrucciones acerca de cómo re-apropiarse y cartografiar el territorio, así como para tener su aprobación y evitar contrariarlos. Por eso, durante nuestras caminatas a través



del *lof*, siempre pedimos permiso a los espíritus antes de entrar a un sitio sagrado para georeferenciarlo. El *ngenpin* hacía generalmente una rogativa corta. “No nos atajó nadie”, dijo, refiriéndose a uno de nuestros recorridos, “Absolutamente nadie. Pero ¡nada! Los *pewma* y el *piuke* [el corazón] nos están viendo, como nosotros andamos trabajando. Por eso digo yo que a lo mejor, hay espíritu allí. Ellos se alegraron por lo que hicimos” (E. Cheuquefilo, entrevistado por E. Barriga e I. Hirt, 12 de Marzo del 2005).

En Quemchue, sin embargo, el trabajo de mapeo no encontró el apoyo de los *logko*. Quemchue depende espiritualmente y políticamente de Chodoy, lo que suele ser una fuente de conflictos entre las dos comunidades. Pero en la cultura mapuche,

cada comunidad es soberana en su propio espacio, aún cuando esté subordinada en algunos aspectos a otra comunidad. El *ñizol logko* Nahuelpán pensó entonces que era demasiado peligroso interferir en Quemchue con el trabajo de mapeo. Estaba convencido de que los espíritus de Quemchue podían ponerse hostiles o que gente malintencionada pudiera manipular fuerzas negativas para dañarnos si nos atreviéramos a acercarnos a lugares con fuerza espiritual. Nos pidió por lo tanto abandonar la georeferenciación de los sitios sagrados en Quemchue, con excepción del cementerio de Quemchue que es un sitio público (Fig. 7) (conversación con A. Nahuelpán, 15 de octubre del 2005).



Figura 7: *Eltuwe* (cementerio) de Quemchue (foto: autora, diciembre 2005).

La segunda intervención de los espíritus y *newenes* ocurrió en relación a la participación de la comunidad en el proyecto. En uno de sus *pewma*, le dijeron al *ngenpin* que el involucramiento de su gente y su propio trabajo como autoridad eran insuficientes. Sin embargo, en el mismo sueño, recibió señales positivas: le mostraron una parcela recuperada durante el gobierno de Salvador Allende y una mujer le dijo que no se preocupara, que “todo iba a salir bien”. Algunas semanas más tarde, tuvo otros sueños alentadores en los cuales le mostraron miembros de la comunidad instalándose en estas tierras. “En el primer *pewma*”, dijo, “estaban armando casas en Chodoy. ¡Pero cualquier casa!”. Y vio su propia casa construida cerca del *kamarikuwe* actual de Chodoy, en una propiedad perteneciendo a un tercero no mapuche (conversación con E. Cheuquefilo, 10 diciembre 2005).

Los jóvenes, poco involucrados en el proceso de reapropiación territorial, fueron llamados a sus responsabilidades hacia los espíritus de la comunidad. Jorge Abello, el *werkén* del Consejo, insistió varias veces en la necesidad, para los jóvenes, de involucrarse más:

“Los *fütakeche* [ancianos] tienen que decirles a los jóvenes: ‘aquí, este trabajo que se inicia, ¡éste es un trabajo delicado, delicado!’. Cuando fuimos nosotros a conocer los lugares sagrados, en este caso el *tren tren*, el *kai kai* [cerros sagrados] [...]. ¿Qué es lo que sucede? Acá, nosotros, al empezar este trabajo, hemos despertado a nuestros *püllli*, a los *ngen* de aquí, del territorio. Ellos están alegres, han despertado. Y por eso, es peligroso que el joven no tenga conciencia de eso. Porque eso puede traer un prejuicio para la comunidad” (J. Abello, grabación del taller de mapeo en Chodoy lof mapu, 26 Febrero 2005).

Para el portavoz del Consejo, era fundamental no solamente agrandar a los espíritus sino también tener el cuidado de incluirlos todos dentro de los límites que estaban por mapearse. Según él, si cartografiar límites era un trabajo sumamente delicado era porque podía afectar a todos los seres viviendo en el territorio, tanto humanos como no-humanos:

“Hay una cosa que nosotros he mos tenido mucho cuidado y mucho respeto: es precisamente esto de no dejar afuera alguna cosa. Por eso insistimos tanto en que ojalá sean lo más precisos los límites antiguos. Porque como todos sabemos, en todas partes existen *newen*, existen *püllli*. En cada sector, en cada lugar hay *menoko*, hay diferentes cosas, que si nosotros las descuidamos, si nosotros no las tenemos en cuenta, nos va a perjudicar nuestro quehacer” (J. Abello, 26 de Febrero 2005).

Por todas estas preocupaciones, era muy importante asegurarse ante los espíritus de que el proyecto estaba avanzando bien. El sueño siguiente, descrito por el *ngenpin*, está relacionado con nuestra visita al sitio ceremonial de *Wingkulpüllli* y al antiguo sitio de *Kawemayin*, ubicado dentro del Fundo Málaga, una propiedad en manos de no mapuche:

“En *Kawemayin*, habían pura gente antigua pero más mujeres que hombres. Y éstos me dieron espacio que yo pase. Pasamos. Y allí en el *kamarikuwe*, adentro, en *Pichiponhui*, había una casa en mi *pewma*. Y esa casa estaba sucia y llena de gente. Y cualquier carabainero llegaron cuando yo llegué, y los sacaron todos. Y sacaron toda la gente. Toda, toda. Vaciaron. ‘Nosotros vamos a vaciar primero la casa para que pasen’. Y vaciaron todo, todo. Limpiaron allí, todo. Apurados los carabaineros. Y de repente me hicieron seña: ‘que ahora pase’. Y yo, pasé, fui al *wingkul* [cerro]. Pero yo fui nada más

a ver allí, más que nada a mirar no más [...]. Así que yo tengo fe que esto puede seguir [...]. Y después he soñado que en las casas, habían gente, puros mapuches, puras mujeres, todas vestidas con plata. Pero ¡cualquier plata! También allí en el *kamarikun*, miré por abajo. Soñé que me mostraron una espada de plata, bastón de plata, cuchillo - ¡hasta este porte! -, cucharas de mango de plata [...]. Estos *pewma* he tenido, con este trabajo” (E. Cheuquefilo, entrevistado por E. Barriga e I. Hirt, 12 de Marzo del 2005).

La abundancia de ropa y objetos de plata como también la intervención

de carabineros benevolentes fueron interpretados por Efraín Cheuquefilo y otros participantes como señales positivas para el avance del trabajo. En la medida que sentían que el mapeo de su territorio era un acto bastante subversivo, este tipo de sueño los ayudó a seguir confiando en el proceso. En esta zona específica del sur de Chile - comuna de Lanco -, las relaciones entre mapuche y no mapuche son bastante pacíficas. Por ejemplo, los mapuche suelen atravesar las propiedades de no indígenas para atajar caminos y evitar recorrer distancias más largas por los caminos públicos (Fig. 8).



**Figura 8:** Caminando al interior del *lof* con un GPS (foto: Eva Barriga, Diciembre 2005)

En cuanto al acceso a los sitios sagrados situados dentro de un fundo, depende de la tolerancia del propietario. No es tan así en los territorios mapuche más al norte, donde los conflictos con los propietarios no indígenas son a veces tan agudos que el simple ingreso dentro de una propiedad puede ser interpretado como un acto abiertamente hostil. A pesar de esto, los participantes eran bastante preocupados por mantener buenas relaciones con sus vecinos. Porque, aunque querían recuperar sus tierras de manera pacífica, rumores decían que iban a hacer “tomas de tierra”, es decir ocupar tierras *de facto*. En Chile, las comunidades mapuche generalmente hacen tomas cuando han agotado los canales oficiales de recuperación de tierras - postulando al Fondo de Tierras de la CONADI. Estas tomas son generalmente reprimidas violentamente por los carabineros. Este contexto hizo que nunca nos sentimos muy cómodos al entrar en una propiedad no mapuche durante el proceso de mapeo. Y probablemente no fue mera coincidencia que el *ngenpin* se haya soñado con la presencia de carabineros benevolentes que lo ayudaron a entrar en los sitios sagrados. Simbólicamente, esto significaba que la gente de Chodoy no estaba infringiendo la ley.

Finalmente, durante el proyecto de Chodoy lof mapu, los sueños resultaron ser una especie de laboratorio cartográfico, en el cual los humanos y no humanos se encontraron para compartir información acerca del territorio. De esta manera, por un lado, los participantes humanos de Chodoy lof mapu *mapearon sueños*, incorporando en el mapa de papel (ver Fig. 4) la información transmitida por los espíritus por medio de conversaciones oníricas; por otro lado, los humanos y los espíritus, juntos, *soñaron mapas*, imaginando el territorio y la utopía social por reconstruir.

## Conclusión

La experiencia de cartografía de Chodoy lof mapu ofrece un ejemplo concreto de construcción intercultural de conocimientos cartográficos y geográficos. Para los participantes mapuche, los sueños hicieron parte de la caja de herramientas interculturales que les permitieron reconstruir y mapear su territorio ancestral, junto con otros instrumentos como un GPS y mapas topográficos. La continua referencia a los sueños durante el proyecto de mapeo muestra que los saberes indígenas no necesariamente están condenados a ser objetos etnográficos o “exóticos” de estudio. Al contrario, pueden ser incorporados en las metodologías de mapeo, combinados con los dispositivos convencionales de conocimiento científico. Varias preguntas, sin embargo, quedan por responder: primero, respecto del potencial social de semejante enfoque para la sociedad mapuche contemporánea; segundo, tratándose de las implicaciones metodológicas y conceptuales para los geógrafos y los cartógrafos.

En efecto, podemos preguntarnos en qué medida una metodología como aquella implementada en Chodoy lof mapu es susceptible de ser reproducida en otros territorios mapuche. En un contexto de pobreza y marginalización política, las prácticas espirituales tradicionales han sido paulatinamente cuestionadas por el ingreso - y la apropiación - de nuevos cultos como es el pentecostalismo (Foerster, 1993). Además, los grandes soñadores han vuelto a ser excepciones, inclusive entre los *logko*, *ngenpin* y *machi*. Soñar es una actividad holística dependiendo de la relación entre todos los seres y todas las esferas del universo. Hoy, la desarticulación territorial y la perturbación de la cohesión general de la sociedad mapuche han profundamente



alterado esta relación y por lo tanto también la capacidad de los humanos en soñar. “¿Cómo podemos comunicar con nuestros espíritus cuando la mayoría de nuestros sitios sagrados están dentro de propiedades no mapuche?”, pregunta el *ñizol logko* Nahuelpán.

Pese a estas constataciones, resulta imposible predecir el futuro, pero podemos igual seguir soñando - en todas las acepciones de la palabra -, puesto que hoy, la pérdida del conocimiento propio en la sociedad mapuche está reequilibrada por un fuerte movimiento de revitalización cultural que viene a reafirmar la necesidad continua de implementar metodologías de investigación interculturales. Si bien es fundamental para los mapuche, también lo es para los geógrafos: para ellos constituye una oportunidad científica - porque viene enriqueciendo su comprensión del mundo -, y un tema ético - alentándolos a respetar la diversidad epistemológica y la autodeterminación de los pueblos indígenas, en un sentido amplio, es decir reconociendo el derecho de éstos a elegir sus sistemas de conocimiento.

La experiencia de mapeo de Chodoy lof mapu también plantea algunas lecciones metodológicas y conceptuales. Primero, los sueños no son un medio para adquirir cualquier tipo de conocimiento de manera arbitraria. En el caso descrito en este artículo, los sueños permitieron a los participantes tomar en cuenta las dimensiones sagradas y espirituales, difíciles de captar con las ciencias sociales o las herramientas de la cartografía convencional, por ser enraizadas en una concepción del mundo cultural, epistemológica y ontológicamente diferente de la visión no indígena. Es indiscutible que los sueños habrían sido totalmente inadecuados para compilar, por ejemplo, información estadística o coordenadas geográficas. La diferencia entre un GPS y un sueño es que el

primero entrega información cuantitativa y medible acerca de la localización de un lugar, mientras que el segundo provee información cualitativa. Al sugerirme que los sueños eran el GPS de los mapuche, Roberto Morales no estaba estableciendo una analogía estricta entre ambos “dispositivos”: para los mapuche, los sueños son mucho más que una mera tecnología de posicionamiento y de navegación. Más bien, son la expresión de una vivencia física, social y espiritual del mundo. Al respecto, es interesante mencionar que el GPS no fue nada extraño para los participantes del proyecto; poniendo en relación el cielo y la tierra, fue percibido por ellos como consistente con su visión holística del mundo, y las conexiones con las esferas no terrestres y los seres no humanos.

Nos recuerda un ejemplo diferente, pero potente, dado por Claudio Aporta y Eric Higgs (2005) al respecto del uso de GPS por los Inuit de la región de Igloodik, en el Nunavut. Aporta y Higgs se dieron cuenta que los cazadores jóvenes se perdían con frecuencia cuando su GPS dejaba de funcionar. A pesar de que, para ellos, un GPS es un dispositivo significativo para localizar sitios específicos, registrar rutas de viaje o encontrar el camino del hogar, no les provee instrucciones sobre la manera de viajar sin riesgos en el Ártico ni reemplaza el saber geográfico y los métodos de orientación inuit acumulados desde milenios. Sin embargo, un GPS y el saber indígena pueden complementarse y enriquecer nuestra comprensión del mundo. Como lo señala David Turnbull (2000), algunos sistemas ensamblan conocimientos por medio del arte, de la espiritualidad o de los rituales, mientras las ciencias occidentales usan instrumentos de construcción de conocimientos y técnicas estandarizadas. No obstante, estos diferentes enfoques no necesariamente son excluyentes entre sí.

La segunda razón por la cual los sueños no deberían estar incorporados de manera ciega en un proceso de investigación se resume en una mera ecuación: si los sueños son conocimiento, el conocimiento es poder. Los sueños no son desencarnados; hacen también parte de preocupaciones materiales y terrestres. Como para cualquier tipo de conocimiento, los sueños pueden ser controlados y manipulados para servir intereses políticos específicos y posiciones sociales al interior de un grupo. Por consiguiente, cuando están incorporados en una investigación, siempre deberían estar cuestionados críticamente y puestos en perspectivas con el medio social y las reglas que los institucionalizan, y confrontados con otros tipos de información y metodologías. En Chodoy lof mapu, los sueños nunca ocurrieron por casualidad y nunca fueron extraídos del contexto general que ayudó a confirmar y validarlos.

En tercer lugar, la experiencia de mapeo de Chodoy lof mapu quedó incompleta a nivel metodológico. Si consideramos el mapa gráfico de Chodoy lof mapu, cartografiar sueños puede ser considerado como una traducción desde una tradición cartográfica - soñar en las sociedades indígenas - hacia otra - la representación cartográfica convencional. Sin embargo, esta traducción resultó pobre, sino inexistente. En efecto, por el hecho de que los participantes querían hacer reclamaciones de tierra en un lenguaje entendible por el Estado chileno, tuvieron que recurrir a las técnicas y a los modos de representación cartográficos occidentales. Como resultado, toda la información acerca de las relaciones entre los seres, incluso las conexiones con aquellos viviendo en otras esferas geográficas, como también los relatos oníricos, desapareció en la representación gráfica final. Incluso cuando se incorporaron ciertos lugares soñados en

el mapa, éstos fueron transformados en meros objetos geográficos. El significado y la profundidad de los lugares quedaron al exterior del mapa, como por ejemplo en las transcripciones de las entrevistas. Podríamos por lo tanto reflexionar sobre la posibilidad de crear mapas que incorporen de mejor manera saberes como los sueños. Un camino posible es el sugerido por Margaret Pearce y Michael Hermann (2010 y Pearce, 2008), es decir, crear nuevas narrativas y técnicas gráficas para incorporar las experiencias espirituales y culturales de los lugares en los mapas convencionales.

Para concluir, geógrafos y cartógrafos están invitados a adoptar una concepción culturalmente descentrada de algunos conceptos clásicos de la geografía, tal como el territorio y la participación. Para algunos habitantes de Chodoy lof mapu, la cartografía no se pudo hacer sin tomar en cuenta las esferas intangibles de su territorio y los espíritus y poderes que viven allí. Buscaron su apoyo para tomar decisiones u orientar la acción colectiva relacionada con el destino de la comunidad. En semejante visión del mundo, los seres no humanos, los poderes superiores y los muertos también tienen algo que decir acerca de *qué* mapear y *cómo* hacerlo.

### **Agradecimientos**

Esta investigación fue financiada entre 2004 y 2005 por el Fondo Nacional Científico Suizo (SNF) y la Fundación Boninchi. La redacción parcial de este artículo fue posible gracias a una beca Marie Curie (*International Outgoing Fellowship*) del Séptimo Programa Marco de la Comisión Europea (proyecto Indimap 251885).

Mis agradecimientos especiales y cariñosos a las comunidades de Chodoy lof mapu y al Consejo de Logko



del Pikunwijimapu que me dieron la oportunidad de compartir sus vidas y sus conocimientos; a los participantes del AAG Meeting 2010, que me ayudaron a refinar mi análisis; a Estelle Sohler, por sus comentarios críticos de la versión inglesa de este texto; a Eva Barriga, Galo Luna, Marcela Palomino y Bastien Sepúlveda, quienes contribuyeron a mejorar la versión en castellano.

### Bibliográficas

- ABELLO, J. y BARRIGA, E. (2005). *Los pewma como proceso de comunicación en los logko del Pikunwijimapu*. Tesis de magister en comunicación social, Valdivia: Universidad Austral de Valdivia.
- ACSELRAD, H. (ed.) (2010). *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.
- AMNESTY INTERNACIONAL (2010). *Amnesty International report 2010. The state of the world's human rights*, [http://thereport.amnesty.org/sites/default/files/AIR2010\\_AZ\\_EN.pdf#page=49](http://thereport.amnesty.org/sites/default/files/AIR2010_AZ_EN.pdf#page=49).
- APORTA, C. y HIGGS, E. (2005). Satellite Culture: Global Positioning Systems, Inuit Wayfinding, and the Need for a New Account of Technology. *Current Anthropology* 46(5): 729-753.
- AYLWIN, J. (2009). Pueblo mapuche en Neuquén, Argentina, y en la Araucanía, Chile. De la fragmentación a la reconstrucción trasfronteriza. En L. Rouvière (dir.), *Quelle(s) gouvernance(s) sur les frontières latino-américaines ?*. Paris, Institut pour la Gouvernance / Fondation pour le Progrès de l'homme, <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-409.html>
- BRODY, H. (2002). *Maps and Dreams. Indians and the British Columbia Frontier*. Londres: Faber and Faber Limited [primera publicación en 1981].
- BRANT CASTELLANO, M. (2000). Updating aboriginal traditions of knowledge. En Sefa Dei, G. J., Hall, B. L., Goldin Rosenberg, D., (eds), *Indigenous knowledges in global contexts: multiple readings of our world*. Toronto: University of Toronto Press. 21-36.
- CHAMBERS, R. (2006). El mapeo participativo y los sistemas de información geográfica: ¿de quién son los mapas? ¿quién se empodera y quién se desempodera? ¿quién gana y quién pierde?. *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 25(2), [http://www.iapad.org/publications/ppgis/robert\\_chambers\\_mapeo\\_participativo\\_es.pdf](http://www.iapad.org/publications/ppgis/robert_chambers_mapeo_participativo_es.pdf).
- CHAPIN, M., LAMB, Z. y THRELKELD, B. (2005). Mapeo de tierras indígenas. *Annual Review of Anthropology* 34(1): 619-638. [Traducido y publicado por el Centro Técnico de Cooperación Agrícola y Rural].
- CHARUTY, G. (1996). Destins anthropologiques du rêve. *Terrain* N° 26, <http://terrain.revues.org/3071>.
- CHATWIN, B. (1988). *Le chant des pistes*. París: Grasset & Fasquelle, trad. Chabert, J.
- CODEPU (Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo), GVBAM LOGKO PIKUNWIJIMAPU (2003). *Informe Final Proyecto de Investigación Pueblo Mapuche Wijice, del Chaurakawin al Pikunwijimapu*. Valdivia: Chile. [no publicado].

- CULTURAL GEOGRAPHIES. (2009). Special issue: Indigenous cartographies 16(2).
- DELGADO, F. (2009). El diálogo intercultural e intercientífico para el desarrollo endógeno sustentable y la reforma universitaria. *Traspatios. Revista de ciencias sociales* (Cochabamba) N°1: 62-73.
- DELORIA Jr., V. (2006). *The World We Used to Live In: Remembering the Powers of the Medicine Men*. Golden, Colorado: Fulcrum Publishing.
- FOERSTER, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- FOX, J., KRISHNAWATI, S., HERSHOCK, P. y PRAMONO, A. H. (2005). *Mapping Communities: Ethics, Values, Practice*. Honolulu: East-West Center.
- FOX, J. (1998). Mapping the commons: the social context of spatial information technologies. *The Common Property Resource Digest* N° 45: 1-4.
- GONZALEZ, H. (1986). Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche. *Nütram*, Año 2, N° 3: 7-13.
- GUÉDON, M.-F. (2005). *Le reve et la forêt: histoires de chamanes nabesna*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- HIRT, I. (2006). Descolonizando y reconstruyendo el lof: procesos de autonomía mapuche en el sur de Chile, a través de una experiencia de cartografía indígena. En González, P., Barahona, M., Joo, J., Garrido, M., (eds), *Resistencia territorial en América latina. Los espacios como posibilidad y como potencia*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 43-77.
- HIRT, I. (2008). *Redistribuer les cartes: approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*. Tesis de doctorado, Université de Genève, Suiza.
- HIRT, I. (2009a). Cartographies autochtones. Eléments pour une analyse critique. *L'Espace géographique* 38(2): 171-186.
- HIRT I. (2009b). ¿Para qué construir "irreversibilidades"? La reconstrucción de Chodoy Lof Mapu, una experiencia autónoma de cartografía mapuche en el sur de Chile. En Calbucura, J., Le Bonniec, F., (eds), *Territorio y territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile- Nación Mapuche*, Ñuke Mapuförlaget, 80-106, <http://www.mapuche.info/mapuint/calbucura090500.pdf>
- HUMAN ORGANIZATION. (2003). Special issue on indigenous mapping in Latin America 62(4).
- INE. (2002). *Censo 2002, Resultados Población y Vivienda*, Santiago, Instituto Nacional de Estadísticas.
- JOHNSON, J. T., LOUIS, R.P. y PRAMONO, A. H. (2005). Facing the future: encouraging critical cartographic literacies in indigenous communities. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 4(1): 80-98.
- KITCHIN, R. y Dodge, M. (2007). Rethinking maps. *Progress in Human Geography* 31(3): 331-344.
- KURAMOCHI, Y. y NASS, J.L. (1991). *Mitología Mapuche*. Vol. 40. Quito/Roma: Abya-Yala/MLAL.

- LATCHAM, R. E. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- LOUIS, R. P. (2004). Indigenous Hawaiian cartographer: in search of common ground. *Cartographic perspectives* N° 48: 7-23.
- MARIMÁN, P., CANIUQUEO S., MILLALÉN, J. y LEVIL, R. (2006). *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM.
- MORALES, R. (2000). *Sonhos: Âncoras do Poder. O significado dos sonhos nas políticas dos mapuche contemporâneos no Chile*. Tesis de doctorado, São Paulo: Universidade de São Paulo.
- MUÑOZ, E. y RODRÍGUEZ, L. S. (2010). Cartografía social y territorio en América Latina - Memorias del Seminario de Rio de Janeiro, Julio 2010. *Antropológica (Caracas) LIV(114)* : 129-159.
- NIETSCHMANN, B. (1994). Defending the Miskito reefs with maps and GPS: Mapping with sail, scuba, and satellite. *Cultural Survival Quarterly* 18(4): <http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/defending-miskito-reefs-with-maps-and-gps-mapping-with-sail-scuba-and-sa>
- OFFEN, K. (2009). O mapeas o te mapean: mapeo indígena y negro en América latina. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia* N° 10: 163-189.
- PEARCE, M. W. y LOUIS, R.P. (2008). Mapping indigenous depth of place. *American Indian Culture and Research Journal* 32(3): 107-126.
- PEARCE, M. W. (2008). Framing the Days: Place and Narrative in Cartography. *Cartography and Geographic Information Science* 35(1): 17-32.
- PEARCE, M. W. y HERMANN, M. 2010. Mapping Champlain's Travels: Restorative Techniques for Historical Cartography. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization* 45(1): 32-46. doi:10.3138/cart.45.1.32.
- PELUSO, N. (1995). Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode* 27(4): 383-406.
- POIRIER, S. (1994a). Présentation. Dossier: "Rêver la culture". *Anthropologie et Sociétés* 18(2): 5-11.
- POIRIER, S. (1994b). La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien. *Anthropologie et Sociétés* 18(2): 105-119.
- POIRIER, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et Sociétés* 24(1) : 137-153.
- RUNDSTROM, R. (1991). Mapping, postmodernism, indigenous people and the changing direction of North American cartography. *Cartographica* 28(2): 1-12.
- RUNDSTROM, R. (1995). GIS, indigenous peoples, and epistemological diversity. *Cartography and Geographic Information Systems* 22(1): 45-57.

- SMITH TUHIWAI, L. (2002). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. London, New-York/ Dunedin: Zed Books, University of Otago Press.
- SPARKE, M. (1998). A map that roared and an original atlas: Canada, cartography, and the narration of nation. *Annals of the Association of American Geographers* 88(3): 463-495.
- SPECK, F. (1977). *Naskapi: the savage hunters of the Labrador Peninsula*, primera ed. 1935. Norman: University of Oklahoma Press.
- STOCKS, A. (2003). Mapping Dreams in Nicaragua's Bosawas Reserve. *Human Organization* 62(4): 344-356.
- TURNBULL, D. (2000). *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. New York: Routledge.
- WALSH, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. En Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R., (eds), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, 47-62.
- WARHUS, M. (1997). *Another America: Native American maps and the history of our land*. New York: St. Martin's Griffin.