

Una interpretación intermonadológica de un rito de la comunidad selk'nam: el ochen maten

An Intermonadological Interpretation of a Selk'nam Community Ritual: The Ochen Maten

Cristián Mauricio Martínez Bravo¹ 

Resumen

Este artículo propone una interpretación fenomenológica, a partir de la monadología de Edmund Husserl, del *ochen maten*, el rito chamánico selk'nam mediante el cual el *xo'on* atrae mágicamente una ballena hasta la costa. Se sostiene que la monadología puede comprenderse no solo como una teoría de la intersubjetividad, sino también como una fenomenología de la comunidad, fundada en la empatía (*Einfühlung*), la naturaleza, la corporalidad viviente (*Leib*), la comunidad pulsional (*Triebsgemeinschaft*) y la teleología del cuidado de la vida (*Lebenssorge*). Metodológicamente, el trabajo adopta una relación de esclarecimiento recíproco entre fenomenología y etnografía: la monadología permite explicitar determinadas estructuras de sentido presentes en el fenómeno, mientras que la descripción etnográfica contribuye a precisar el alcance filosófico de las categorías fenomenológicas empleadas, preservando la irreductibilidad histórica y cultural de la experiencia selk'nam. Desde esta perspectiva, el *ochen maten* no se interpreta como un simple ejemplo etnográfico, sino como un fenómeno privilegiado para la explicitación de una estructura comunitaria intermonadológica que articula al chamán, la comunidad, la ballena y el territorio en un mismo horizonte mundano. Finalmente, el genocidio selk'nam se examina como una transgresión del límite (*Grenzverletzung*) que destruye dicha estructura comunitaria y pone de manifiesto, por contraste, el alcance ético del cuidado de la vida.

Palabras clave: fenomenología, Husserl, selk'nam, monadología, empatía.

Abstract

This article offers a phenomenological interpretation of *ochen maten*, the Selk'nam shamanic ritual through which the *xo'on* magically draws a whale ashore, from the perspective of Edmund Husserl's monadology. It argues that monadology can be understood not only as a theory of intersubjectivity but also as a phenomenology of community grounded in empathy (*Einfühlung*), nature, the living body (*Leib*), the instinctual community (*Triebsgemeinschaft*), and the teleology of caring for life (*Lebenssorge*). Methodologically, the article adopts a relation of reciprocal elucidation between phenomenology and ethnography: monadology serves to explicate structures of meaning disclosed in the phenomenon, while ethnographic description helps refine the philosophical scope of phenomenological categories without reducing the historical and cultural irreducibility of Selk'nam experience. From this perspective, *ochen maten* is interpreted not merely as an ethnographic illustration but as a privileged phenomenon for explicating an intermonadological communal structure that articulates the shaman, the community, the whale, and the territory within a shared worldly horizon. Finally, the Selk'nam genocide is examined as a transgression of the limit (*Grenzverletzung*) that destroys this communal structure and, by contrast, reveals the ethical significance of the care for life.

Keywords: phenomenology, Husserl, Selk'nam, monadology, empathy.

¹ Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile  e-mail: martinez@mail.udp.cl



INTRODUCCIÓN

En la literatura sobre la cultura selk'nam encontramos el siguiente canto chamánico:

[Mugidos de ballena agonizante]
La ballena está montada sobre mí.
Está sentada sobre mí.
La estoy esperando (Kaisiya).
Estoy hablando en Aim-shoink.
La ballena macho.
La ballena, mi padre, está por ahogarme ((Flores, 2019, p. 31).

Este canto remite a uno de los acontecimientos más enigmáticos de la tradición selk'nam: el *ochen maten*, el rito chamánico mediante el cual el *xo'on* atrae mágicamente una ballena hasta la costa. Más allá de su dimensión mítica, el acontecimiento pone en escena una compleja forma de comunidad, en la que intervienen el chamán, la comunidad humana, el cetáceo y el territorio fueguino. Esta constelación plantea un problema filosófico que trasciende la descripción etnográfica: ¿cómo comprender una forma de comunidad que integra seres humanos, animales y naturaleza sin reducir ninguno de estos ámbitos a otro? ¿Qué lenguaje fenomenológico puede hacer justicia a esa experiencia?

La hipótesis que guía este trabajo sostiene que la monadología husserliana permite explicitar la estructura fenomenológica implicada en el *ochen maten*. En esta perspectiva, la mónada no constituye una unidad aislada, sino un modo de existencia esencialmente abierto a otras mónadas, mediante la empatía, la corporalidad viviente, la pertenencia a una naturaleza común y una orientación teleológica hacia la comunidad. Sostengo que el *ochen maten* explicita precisamente una estructura comunitaria de este tipo, en la que seres humanos, animales y territorio se articulan en un mismo horizonte mundano.

Conviene precisar el alcance metodológico de esta propuesta. El propósito del presente trabajo no consiste en reconstruir la autocomprensión filosófica de la cultura selk'nam ni en aplicar de manera unilateral categorías fenomenológicas europeas a un fenómeno etnográfico. Más bien, propongo una relación de esclarecimiento recíproco entre fenomenología y etnografía: la monadología permite explicitar determinadas estructuras de sentido del *ochen maten*, mientras que la descripción etnográfica contribuye a precisar el alcance hermenéutico de las categorías fenomenológicas empleadas.

Sobre esta base, el trabajo se desarrolla en tres momentos. En primer lugar, se reconstruyen los elementos fundamentales de la monadología husserliana, necesarios para comprender la constitución de una comunidad intermonadológica. En segundo lugar, se interpreta el *ochen maten* como la manifestación concreta de una estructura comunitaria fundada en la naturaleza, la corporalidad viviente, la empatía y el cuidado de la vida. Finalmente, el genocidio selk'nam será interpretado como una transgresión del límite (*Grenzverletzung*) que destruye la estructura comunitaria puesta de manifiesto en el *ochen maten*, lo que permite comprender, por contraste, el alcance ético de dicha práctica.

LA FENOMENOLOGÍA COMO INTERMONADOLOGÍA

En la filosofía de Husserl, la investigación sobre la intersubjetividad busca explicitar las condiciones que posibilitan el acceso al sentido de la alteridad desde un punto de par-

¹ Corresponden a los tomos XIII, XIV y XV de Husserliana, edición crítica de las obras de Edmund Husserl.

² De 1905 a 1935.

tida que satisfaga las exigencias fenomenológicas de justificación (*Rechtfertigung*) y verificación (*Bewährung*). Esta problemática atraviesa no solo las *Meditaciones cartesianas*, sino también los tres tomos de la *Fenomenología de la intersubjetividad*¹, cuyos manuscritos abarcan cerca de tres décadas de trabajo². Como observa Strasser (1975, p. 33), en ellos se desarrolla sistemáticamente el problema de la constitución intersubjetiva del mundo, uno de los más complejos de la fenomenología husserliana. En conjunto, estos textos permiten identificar tres cuestiones fundamentales: la determinación de la unidad subjetiva básica, su pertenencia a un mundo circundante (*Umwelt*) y su integración en una comunidad de mónadas.

Los primeros desarrollos explícitamente monadológicos aparecen en 1908. Allí Husserl describe el flujo de conciencia (*Bewusstseinsstrom*) y el cuerpo viviente (*Leib*) como condiciones de la constitución objetiva (Husserl, 1973c, p. 5), al tiempo que sostiene que la pluralidad de las mónadas (*Monadenvielheit*) solo puede comprenderse sobre la base de la empatía (*Einfühlung*) (Husserl, 1973c, pp. 183-187). Esta comunidad monádica presupone una naturaleza espacio-temporal común que coordina las orientaciones de las distintas corporalidades vivientes (Husserl, 1973c, pp. 228-229). En este contexto, Husserl define la empatía como el “espejamiento” (*Spiegelung*) recíproco de las mónadas: “La empatía posible es el ‘espejamiento’ de cada mónada en cada otra [...]” (Husserl, 1973c, p. 229). La empatía constituye así la condición de posibilidad de la apertura recíproca entre las mónadas a través de sus ventanas (*Fenster*) y, con ello, de la comunidad monadológica (Husserl, 1973c, p. 473).

La literatura especializada coincide en considerar la monadología como el núcleo metafísico de la teoría husserliana de la intersubjetividad (Strasser, 1975; Cristin, 1990; Römpf, 1992; Altobrando, 2024). Frente a la monadología leibniziana, Husserl sitúa la unidad de la comunidad no en una armonía preestablecida de carácter metafísico, sino en el entrelazamiento empático de las mónadas en un mundo común (Cristin, 1990, p. 169). Como resume Römpf (1992, p. 199), las mónadas solo pueden constituir un mundo objetivo en la medida en que permanecen “en sintonía” (*stimmen*) unas con otras. Desde esta perspectiva, la monadología puede caracterizarse por cuatro rasgos fundamentales: la unidad de la mónada, su apertura empática hacia otras mónadas, su pertenencia esencial a un mundo circundante y su orientación teleológica hacia la constitución de un mundo común, entendida como la aspiración teleológica a la armonía (*Einstimmigkeit*)³. Este último no constituye únicamente la meta hacia la que se orienta la comunidad racional, sino que presenta una doble estructura. Por una parte, designa el horizonte teleológico de una comunidad de mónadas que progresa hacia la constitución de un mundo objetivo. Por otra parte, remite a un fundamento originario ya dado, constituido por la naturaleza y las corporalidades vivientes que todas las mónadas comparten. El mundo común no es, por tanto, solo el resultado de una tarea intersubjetiva, sino también la condición originaria que hace posible la coexistencia, la diferenciación y la comunicación entre las diversas formas de vida⁴. En este sentido, el mundo común constituye el ámbito originario que articula las diversas modalidades de vida antes de toda diferenciación cultural o histórica. Esta doble dimensión permitirá comprender, más adelante, que la comunidad implicada en el *ochen maten* no se sostiene únicamente en vínculos culturales o humanos, sino en una pertenencia compartida a un mismo horizonte mundano.

³ En general, *Einstimmigkeit* suele traducirse como “concordancia”, para expresar el modo en que la experiencia del mundo se articula en una coincidencia de sentido (Husserl, 1973a, p. 96; Husserl, 2008, p. 17). En términos simples, indica que las cosas y el mundo que las engloba se comportan de manera coincidente, concordante o armónica. Opto aquí por traducirla como “armonía”, a fin de mantener una consonancia con mi traducción de *stimmen* en la cita de Römpf como “sintonía”. Esto implica que existen condiciones originarias que posibilitan una armonía primordial entre las mónadas, la cual se proyecta teleológicamente hacia una forma de armonía superior; esta última será el tema de la segunda parte de la presente sección.

⁴ Esta tesis la he sostenido en mi trabajo Martínez Bravo (2025).

Sobre este fundamento se edifica la tarea de constituir un mundo objetivo, entendida por Husserl como el despliegue teleológico de una razón inicialmente latente hacia formas cada vez más elevadas de racionalidad (Walton, 2019, p. 13; Trizio, 2018, p. 96). Esta idea aparece formulada explícitamente en un manuscrito de 1921, en el que Husserl describe el desarrollo de un sistema de mónadas que culmina en sujetos capaces de constituir científicamente el mundo y, al mismo tiempo, “comprender a todas las mónadas por medio de la empatía” (Husserl, 1973d, pp. 127-128). Este pasaje resulta decisivo porque sitúa la empatía como condición para una comprensión cada vez más amplia de las distintas formas de subjetividad. No se trata, por tanto, de una ampliación meramente cuantitativa del ámbito de la empatía, sino de una ampliación progresiva del horizonte comunitario en el que las mónadas pueden comprenderse mutuamente. Desde esta perspectiva, la teleología de la comunidad no solo orienta la constitución de un mundo objetivo, sino que también abre la posibilidad de interpretar fenomenológicamente aquellas formas de vida que han permanecido al margen del horizonte filosófico occidental, entre ellas las comunidades animales y los pueblos originarios.

El fundamento de esta comunidad, sin embargo, se encuentra en un nivel más originario. Husserl afirma que la primera comunidad constituida es la comunidad de la naturaleza, inseparable de la comunidad de los cuerpos vivientes en parificación (*Paarung*) (Husserl, 1973a, p. 149). Naturaleza y cuerpo viviente constituyen, así, el suelo común desde el cual pueden surgir tanto las comunidades humanas como las animales y, posteriormente, el mundo cultural (Husserl, 1973a, pp. 158, 162). Lejos de constituir un mero presupuesto biológico, ambos constituyen el fundamento trascendental sobre el cual puede desplegarse toda comunidad monadológica. La constitución objetiva del mundo y el reconocimiento de otras mónadas descansan, por consiguiente, en este fundamento compartido. Ahora bien, dicho fundamento no permanece en un plano exclusivamente natural. La comunidad monadológica se encuentra atravesada por una orientación teleológica hacia formas superiores de racionalidad y comprensión recíproca, cuyo horizonte más elevado es la comunidad de amor (*Liebesgemeinschaft*). Antes de examinar esta dimensión, conviene detenerse brevemente en los dos elementos que hacen posible esta comunidad originaria: la naturaleza y el cuerpo viviente.

Teniendo en consideración que la naturaleza y la corporalidad viviente constituyen el fundamento originario de toda comunidad monádica, cabe preguntarse cómo se articulan los distintos niveles de dicha comunidad. Husserl responde a esta cuestión mediante el concepto de comunidad pulsional (*Triebsgemeinschaft*), perteneciente al ámbito pasivo de la experiencia, en el que todas las mónadas participan en un proceso común de desarrollo⁵. En un texto tardío, la caracteriza como una comunidad universalmente constituida, cuyo horizonte conduce progresivamente a las mónadas hacia formas superiores de realización subjetiva y culmina en la comunidad humana (Husserl, 1973b, p. 596). Esta idea reaparece en la noción de ideas de desarrollo (*Entwicklungs-ideen*), mediante la cual Husserl concibe la evolución de las mónadas desde formas más elementales hasta aquellas capaces de constituir el mundo (Husserl, 1988b, p. 99; Husserl, 1973b, pp. 596, 610). Walton (2016a, p. 146) resume este proceso como el tránsito hacia “mónadas suficientemente despiertas para tener una experiencia de mundo”. La comunidad pulsional constituye, así, el fundamento teleológico sobre el que posteriormente podrá edificarse la racionalidad.

⁵ Para Husserl, estos procesos de desarrollo poseen una dimensión tanto individual como comunitaria. En el primer caso, habla de ontogénesis para referirse al desarrollo genético de la subjetividad, desde el pre-ser (*Vorsein*) hasta la constitución del mundo como horizonte de experiencia. En el segundo, emplea el concepto de filogénesis para designar el desarrollo histórico-generativo de la especie (*Spezies*) y de sus formas de comunidad. Véanse Husserl, 1992, pp. 96-100; Husserl, 2006, pp. 169-170; Husserl, 1988a, p. 99. Para una discusión detallada de la literatura secundaria sobre la pasividad y la vida instintiva, véanse Osswald (2016) y Lee (1993).

Desde mi perspectiva, esta comunidad originaria presupone una naturaleza común cuyas condiciones espaciotemporales y causales hacen posible la diferenciación fenoménica entre las distintas formas de vida. Tales condiciones corresponden a lo que Husserl denomina la singularidad (*Einzigkeit*) del mundo de la vida (Husserl, 1976, p. 146), entendida aquí como el horizonte originario dentro del cual las distintas modalidades de vida pueden diferenciarse sin dejar de pertenecer a un mismo mundo. La comunidad pulsional no representa, por tanto, el término de la teleología, sino su punto de partida. Este fundamento originario es inseparable de la corporalidad viviente. La naturaleza y la corporalidad viviente no son, por ello, dos fundamentos independientes, sino dos dimensiones correlativas de un mismo suelo trascendental de comunidad. La posibilidad misma de la intencionalidad depende de que las mónadas se constituyan en una unidad corporal viviente psicofísica (*Leibkörper*⁶), inserta en el mundo. De ahí que Husserl subraye el parentesco estructural entre las diversas formas de vida, desde los organismos unicelulares hasta el ser humano, cuando sostiene “La estructura anatómica de los animales, sin embargo, sigue estando emparentada (*verwandt*) con la de las plantas, y cuando pasamos a los organismos unicelulares, tenemos seres vivos libres que siguen siendo modificaciones lejanas de la humanidad [...]” (Husserl, 1992, p. 326). Este parentesco resulta especialmente significativo para mi propósito, pues permite comprender que la corporalidad constituye el presupuesto de toda empatía, incluso respecto de las mónadas no humanas (Husserl, 1992, p. 22).

Por último, la comunidad pulsional no constituye el término del proceso teleológico. Husserl distingue las comunidades monádicas humanas de las no humanas por la capacidad específicamente humana de orientar la vida mediante ideales regulativos fundados en la generalidad (Husserl, 1988a, p. 97). En este contexto adquiere relevancia la pulsión amorosa (*Liebestrieb*), entendida como una trascendencia del sí mismo hacia el otro (Cabrera, 2017, p. 117) que hace posible la constitución de una comunidad de amor (*Liebesgemeinschaft*) (Husserl, 2014, pp. 512 y ss.). Como señala Walton (2016b, p. 111), esta comunidad no se limita a los vínculos interpersonales, sino que se extiende al entorno y, en último término, a la humanidad en su conjunto. La teleología husserliana expresa así un ideal regulativo orientado a la realización de una vida racional y compartida (Husserl, 2004, p. 253), cuya culminación ética consiste en la superación del individualismo mediante la universalización de la felicidad (Husserl, 2014, p. 332).

Este ideal encuentra su expresión concreta en el concepto de cuidado de la vida (*Lebenssorge*). Para Husserl, dicho cuidado no solo compromete la continuidad de la comunidad humana y de las generaciones futuras (Husserl, 2014, p. 429), sino también la preservación de las condiciones que hacen posible una vida feliz. En este sentido, el cuidado trasciende las relaciones exclusivamente humanas y alcanza el ámbito de las condiciones naturales en las que toda comunidad monadológica está inserta. Esta dimensión resultará especialmente relevante para comprender, más adelante, la relación entre la comunidad selk'nam, la ballena y el territorio fueguino⁷.

En suma, la monadología husserliana conduce desde la constitución de la mónada singular hasta la configuración de una comunidad orientada teleológicamente hacia un mundo común. Este proceso se sostiene en dos dimensiones complementarias: el fundamento originario compartido de la naturaleza y de la corporalidad viviente, y la orientación racional hacia formas cada vez más amplias de comunidad. Desde esta perspectiva,

⁶ Mientras que en la traducción de Gaos y García-Baró se emplea la expresión “cuerpo físico y vivo” (Husserl, 1985), Presas opta por “cuerpo físico-orgánico” (Husserl, 1979), y Battán Horenstein (2023, p. 46) propone más recientemente el neologismo “somatocorpo”. En este trabajo opto por la expresión “corporalidad viviente psicofísica”, pues considero que refleja con mayor precisión el sentido que Husserl atribuye al *Leibkörper*, al poner de relieve tanto su carácter de corporalidad viviente como su inserción en el marco de una comprensión psicofísica de la biología, estrechamente vinculada con la somatología (Husserl, 1971, p. 8).

⁷ Para un análisis más profundo sobre el asunto del cuidado de la vida, recomiendo ver mi trabajo Martínez Bravo (2024).

la monadología no constituye únicamente una teoría de la intersubjetividad humana, sino también un marco fenomenológico para explicitar las estructuras de sentido que articulan las diversas formas de vida dentro de un mismo horizonte de mundo. Sobre esta base, propongo interpretar el *ochen maten* no como la simple descripción de una práctica ritual, sino como la manifestación concreta de una estructura comunitaria intermonadológica, fundada en la naturaleza, la corporalidad viviente, la empatía y el cuidado de la vida.

OCHEN MATEN: LA COMUNIDAD INTERMONADOLÓGICA SELK'NAM

El procedimiento metodológico adoptado en este trabajo se basa en una relación de esclarecimiento recíproco⁸ entre la descripción fenomenológica y el rito etnográfico. Esta operación interpretativa presupone, sin embargo, el reconocimiento de un límite fundamental. La cultura selk'nam conserva una dimensión de extrañeza (*Fremdheit*) que no puede ser completamente absorbida por las categorías conceptuales de la tradición filosófica occidental. Como ha mostrado Waldenfels (1989, pp. 41, 44), la alteridad no constituye simplemente un contenido todavía no comprendido, sino aquello que resiste estructuralmente toda apropiación definitiva por parte del *logos*. En consecuencia, la fenomenología no pretende eliminar esa extrañeza mediante una traducción conceptual europeizante, sino explicitar ciertas estructuras fenomenológicas que emergen del propio rito, preservando al mismo tiempo su irreductibilidad histórica y cultural. Precisamente en esa tensión entre esclarecimiento y extrañeza reside la legitimidad filosófica de la interpretación que aquí se propone. Dicho esto, dirijámonos a los aspectos fundamentales de la cultura selk'nam y su ritual.

En el último confín del hemisferio sur, en la isla de Tierra del Fuego, habitan los últimos sobrevivientes de una cultura que durante años fue llamada *ona*, pero cuyo nombre original es *selk'nam* (Gusinde, 2022, p. 109[^ 9]). Su trágica historia está marcada por un genocidio denunciado por diversas voces, tanto en el pasado como en la actualidad (Alonso, 2019; Chapman, 2007; Gusinde, 2022; Pedraza, 2013). Este crimen dio lugar a una necesaria toma de conciencia sobre la magnitud del acontecimiento y a la búsqueda de su reconocimiento como pueblo originario¹⁰. Como consecuencia de este intento de exterminio, los selk'nam perdieron gran parte de su cultura original y fueron integrados de diversas maneras en la cultura occidental representada por los pueblos argentino y chileno.

Aunque todavía no existen estudios propiamente filosóficos sobre su mundo familiar, los trabajos del sacerdote y antropólogo alemán Martin Gusinde, así como los de la antropóloga estadounidense Anne Chapman, resultan fundamentales para este propósito. A lo largo de la vasta obra de ambos investigadores se encuentran los elementos preliminares para comprender la cultura de este pueblo fueguino, que, pese a su modesto modo de vida en condiciones climáticas extremas, supo desarrollar una cultura de gran riqueza y una relación esencial con su naturaleza circundante.

⁸ La idea de un “esclarecimiento recíproco” encuentra inspiración metodológica en la propuesta de Varela acerca de la relación entre fenomenología y ciencia cognitiva. Varela (1996, p. 347), sostiene que el progreso del conocimiento no depende de la aplicación unilateral de un marco teórico a un determinado dominio de investigación, sino de una modificación recíproca entre la descripción fenomenológica y la investigación científica, de tal modo que ambas se constriñen (*constrain*) y transforman mutuamente “como en una danza”. Aunque Varela desarrolla esta idea en el contexto de las ciencias cognitivas, el presente trabajo adopta ese principio metodológico para pensar la relación entre fenomenología y etnografía. En este sentido, la monadología husserliana no se impone como un esquema interpretativo externo, sino que entra en un proceso de ajuste recíproco con la descripción etnográfica del *ochen maten*, permitiendo que ambos ámbitos enriquezcan y delimiten mutuamente su alcance descriptivo.

¹⁰ Este reconocimiento fue realizado en 2021 por Argentina y en 2023 por Chile, países que comparten fronteras en los territorios que antiguamente fueron el mundo circundante selk'nam.

Durante casi diez mil años, los selk'nam fueron un pueblo cazador, recolector y, en menor medida, pescador, que ocupó tanto el norte como el sur de Tierra del Fuego (Chapman, 2007, p. 19). Según Gusinde (2002, pp. 1058, 1078), su origen racial y cultural se remonta a los tehuelches, pueblo de la Patagonia con el cual comparten, entre otros rasgos, el rito de iniciación fundamental: la ceremonia del *Hain*¹¹. Este rito, al que Gusinde denominó erróneamente “ceremonia de los *klóketen*” (2002, p. 785; Chapman, 2002, p. 149), constituía un proceso de iniciación patriarcal mediante el cual los adolescentes se convertían en adultos. En el pasado mítico del pueblo, el *Hain* se refería a un mito matriarcal en el que las mujeres se disfrazaban para atemorizar a los hombres y así mantener el control en la organización de su sociedad (Gusinde, 2002, p. 112; Chapman, 2007, p. 13). Sin profundizar aquí en este punto, cabe destacar que, a partir de sus investigaciones sobre este tema, Chapman (2007, p. 64) concluye que los selk'nam no eran un pueblo “simple”, pues su religiosidad podía ser incluso más compleja que la de las sociedades industriales contemporáneas.

Dejando de lado los aspectos cosmológicos y religiosos de esta cultura, documentados en la monumental obra de Gusinde *Die Feuerland Indianer*, así como en los diversos trabajos de Chapman, encontramos una imagen particularmente sugestiva: la del *ochen maten*. Para ello, regresemos al canto que presenté al inicio de este trabajo.

“[Mugidos de ballena agonizante]

La ballena está montada sobre mí.

Está sentada sobre mí.

La estoy esperando (Kaisiya).

Estoy hablando en Aim-shoink.

La ballena macho.

La ballena, mi padre, está por ahogarme” (Flores, 2019, p. 31).

El misterioso lenguaje de esta invocación chamánica remite a un acontecimiento central en la cultura selk'nam: el varamiento de la ballena. Según se relata, existió un poderoso chamán llamado Kaisiya, a quien se atribuye la creación del primer canto, titulado “Matar una ballena con flechas”. En sentido esotérico, el chamán utilizaba su poder mágico (*wáiuwin*) para provocar el varamiento de la ballena en alguna bahía de Tierra del Fuego y conducirla, simbólicamente montada sobre sus hombros, hasta la orilla. *Aim-shoink* designa una región mítica –la cordillera del Cielo Norte–, desde donde el chamán obtenía su poder (Flores, 2019, pp. 16, 31). De acuerdo con Chapman, cuando el pueblo advertía que una ballena estaba próxima a varar, el *xo'on* la atraía con ese canto en un ritual que podía durar tres o cuatro días. Se creía que, al entonar la melodía, el chamán liberaba su *wáiuwin*, con el cual cargaba simbólicamente al animal sobre sus espaldas para guiarlo hasta la costa. Durante este tiempo, la comunidad permanecía expectante y enviaba emisarios para verificar el varamiento. Si este se confirmaba, el poder del *xo'on* quedaba acreditado y se le otorgaba el trozo de carne máspreciado del cetáceo (Chapman, 2002, p. 172). En épocas de hambruna, el pueblo lo instaba a realizar el rito y, una vez consumado el varamiento, se encendía una gran fogata que convocaba incluso a grupos de distintos distritos o a quienes se encontraban en guerra entre sí.

El acontecimiento se transformaba así en un acto que, siguiendo mi línea de interpretación, puede entenderse como una comunión intermonadológica: la abundancia de carne de ballena se compartía como expresión del cuidado de la vida (*Lebenssorge*), pues se consideraba que esa abundancia debía distribuirse para el sustento y la felicidad de todos. En este sentido, Gusinde relata que, cada vez que un selk'nam cazaba, estaba obligado a compartir su presa, ya que la reciprocidad era un precepto fundamental de su comunidad (Gusinde, 2002, p. 507). Nada del animal se desperdiciaba, pues la

¹¹ Para una descripción detallada de este rito, véase Gusinde (2002, pp. 785 y ss.) y Chapman (2007, caps. 3-9, pp. 98-199).

ballena era concebida como un ser mitológico y hermano de los humanos (Massone & Prieto, 2005, p. 32). Este vínculo remite al mito selk'nam según el cual las montañas, los animales y las plantas “también tienen la condición de gente” (Álvarez, 2022, p. 78). En efecto, como observa Álvarez (2022, p. 86), “esta relación entre prácticas culturales mediadas por consideraciones ético-normativas incluye una apreciación de las otras especies, a las que se reconoce su dignidad”. En definitiva, la relación de este pueblo con las otras mónadas se orienta por una figura de cuidado de la vida, que expresa el lazo entre las distintas formas de existencia: la comunidad humana, las demás formas de vida y el mundo circundante fueguino en el que todas coexisten.

Con el fin de aproximarme al objetivo de mi interpretación del *ochen maten* desde la fenomenología husserliana, es preciso determinar los elementos fundamentales que configuran este acontecimiento ritual. En primer lugar, el chamán y su canto solitario. Según el sitio web Memoria Chilena, el *xo'on* entraba en trance mediante cánticos repetitivos, que entonaba durante horas, hasta que su alma alcanzaba los cielos, la fuente de su poder. Es importante destacar que este trance no era inducido por sustancias alucinógenas, pues no existían en Tierra del Fuego (Memoria Chilena, 2024), sino que el *wáiuwin* se obtenía mediante voces rítmicas, firmes y enfáticas, con sonidos repetitivos como “¿Ho? ¿Ho? ¿Ho?” (Chapman, 2007, p. 139). En otras palabras, el chamán lograba su propósito al abrir un acceso mágico intencional hacia su entorno natural y monádico cetáceo mediante la forma repetitiva y solemne del canto. El segundo elemento de esta imagen corresponde al pueblo, reunido en silencio ante la voz del chamán. Al escuchar su llamado, la gente del campamento suspendía toda actividad y entraba en un estado de contemplación y recogimiento, aguardando que el poderoso *wáiuwin* se manifestara y les proporcionara carne y grasa de ballena, entre otros elementos de alto valor comunitario. Chapman (2007, p. 139) describe esta disposición fundamental como “tan silenciosa, expectante, que les crea la sensación de ser transportados a otro nivel de existencia”. De este modo, la comunidad entera entraba en sintonía con el chamán, participaba en su acto y esperaba que el varamiento de la ballena se cumpliera como signo de bienestar colectivo. Así, el chamán y su pueblo conforman el polo humano de esta constelación monadológica. Pero entonces surge la pregunta decisiva: ¿qué lugar ocupa la ballena en esta trama intermonadológica?

Un aspecto poco explorado de este evento chamánico son las razones por las que las ballenas –especialmente cachalotes y rorcuales– varaban en esta zona de la Patagonia. Reiterando lo ya mencionado, Pfeiffer (2011) señala que estos varamientos impactaban profundamente en la territorialidad de los selk'nam, pues permitían la unificación de las distintas familias en torno a un beneficio común. Además, en virtud de la íntima relación que mantenían con la naturaleza circundante, tanto con aquello que llamamos viviente como con lo no viviente (Gusinde, 2023, p. 14), los cetáceos ocupaban un lugar central en su vida: delfines y ballenas no solo eran parte de su entorno, sino también de su cosmovisión, pues estaban incluidos en mitos y ritos chamánicos. Pfeiffer (2011) informa que, debido al brusco cambio de mareas en esas regiones, la bahía Lomas en Chile y la bahía San Sebastián en Argentina constituían “verdaderas trampas naturales para los cetáceos, ya que la pendiente del fondo es imperceptible y en instantes el mar puede retirarse y dejarlos depositados indefensos sobre la playa”.

Cabe destacar que la monadología husserliana no desarrolla una teoría explícita sobre la relación entre los seres humanos y los cetáceos. No obstante, conceptos como la naturaleza común, la corporalidad viviente y la ampliación del horizonte empático ofrecen una vía para interpretar fenomenológicamente el lugar que ocupa la ballena en el *ochen maten*. Desde esta perspectiva, el cetáceo comparece como una mónada inserta en un mismo horizonte natural que el de la comunidad selk'nam, estableciendo con ella una relación mediada por el acontecimiento ritual. Los gemidos agonizantes de la ballena y el canto reiterativo del chamán configuran así una figura de comunicación

empática en la que el *wáiuwin* articula al chamán, a la comunidad expectante y al animal en un mismo horizonte de sentido. La ballena no comparece, por tanto, como un simple ente disponible para el consumo; más bien, lo hace como una figura mitológica cuya presencia resulta constitutiva del acontecimiento mismo. En consecuencia, la ballena y la naturaleza circundante no constituyen elementos exteriores a la comunidad, pues representan dimensiones correlativas de una misma configuración intermonadológica, posibilitada por la acción chamánica.

La interpretación precedente permite comprender que el interés filosófico del *ochen maten* no reside únicamente en la relación entre el chamán y la ballena, sino en la estructura comunitaria que el rito hace comparecer. El acontecimiento reúne en un mismo fenómeno a las mónadas humanas y animales junto con el entorno geográfico que constituye su mundo, revelando una forma de interacción cuya complejidad excede la mera descripción etnográfica. Lo decisivo no es cada uno de estos elementos considerado aisladamente, sino la red de correlaciones que se establece entre ellos. La coexistencia del poder chamánico, la expectativa de la comunidad, las condiciones geográficas de la Patagonia y el varamiento de la ballena ponen de manifiesto una estructura de sintonía en la que elementos naturales, geográficos y culturales convergen en una misma configuración de sentido. La comunidad no aparece aquí como la simple coexistencia de individuos; es más bien una unidad dinámica sostenida por la articulación de una pluralidad de mónadas en un horizonte compartido.

Esta forma de análisis responde, además, a un rasgo característico de la propia fenomenología. Con frecuencia, el examen de un fenómeno concreto permite explicitar estructuras cuya significación excede ampliamente el caso particular del que se extraen. Así, Husserl esclarece la horizontalidad del mundo a partir del recorrido cotidiano de un caminante que transita desde la ciudad hacia el campo (Husserl, 1973b, pp. 428-429), mientras que Heidegger hace comparecer la estructura preológica de la totalidad del mundo mediante un enunciado tan ordinario como “La pizarra está mal ubicada” (Heidegger, 1992, p. 460). En ambos casos, el ejemplo no cumple una función meramente ilustrativa, sino propiamente fenomenológica: constituye el lugar mismo en el que una estructura esencial llega a manifestarse. Desde esta perspectiva, el *ochen maten* tampoco debe entenderse como un caso etnográfico destinado a ejemplificar la monadología husserliana: representa un fenómeno cuya riqueza descriptiva permite explicitar una estructura intermonadológica que la fenomenología describe en el plano trascendental. La reconstrucción fenomenológica y la descripción etnográfica convergen así en una misma dirección: mientras la monadología proporciona los conceptos necesarios para comprender esta forma de comunidad, el rito permite observar cómo dicha estructura se realiza en una configuración concreta de relaciones entre naturaleza, corporalidad viviente, empatía y orientación teleológica.

En función de lo anterior, el *ochen maten* permite explicitar las condiciones básicas que hacen posible la constitución de un mundo objetivo, aun cuando la forma moral de existencia de la comunidad selk'nam exceda los límites del presente trabajo. Puede sostenerse, sin embargo, que la relación documentada entre esta comunidad y su mundo circundante revela una orientación que puede interpretarse, fenomenológicamente, como una forma originaria de cuidado de la vida. El rito hace comparecer una estructura de sentido en la que la preservación de la comunidad depende simultáneamente de la naturaleza, de las demás formas de vida y de la práctica del compartir. Esta estructura no agota, por supuesto, la totalidad de la vida selk'nam ni implica que todas sus prácticas históricas respondieran efectivamente a este ideal comunitario. No obstante, los testimonios etnográficos muestran que dicho cuidado se expresaba en la protección de los recursos, en la distribución comunitaria de los bienes obtenidos y en el respeto hacia la naturaleza viviente y no viviente, concebida como depositaria de una tradición ancestral. Como observa Gusinde (2002, p. 1059): “Si se juzga a dicho pueblo por su

relación con la naturaleza circundante, se valorará con mayor justicia su aptitud espiritual y se comprenderá mejor su posición en el todo de la humanidad”. La relación con la naturaleza constituía, así, una de sus disposiciones espirituales fundamentales y orientaba la vida comunitaria hacia la preservación de las condiciones que hacían posible una existencia compartida. En otro pasaje, [Gusinde \(2002, p. 474\)](#) identifica el fundamento religioso de esta disposición, al señalar que “El individuo adopta como regla moral de vida las costumbres existentes y la conducta de la ‘gente buena’; pues así lo quiere ‘Aquel-allá-arriba’, que observa a cada uno de los selk'nam”. De ello se sigue que la vida cotidiana de esta comunidad se encontraba orientada por ideales normativos de comportamiento, aun cuando no hubiese desarrollado una reflexión sistemática sobre ellos comparable a lo que la tradición filosófica occidental denomina ética.

Para finalizar, quisiera evocar un episodio que podría calificarse de conmemorativo. En el contexto del genocidio sufrido por los selk'nam a manos de los colonos europeos en Chile y Argentina, se produjo un acontecimiento que da cuenta de la lamentable desacralización de su cultura y sus costumbres. Se relata que los europeos aprovecharon la fascinación mítica de este pueblo por el varamiento de las ballenas para convertirla en un arma de exterminio. Así, [Borrero \(1957\)](#) nos cuenta el siguiente episodio:

En cierta ocasión y en un punto de Tierra del Fuego denominado Spring Hill, quedó varada una ballena. No se sabe si la marea la arrastró o si fue llevada de propósito. Lo cierto del caso es que fue vista primero por los perseguidores de indios y manipulada por ellos con toda clase de venenos. Descubierta la ballena por varias tribus de onas, y golosos como son estos de la grasa del cetáceo, se dieron el gran banquete y allí quedó el tendal de muertos, como si se hubiera librado una gran batalla; se calculan en unos quinientos o más; fue un día de “caza máxima”. (pp. 44–45)

Este acontecimiento puede interpretarse de diversos modos, pero me interesa aquí comprenderlo a la luz de lo que [Steinbock \(1995, pp. 250-251\)](#), siguiendo a Waldenfels, denomina transgresión del límite: un fenómeno propio de la estructura del mundo de la vida y que se sustenta en la relación entre el mundo familiar y el mundo ajeno. En el marco de una fenomenología de la experiencia liminal¹², este concepto remite a la agresión violenta y planificada contra los límites del mundo ajeno (*Fremdwelt*), ejerciendo una violencia que busca integrar por la fuerza o simplemente exterminar a la comunidad monadológica ajena. [Steinbock \(1995\)](#) subraya, además, un aspecto decisivo: al violentar la exigencia del límite (*limit-claim*) del pueblo agredido, el agresor también se violentiza a sí mismo. La transgresión ocurre porque no se responde críticamente al hogar en su limitación y unicidad, asumiendo la propia historia generativa como inmediatamente accesible. Negar las pretensiones de límite de lo ajeno, es decir, su legítima exigencia de existir, implica también negar las del propio hogar, vulnerando la estructura intersubjetiva hogar/ajeno en su totalidad (p. 251). En última instancia, no se trata solo de una masacre, sino de una aniquilación que destruye simultáneamente el mundo familiar y el mundo ajeno, afectando la interioridad de su propia riqueza. El envenenamiento de cientos de personas, motivado por el expansionismo territorial y el desprecio hacia lo ajeno, hiere la estructura misma de la variabilidad del mundo y, con ello, su riqueza.

Este triste episodio que sufrió el pueblo selk'nam muestra cómo la comunidad intermonadológica puede destruir su propia orientación teleológica hacia una convivencia pacífica y basada en el cuidado de la vida. De ahí la urgencia de atender a ese impera-

¹² Con “liminal” me refiero a una experiencia que está en los límites de la experiencia de un mundo familiar o cultural en relación con otro que le sea completamente ajeno. Por ejemplo, podemos pensar en el caso del encuentro entre los mundos europeos y americano durante los siglos XV y XVI o en el hecho de percatarse de las comunidades de animales que pueblan nuestro mundo circundante. Esta experiencia se considera como límite porque, en función de ser completamente ajeno, surge un componente que aparece sin la posibilidad de ser integrado en un horizonte noemático de comprensión. En otras palabras, el fenómeno ajeno no tiene sentido para mí, no puedo alcanzar su significación, y es imposible completarlo intencionalmente.

tivo teleológico que, como ha señalado Trizio (2018, p. 91), constituye una necesidad trascendental (*transcendental necessity*): la ulterior constitución del mundo debe orientarse a la integración, no a la aniquilación. En este sentido, el reciente reconocimiento del genocidio contra los selk'nam por parte de los Estados chileno y argentino constituye un pequeño pero necesario paso en dirección a esa estructura comunitaria basada en la protección mutua, que va desde la comunidad pulsional hasta la constitución de una racionalidad ética que abraza las diferencias en una comunidad de amor que incluye a todas las mónadas en sus diferentes niveles de realización subjetiva.

CONCLUSIÓN

El recorrido desarrollado en estas páginas ha buscado mostrar que la monadología husserliana puede comprenderse no solo como una teoría de la intersubjetividad, sino también como una fenomenología de la comunidad. La reconstrucción de conceptos como naturaleza, corporalidad viviente, empatía, comunidad pulsional y cuidado de la vida permite reconocer una estructura de sentido que trasciende el ámbito exclusivamente humano y abre la posibilidad de pensar comunidades constituidas por diferentes modalidades de vida dentro de un mismo horizonte mundano. Desde esta perspectiva, la mónada deja de aparecer como una unidad cerrada sobre sí misma para revelarse como un modo de existencia esencialmente orientado hacia otras mónadas y hacia el mundo que todas comparten.

Bajo esta luz, el *ochen maten* aparece como la manifestación concreta de una comunidad intermonadológica en la que el chamán, la comunidad humana, la ballena y el territorio fueguino participan de una misma configuración de sentido. La naturaleza deja de constituir un mero escenario sobre el cual acontece la vida humana para revelarse como el fundamento originario que hace posible la coexistencia de las distintas mónadas. Del mismo modo, la ballena no comparece únicamente como un recurso destinado a la subsistencia, sino como una mónada cuya presencia resulta constitutiva de esa comunidad, mientras que el territorio emerge como la condición que articula la relación entre seres humanos, animales y el mundo. El *ochen maten* pone así de manifiesto una forma de comunidad fundada en el compartir, el cuidado y la preservación de las condiciones que hacen posible la continuidad de la vida.

Desde esta perspectiva, el genocidio sufrido por el pueblo selk'nam adquiere un significado filosófico que trasciende la mera descripción histórica. Interpretado como una transgresión del límite, constituye la destrucción violenta de una forma de comunidad fundada en la coexistencia entre seres humanos, animales y territorio. Dicha transgresión no afecta únicamente a las víctimas directas de la violencia, sino también al horizonte común que hacía posible aquella forma de mundo. La aniquilación del pueblo selk'nam implicó, por ello, la destrucción de una determinada manera de habitar la naturaleza y de comprender la relación entre las distintas formas de vida.

La interpretación propuesta permite, en consecuencia, ampliar el alcance filosófico de la monadología husserliana, al mostrar su capacidad para explicitar estructuras comunitarias que integran seres humanos, animales y territorio en un mismo horizonte de mundo. Más aún, el análisis desarrollado permite comprender que la relación entre fenomenología y etnografía no consiste en la aplicación unilateral de un esquema conceptual sobre un material empírico; más bien, implica un proceso de esclarecimiento recíproco en el que el propio fenómeno permite explicitar estructuras cuya formulación conceptual encuentra en la fenomenología su lenguaje filosófico. En este sentido, el *ochen maten* no constituye únicamente un objeto de interpretación etnográfica, sino un fenómeno privilegiado para la explicitación de una estructura intermonadológica que articula naturaleza, corporalidad viviente, empatía, comunidad y orientación teleológica

dentro de un mismo horizonte mundano. La fenomenología y la etnografía convergen así en una tarea común: comprender cómo una comunidad puede constituirse entre seres humanos y, además, en su correlación originaria con las distintas formas de vida y con el mundo que todas comparten.

FINANCIAMIENTO

Este artículo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), FONDECYT Postdoctorado N.º 3250052.

REFERENCIAS

- Alonso, J. (2019). *Selk'nam: genocidio y resistencia*. Catalonia.
- Altobrando, A. (2024). *Limited access: reflections on the Husserlian monad*. En I. Apostolescu & M. Shafiei (Eds.), *Husserl and Leibniz: metaphysics, monadology and phenomenology* (pp. 105-124). Springer.
- Álvarez, R. (2022). *El alma de los peces*. En R. Álvarez, S. Rebolledo, D. Quiroz, & J. Torres (Eds.), *La pesca en Chile: miradas entrecruzadas* (pp. 77-102). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Battán Horenstein, A. (2023). Apuntes críticos a la distinción Leib-Körper en Ideas II y la centralidad del Leibkörper para la fenomenología de la corporeidad. *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, 33-54. <https://doi.org/10.5944/rif.20.2023.36765>
- Borrero, J. (1957). *La Patagonia trágica*. Editorial Americana.
- Cabrera, C. (2017). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores*, 68(169), 117-134.
- Chapman, A. (2002). *Fin de un mundo: los selk'nam de Tierra del Fuego*. Tecnología Uno.
- Chapman, A. (2007). *Los selk'nam: la vida de los onas en Tierra del Fuego*. Emecé.
- Cristin, R. (1990). Phänomenologie und monadologie: Husserl und Leibniz. *Studia Leibnitiana*, 22, 163-174.
- Flores, E. (2019). *Cantos chamánicos selk'nam*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gusinde, M. (2002). *Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam*. Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (2022). *Expedición a la Tierra del Fuego*. Editorial Universitaria.
- Gusinde, M. (2023). *Fueguinos: una crónica sobre los pueblos australes*. Ediciones Alquimia.
- Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann.
- Heinämaa, S. (2021). On the transcendental undercurrents of phenomenology: the case of the living body. *Continental Philosophy Review*, 54(2), 237-257. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09534-z>
- Husserl, E. (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil, 1929-1935*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil, 1905-1920*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973d). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil, 1921-1928*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas: Introducción a la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1988a). *Aufsätze und Vorträge, 1922-1937*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1988b). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Kluwer Academic Publishers.

- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Springer.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Springer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewussten und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Springer.
- Lee, N. I. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Kluwer Academic Publishers.
<https://doi.org/10.1007/978-94-011-1801-9>
- Martínez Bravo, C. (2024). Egología, generatividad y la complementación biológica de la fenomenología trascendental de Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 251-274.
- Martínez Bravo, C. M. (2025). La vitalidad de la mónada: El concepto de vida en la fenomenología de Husserl. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 58(2), 209-220.
- Massone, M., & Prieto, A. (2005). Ballenas y delfines en el mundo selk'nam: una aproximación etnográfica. *Magallania (Chile)*, 33(1), 25-35.
- Memoria Chilena. (2024). *Los sonidos del fin del mundo. Rito, chamanismo y música selknam*.
<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3687.html>
- Osswald, A. M. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Plaza y Valdés.
- Pedraza, D. (2013). Las ceremonias y el mundo simbólico en la producción y reproducción sociales de las sociedades yámana y selk'nam de Tierra del Fuego. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 15, 141-164.
- Pfeiffer, E. (2011). *Patagon Journal*.
https://www.patagonjournal.com/index.php?option=com_content&view=article&id=484%3Acetaceos-varamientos-y-chamanes&catid=97%3Amedio-ambiente&Itemid=340&lang=es
- Römpf, G. (1992). *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Kluwer Academic Publishers.
- Steinbock, A. J. (1995). *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press.
- Strasser, S. (1975). Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29(1), 3-33.
- Trizio, E. (2018). The telos of consciousness and the telos of world history. *Humana.Mente: Journal of Philosophical Studies*, 34, 77-103.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Waldenfels, B. (1989). Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. *Phänomenologische Forschungen*, 22, 39-62. <https://www.jstor.org/stable/24360314>
- Walton, R. (2016a). Monadología y teleología en Edmund Husserl. *Areté: Revista de Filosofía*, 28(1), 145-160.
- Walton, R. (2016b). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enraonar: Quaderns de Filosofia*, 57, 107-118.
- Walton, R. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Aula de Humanidades.