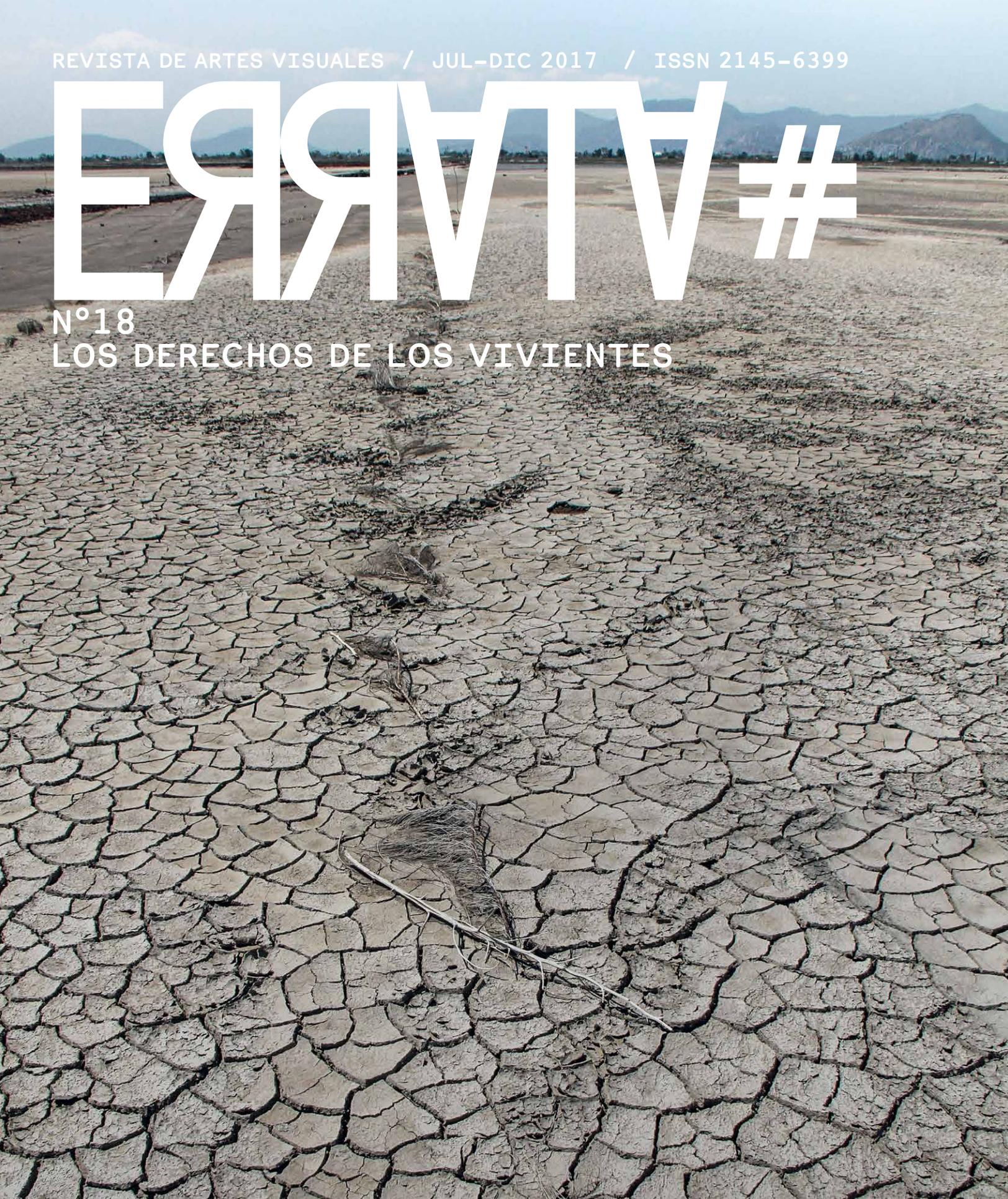


REVISTA DE ARTES VISUALES / JUL-DIC 2017 / ISSN 2145-6399

# ERRE #

N°18

LOS DERECHOS DE LOS VIVIENTES





**AVARTE #**

# ERRATA#

Nº18, JUL-DIC 2017  
ISSN 2145-6399

© Instituto Distrital de las Artes

## **Alcalde Mayor de Bogotá**

Enrique Peñalosa Londoño

## **Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte**

María Claudia López Sorzano

## **Directora Instituto Distrital de las Artes IDARTES**

Juliana Restrepo Tirado

## **Subdirector de Artes IDARTES**

Jaime Cerón Silva

## **Gerente de Artes Plásticas y Visuales de IDARTES**

Catalina Rodríguez Ariza

ERRATA# es una publicación periódica (semestral) de carácter crítico y analítico en el campo de las artes plásticas y visuales. Su propósito es analizar y divulgar las prácticas y fenómenos artísticos de Colombia y Latinoamérica.

El tema que estructura el 18° número que presentamos es

### **Los derechos de los vivientes**

## **EQUIPO EDITORIAL DE ERRATA#**

**Directoras** Catalina Rodríguez

**Coordinadora editorial** Carolina Venegas Klein

**Editores invitados** Eduardo Gudynas y Ana María Lozano

## **Comité editorial nacional**

Juan Carlos Guerrero-Hernández (Departamento de Arte, U. de los Andes), María Angélica Madero (Programa de Artes Plásticas de la U. El Bosque), José Orlando Salgado (Carrera de Bellas Artes, U. Antonio Nariño), Óscar Moreno (U. Jorge Tadeo Lozano), Andrés Matute Echeverri (U. Javeriana), Nadia Moreno, Sylvia Suárez, Mariángela Méndez y Ana María Lozano.

## **Comité editorial internacional**

Jorge Blasco Gallardo (España), Luis Camnitzer (Uruguay), Karen Cordero Reiman (México), Marcelo Expósito (España-Argentina), Sol Henaro (México), Ana Longoni (Argentina) y Gerardo Mosquera (Cuba).

## **Autores, artistas y colaboradores internacionales**

### **en este número**

José Arispe Rodríguez (Bolivia), Gilberto Esparza (México), Eduardo Gudynas (Uruguay), Donna Haraway (EE. UU.).

## **Autores, artistas y colaboradores nacionales en este número**

Felipe Arturo, María Buenaventura, Fredy Chikangana, Eulalia de Valdenebro, Humberto Junca, Natalia Kempowsky, Nicolás Leyva, Ana María Lozano, Adriana Salazar Vélez, Bárbara Santos, Leonel Vásquez.

## **Diseño, diagramación y edición digital:** Tangrama

**Traducción:** Alberto Sánchez Galeano

**Corrección de estilo:** Gabriela García

**Corrección de pruebas:** Ana López Ortiga

## **Contacto**

Instituto Distrital de las Artes

Tel. (571) 379 57 50 ext. 330

Calle 8 # 15-46, Bogotá, Colombia

[www.idartes.gov.co](http://www.idartes.gov.co)

## **Página web**

<http://revistaerrata.gov.co>

## **Foto de portada:**

Adriana Salazar, *Terrenos Federales del lago de Texcoco: sitio de construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México* (NAICM), 2015. Foto: Cortesía de la artista.

# AVANCE #

N°18  
LOS DERECHOS DE LOS VIVIENTES



**BOGOTÁ  
MEJOR  
PARA TODOS**

# contenido

ERRATA# 18, JULIO – DICIEMBRE 2017

LOS DERECHOS DE LOS VIVIENTES

EDITORIAL 10

16 SENTIR LA NATURALEZA / Eduardo Gudynas

LOS DERECHOS DE LOS VIVIENTES / Ana María Lozano 26

54 *Pensamiento tentacular. Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno*  
Donna Haraway

*Hidrofobia* 98  
Nicolás Leyva Townsend

124 *Madre naturaleza*  
Man Cesped

DOSSIER 126  
Eulalia de Valdenebro  
Fredy Chikangana  
Bárbara Santos  
Adriana Salazar  
Gilberto Esparza  
José Arispe Rodríguez  
Felipe Arturo

178 *Manifiesto para una democracia de la Tierra*  
Vandana Shiva

**ENTREVISTA** 182

*Ciudad Rural*

Tres entrevistas por María Buenaventura

198

*La naturaleza no es muda*

Eduardo Galeano

**A:DENTRO** 200

*El fin de la excepción humana*

Natalia Kempowsky

208

**PUBLICADOS**

**INSERTO**

*Escuchar en tiempos del agua*

Leonel Vásquez

# colaboran en ERRATA# N°18

## Adriana Salazar

Su trabajo circula entre diversas disciplinas y pone a prueba los límites de ciertas oposiciones (lo vivo y lo inanimado, lo artificial y lo natural). Ha exhibido sus proyectos en espacios como el Centro de Arte Contemporáneo Passerelle (Francia), el Kunstmuseum Heidenheim (Alemania), el CA2M (España), Havremagasinet (Suecia) y el Instituto Pratt (EE.UU.). Ha sido invitada a la Trienal de Nuevos Medios (Pekín, 2014) y la Trienal de California y el Pacífico (California, 2013), entre otros eventos. Ha completado estudios universitarios en Arte y Filosofía, y, más recientemente, un doctorado en Arte y Diseño de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Adriana también ha sido docente del programa de Artes Visuales en la Universidad Javeriana y la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá, y ha contribuido como autora en publicaciones como *Islario* (México) y *OAR* (Universidad de Oxford).

## Ana María Lozano

Investigadora, curadora y docente. Maestra en Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia. Magistra en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana. Entre sus proyectos curatoriales recientes se cuentan «Aguas cálidas poco profundas» (Espacio Permanente, 2017); «El fin de la excepción humana» (FUGA, 2016), y «Bernardo Salcedo. Cómo hacer cosas con palabras» (Museo de Arte Moderno de Medellín, 2017). En su producción escrita

reciente se cuenta los textos «Una gran división: *Humanos / No humanos*», del libro *Humanos / No humanos, una reflexión sobre el fin de la excepción humana* (FUGA, 2018); «Dormitorio», en *Mapa Teatro, el escenario expandido* (Universidad Nacional, 2018); el ensayo «Naturaleza, paisajes, territorios. Una reflexión sobre la idea de paisaje en el arte colombiano reciente», en el libro *Decir el lugar* (Banco de la República, 2017); «Chircales» (Ministerio de Cultura–Universidad de los Andes, 2015), y el prólogo al texto *Echando Lápiz. Proyecto colectivo y colaborativo* (Ministerio de Cultura, 2015).

## Bárbara Santos

Artista bogotana. Creadora del Cuenco de Cera, proyecto de la ONG Efecto Mariposa. Guiada por los sabedores de la Amazonía, trabaja para hacer visibles procesos de transformación social y ambiental a través del arte y la tecnología. Quiasma.co

## Donna Haraway

Estadounidense. Doctora del Departamento de Biología de la Universidad de Yale. Actualmente es profesora emérita distinguida del programa de Historia de la Conciencia en la Universidad de California, y ha enseñado Estudios de la Mujer e Historia de la Ciencia en la Universidad de Hawái y la Universidad Johns Hopkins. Sus temas de estudio, entre otros, son la tecnociencia y la teoría feminista. Entre sus publicaciones más

reconocidas está «El manifiesto cíborg» («Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s», publicado originalmente en 1985) y *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989). En 2000, recibió el Premio J. D. Bernal, de la Sociedad de Estudios Sociales de la Ciencia, por sus contribuciones de por vida al campo.

#### **Eduardo Gudynas**

Analista uruguayo. Actualmente realiza su investigación en el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), donde se especializa en las relaciones entre ambiente y desarrollo. Ha sido un promotor activo de los Derechos de la Naturaleza y las concepciones del Buen Vivir andino. También es investigador asociado en la Universidad de California, Davis, y fue el primer latinoamericano en recibir la cátedra Arne Naess en Ambiente y Justicia Global de la Universidad de Oslo. Docente invitado en universidades de Uruguay y otros países de América Latina, EE. UU. y Europa.

#### **Eulalia de Valdenebro**

Artista plástica, docente e investigadora de la Universidad Nacional de Colombia. Maestra en Artes Plásticas y Visuales de la Universidad Nacional de Colombia, licenciada en Bellas Artes en Bilbao España (UPV), y con estudios en ilustración botánica en Atelier de Peinture Botanique, Francia, en donde dicta cursos. Su trabajo nace de una pregunta fundamental sobre la relación que los seres humanos establecemos con los seres vegetales, pregunta que hace parte de un problema mayor que es la relación misma con el *oikos* (la casa). Ha sido artista residente en Remalard, Francia; Banff Center, Canadá; Flora en Honda y Rioclaro con el programa Contraexpediciones del Museo de Antioquia, Colombia, y con la Galería Sextante en el Año Francia/Colombia. Ha participado en múltiples proyectos editoriales y museísticos con sus ilustraciones de botánica. Es autora de «Un principio metantrópico», publicado en *Estéticas Decoloniales II* (Ediciones el Signo, Argentina 2016). Profesora invitada en Universidad París VIII. [www.eulaliadevaldenebro.com](http://www.eulaliadevaldenebro.com)

#### **Felipe Arturo**

Arquitecto y artista bogotano. Su práctica se desarrolla principalmente a partir de instalaciones, intervenciones temporales de espacios públicos, esculturas y videos. Su trabajo se construye a partir de procesos como la temporalidad de la arquitectura, el interés por las arquitecturas vernáculas e informales, los rasgos coloniales y modernistas presentes en el mundo contemporáneo, y las migraciones e intercambios comerciales de las plantas, así como el lenguaje como un lugar de fragilidad y persistencia de herencias culturales. Desde 1999 ha participado en diversas exposiciones y proyectos en América y Europa, principalmente. Ha participado en la escritura y edición de las publicaciones *La Cooperativa*, *Mark Dion. Libro Árbol y Huerequeque. Poemas y Cuentos de la selva peruana*. Es profesor asociado de la Escuela de Artes de la Universidad Jorge Tadeo Lozano.

#### **Fredy Chikangana**

Su nombre en lengua indígena es Wiñay Mallki, que significa «raíz que permanece en el tiempo». Es escritor y poeta indígena quechua, de la nación Yanakuna Mitmak, del suroriente del Cauca, Colombia. Impulsor de trabajos organizativos que propenden por el fortalecimiento de identidad de su gente y por el florecimiento del mundo quechua a partir del quehacer de la «oralitura» nativa latinoamericana. Con su trabajo se ha logrado la recuperación y construcción de espacios sagrados para la nación Yanakuna Mitmak en el sur del país, como Yachay Wassi, que significa «casa del saber y la palabra».

#### **Gilberto Esparza**

Artista e investigador mexicano. Trabaja en el cruce del arte, la ciencia y la tecnología para replantear la relación de las sociedades humanas con la naturaleza. Desarrolla entidades híbridas fusionando seres vivos y tecnología. Ha colaborado con centros de investigación como el Grupo de Ingeniería Química y de Procesos de la Universidad de Cartagena, España; Área de Mecatrónica del CINVESTAV del Instituto Politécnico Nacional, Instituto de Ingeniería, Juriquilla, UNAM, y Artes Digitales, Universidad de Guanajuato.

Ha realizado exposiciones individuales, colectivas, talleres y conferencias en América Latina y Europa. Ha recibido los premios Golden Nika, el Hybrid Art en el Prix Ars Electronica 2015; el segundo premio Vida 13 de Fundación Telefónica de España; la mención honorífica en Ars Electrónica, Linz Austria, y el premio a la Producción Iberoamericana VIDA 09. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte en México.

#### José Arispe

Artista visual boliviano. Trabaja con fotografía, cine y *performance*. Estudió Dirección de Cine en la Universidad Católica Boliviana y actualmente realiza la maestría en Estudios de Cultura Contemporánea en la Universidad Federal de Mato Grosso, Brasil, con una investigación sobre la búsqueda y encuentro del arte en lugares periféricos y populares. En 2017 José realizó su primera exposición curatorial llamada «Sin sección», llevando al Museo Nacional de Arte en Bolivia pequeños y delicados tallados en piedra de privados de la libertad de la cárcel de San Pedro. En 2016 tuvo su primera exposición individual de fotografía «Sola. Fotografía contemporánea en La Paz». Su trabajo ha recibido reconocimientos como el Premio Arte Joven 2012, por su obra *Deforme*; fue el ganador latinoamericano de IILA-Fotografía (Roma, 2013), y en 2015 fue uno de los ganadores de Bolivian Emerging Artist Award, en Londres. Vive y trabaja entre Bolivia y Brasil.

#### Leonel Vásquez

Artista sonoro colombiano. Desarrolla su trabajo creativo a partir del sonido como material plástico y como el centro de sus prácticas investigativas y de interacción en contextos sociales, culturales y ambientales. Ha encontrado en el trabajo sonoro maneras sutiles de habitar los cuerpos, los espacios y paisajes. Su obra se ha materializado en esculturas, instalaciones y *performances*. Ha colaborado en varios espacios y colectivos de agenciamiento como Laboratorio Cantos de la Montaña y Radiofonías Cafeteras, Tolima Territorio Sonoro, Grupos Sonema y Werebere. Ha mostrado su trabajo en residencias, bienales y exposiciones en

Suecia, Canadá, Estados Unidos, Alemania, Argentina, Ecuador, Chile y Colombia. Trabaja como docente en el área de medios de la Universidad de los Andes.

#### María Buenaventura

Originalmente de Medellín, vive y trabaja en Bogotá. Maestra en Artes Plásticas y Visuales de la Universidad Nacional de Colombia, graduada en Filosofía de la Universidad de Los Andes, siguió estudios de creación escénica en la Escuela Internacional de Teatro Jacques Lecoq de París. Su obra, una mezcla de oficios y saberes, como la cocina, la escritura, la instalación y la historia, ha merecido diferentes premios y se expone nacional e internacionalmente. Desde hace catorce años trabaja con organizaciones, campesinos, cocineros y custodios de semillas, explorando elementos olvidados del altiplano cundiboyacense, como el pez capitán, o las variedades de maíces, así como las formas de cultivo y los rastros del encuentro: la llegada a estas tierras de las vacas, cerdos y gallinas, o las palabras de un nuevo comensal ante una papa o una piña.

#### Nicolás Leyva

Maestro en Artes Visuales de la Pontificia Universidad Javeriana y en Estudios Avanzados de Museos y Patrimonio Histórico Artístico, y doctorando en Sociedad y Cultura de la Universidad de Barcelona. Sus prácticas e intereses se han concentrado en torno a tres ejes: la ciudad, los museos y el patrimonio cultural, vistos desde el arte contemporáneo. Los sesgos que ha definido para abordarlos son la teoría crítica, la transformación y justicia social, los usos, el poder, la percepción y el cuerpo.



**editorial**

En diciembre de 2009 nació la revista *ERRATA#* con su número Cero. Desde ese momento, el comité editorial se ha dado a la tarea de revisar temas y problemas propios del arte contemporáneo, que conciernan al mundo en general y que ofrezcan escenarios para el diálogo y la discusión. De esta manera, abordar los diferentes números de la revista permitiría, seguramente, hacer un diagnóstico, si se quiere, de aquellos aspectos del mundo que requieren con mayor urgencia reflexiones ulteriores por parte del arte y de los artistas, curadores y pensadores.

Así las cosas, desde la revista se viene creando una cierta cartografía del arte y del mundo contemporáneo, mapa que, desde luego, presenta caminos que se bifurcan y se entretajan o complementan.

En 1990 el filósofo Michel Serres propuso en su libro *El contrato natural*, establecer un Contrato con la Naturaleza, pues, de lo contrario, según él, se desataría una guerra mundial, es decir, una guerra entre los humanos y el mundo. Dos años más tarde se celebró en Brasil la Cumbre por La Tierra. De allí surgieron tres convenios, uno de los cuales es la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC). Al final de los 2000, a partir de los debates establecidos alrededor de las constituciones de Ecuador y de Bolivia, 2008 y 2009 respectivamente, se hizo imperativo resolver un problema de base jurídica: ¿resultaría pensable–posible–sensato otorgar derechos a la naturaleza, es decir, considerarla como sujeto y no como objeto? Plantearse la pregunta supuso y supone —el debate sigue vivo—, un giro copernicano en términos jurídicos, filosóficos y políticos. Estas discusiones, puestas sobre la mesa de los constituyentes de los dos países latinoamericanos, se convirtieron en foco de interés en el resto del mundo.

En el 2015, los países pertenecientes a la Convención CMNUCC se reunieron en París para pactar un acuerdo para reducir las emisiones de gases efecto invernadero en búsqueda de limitar la temperatura por debajo de 2 °C, desde esa fecha hasta el 2020, año en que finaliza la vigencia del Protocolo de Kioto sobre el cambio climático (1998).

Pues bien, en un momento tan crítico como el presente, en el que el planeta parece acercarse a un momento de crisis única, con sus fuentes de agua, múltiples especies, y, en general, la misma biodiversidad en peligro, se pone en palabras de muchos la sexta extinción —la primera producida en la Tierra por uno de sus habitantes: los humanos. En este momento histórico es necesario hacer una reflexión profunda que examine cuáles fueron las formas de pensar y de actuar de los humanos que condujeron al planeta a la situación presente, y, quizás una vez hecho esto, podría darse inicio a un cambio de paradigma.

Este número, *Los derechos de los vivientes*, dialoga con el décimo número de *ERRATA#*, *Polémicas ambientales–Prácticas sostenibles*, así como con la novena edición, *Éticas y estéticas*, y con la revista quince, dedicada a *performance*, arte y activismo, dado que, por su objeto, trata de prácticas que lindan con el activismo

y la acción directa, y por su contenido, de manera necesaria entrelaza la pregunta ética con la política y la estética. Por otra parte, el número involucra prácticas de escrituras otras, más creativas y plásticas, experimentales y deslindadas, desde las cuales permear el pensamiento académico más conservador.

Los editores invitados a este número son Eduardo Gudynas, editor internacional, y Ana María Lozano, editora nacional.

Eduardo Gudynas, experto en ecología social, plantea una reflexión que cuestiona las ideas de desarrollo y progreso, cómplices de la forma de pensar la naturaleza como recurso, como promesa de enriquecimiento ilimitado y sin restricciones éticas. A este punto de vista Gudynas opone el de «sentir» la naturaleza de una manera redefinida, entendiéndola como sujeta de derechos.

La curadora e investigadora Ana María Lozano lleva a cabo una exploración que cuestiona el relato occidental que produce una separación entre humanos y otros vivientes del planeta. En su ensayo, propone varios recorridos desde los cuales hacer seguimiento a los discursos desde los que se produjo el pensamiento antrópico y el mito de la excepción humana, para, desde una mirada crítica, invitar a la emergencia de otra forma de plantear las relaciones entre vivientes, entendiéndose el humano uno más entre los seres que constituyen la comunidad de vivientes del planeta.

Incluimos algunos textos del autor boliviano Man Cespéd, quien publicó textos en los años veinte y treinta en los cuales manifestó su empatía por el dolor y sufrimiento de otros seres, y el malestar en torno a la explotación de que son objeto territorios, montañas y ríos. Sus escritos conforman un trazado temprano de formas de pensar no antrópicas en América Latina.

La bióloga, pensadora feminista y profesora emérita del doctorado en Historia de la Conciencia de la Universidad de Santa Cruz de California, Donna Haraway, enfrenta la necesidad de nominar los problemas característicos de nuestro hoy. Términos como el de Capitaloceno o el de Antropoceno desfilan insatisfactoriamente, nombrando un momento de crisis, para dar finalmente con la palabra Chtuhuceno, en alusión a una característica forma de ser tentacular y medusiana, desde la cual enfrentar el problema del planeta en lugar de entrar en reflexiones pesimistas, paralizantes y catastróficas. Desde el humus y el compost podría servirse un activismo que, quizás, vea otras formas de reciclaje, de pensamiento y de intervención en el mundo que vayan por lo que aún queda por ser salvado.

Nicolás Leyva, en su texto «Hidrofobia», repasa la situación particular del agua en la ciudad de Bogotá, como un estudio de caso. Su investigación se va armando a través de recorridos por la ciudad, revisando las pilas y fuentes de la misma, todas ellas hoy día sin agua. Su pregunta de trabajo se va perfilando de esta manera: «¿Por qué una ciudad llena de fuentes de agua termina escondiendo sus ríos y riachuelos o dándoles

la espalda?». De allí se desprenden una red de intereses económicos, políticos y sociales que se traducen en apariencia, en la ciudad, como un extraño y sorprendente odio al agua.

La entrevista en este número de *ERRATA#* es realizada por la artista María Buenaventura, quien, a través de sus investigaciones y recorridos por el país con su obra relacionada con las semillas y sus custodios, se ha encontrado con personas que recuperan y dignifican el oficio y los saberes campesinos, el conocimiento de la tierra y los ritmos de la siembra. En esos trasiegos, Buenaventura entabló diálogos con tres sembradores urbanos: Elena Villamil, Jaime Beltrán y José Ney Pulido. Por medio de la siembra urbana, cada uno de ellos hace parte de una red de resistencia que rompe la dicotomía ciudad-campo, y que restablece el derecho a la semilla.

En la sección Dossier participan diversos artistas que reflexionan en torno a problemáticas relacionadas con los derechos de la naturaleza y formas alternas de pensar la economía y la subsistencia. La artista colombiana e ilustradora botánica Eulalia de Valdenebro realiza un ensayo-viaje en el cual, caminando la palabra, desmonta la idea de antropocentrismo, proponiendo en su lugar la noción de Metantropismo. Por su parte, el poeta y escritor yanakuna mitmak, Fredy Chikangana, explica la noción de oralitura, esto es, la idea de estrechar un puente entre palabras: la oral y la escrita, para con y a través de ese puente darles curso a otras formas de ver y habitar el mundo, no dicotómicas, no desde un pensamiento abismal que produzca al otro como no existente, como no válido.

Bárbara Santos piensa los ríos de la zona Amazónica colombiana. Hoy día estos ríos están intoxicados por cianuro y mercurio, tras intervenciones extractivistas presentistas que no han tenido en cuenta la vida futura del río ni la de sus habitantes, humanos o no. Por su parte, Adriana Salazar, actualmente residente en México, revisa la historia del Lago Texcoco, hoy día más que un lago, un nombre, una zona en un mapa, pero no un aposentamiento de agua. Desde su «Enciclopedia de cosas vivas y muertas», presenta para este número tres entradas de dicho corpus: «Agua», «Cemento» y «Ruina». Por su parte, el artista mexicano Gilberto Esparza habla de dos de sus proyectos: *Plantas Nómades* y *Plantas Autofotosintéticas*, y la manera como ellas hacen ver el problema del agua, de sus usos y de los abusos de los humanos en el mundo posindustrial y corporativista.

El artista boliviano José Arispe Rodríguez narra sus reflexiones al momento de hacer el registro videográfico del *performance Taypi*. Uno de los elementos fundamentales relacionados con esa operación tiene que ver con revisar qué tipo de imaginarios y cosmovisiones propone el aymara que permita concebir el mundo desde otro paradigma. Eso pasa con la palabra aymara «Pacha» y sus múltiples y amplias significaciones, relacionadas con un espacio-tiempo, por ejemplo, no lineal ni monolítico. Por otra parte, el artista colombiano Felipe Arturo lleva a cabo un texto que juega con las

palabras, con el ritmo de las mismas, con la lectura, los sonidos, el juego, desconven-  
cionalizando la palabra, recogiendo imágenes sonoras, visuales y textuales.

También incluimos el «Manifiesto para una democracia de la Tierra», de la escritora  
y activista india Vandana Shiva, y un aparte de la conferencia «La Naturaleza no es  
muda», del pensador uruguayo Eduardo Galeano, ambos de una importancia sin par a la  
hora de pensar nuestra relación como humanos con las demás especies y la Tierra.

Para cerrar, la revista *ERRATA#* ha invitado al artista sonoro sibatereño Leonel  
Vásquez para que se encargue del inserto. El suyo es un proyecto en el cual se  
articulan de forma apretada imagen fotográfica y paisajes sonoros. Vásquez viene  
realizando el registro sonoro de diversas fuentes de agua, ríos, arroyuelos, humeda-  
les, jagüeyes en el territorio colombiano. De forma paralela, revela las articulaciones  
y padecimientos de los humanos habitantes en cercanías de tales fuentes de agua.  
El inserto de Vásquez, en lo posible, en cuanto teje sonido y palabra, debe ser  
experimentado de forma paralela: como lenguaje escrito y como imagen sonora.

La presente revista puede ser consultada y leída en su versión impresa o también  
en su versión digital, disponible en <http://revistaerrata.gov.co/>.







Estamos ante dos preguntas distintas. ¿Qué se siente frente a la Naturaleza? ¿Cómo sentir la Naturaleza? Ambas están relacionadas entre sí, pero son diferentes, y no siempre es evidente esa distinción.

Las posturas frente a la Naturaleza son diversas. En la mayoría de las enormes ciudades latinoamericanas, los entornos naturales se han vuelto algo ocasional. Muchos creen conocer la Naturaleza por ver documentales televisivos, y es posible que sepan más de los rinocerontes y elefantes que de lo que sucede en algún rincón de la Amazonía colombiana. Algunos interactúan con esos entornos en sus vacaciones, si es que pueden escapar de los laberintos urbanos. Todos son espectadores ocasionales ante la Naturaleza.

Y quienes contemplan un paisaje, admirando la belleza de las laderas andinas o celebrando la vista de coloridas aves, reducen su interacción a valoraciones estéticas, basadas en las muy personales escalas que van de lo hermoso a lo feo.

Otros modos de interactuar ante la Naturaleza parten de intereses mucho más acotados. Son las personas que ven esos paisajes apenas como potenciales recursos naturales para explotar. En ese papel está el ejecutivo de una corporación minera que para nada se detiene en los paisajes, sino que su mirada penetra el suelo imaginando las toneladas de rocas que allí se esconden. Puede ser también la visión del hacendado que ya dejó de ver el bosque, pero, en cambio, vislumbra los pies cúbicos de madera que espera extraer de sus tierras para venderlos en el aserradero. Mientras los turistas ocasionales apelan a interacciones estéticas, estos últimos enfatizan posturas utilitaristas, forma dominante de plantarse ante la Naturaleza en la actualidad. De hecho, la conciben como un conjunto de recursos, la fragmentan, y la despojan de cualquier organicidad.

Unos observan yacimientos minerales, otros, depósitos petroleros, otros más, las potencialidades forestales, y así sucesivamente. Las valoraciones no se basan en consideraciones estéticas, ni desempeñan papel alguno lo bello o lo sublime, sino que la prioridad es la utilidad actual o potencial del ambiente. Una vez aceptada la primacía de esa perspectiva, la discusión pasa a ser cuáles son las mejores maneras de ponderar y medir esa utilidad. Esa discusión, en las últimas décadas, la viene ganando el economicismo: la Naturaleza es entendida como una canasta de recursos que son valorados económicamente, y que deberían ser transados en los mercados. El precio desplazó a la belleza.

De esta manera, el interrogante sobre qué se siente frente a la Naturaleza por momentos recuerda circunstancias similares a las que ocurren en el arte convencional. Por un lado, están quienes van a los museos de tanto en tanto, y se regocijan en la contemplación de un hermoso cuadro, incluso pueden conmovirse. Pero, por otro lado, se cuentan quienes retienen esas pinturas simplemente por su valor de mercado, como una inversión o negocio. La Naturaleza sería como una pintura exteriorizada al observador, y algunos la han convertido en una transacción.



El segundo interrogante, sobre cómo sentir la Naturaleza, tiene implicaciones mucho más complejas. Los humanos por mucho tiempo fueron parte de esa Naturaleza, y no meros espectadores. Incluso hoy en día, cuando las mayorías están atrapadas dentro de los edificios de apartamentos en las megaurbes, siguen existiendo grupos humanos que viven en la Naturaleza, como ocurre con varios pueblos originarios. No la contemplan, sino que la sienten cotidianamente, ya que están inmersos dentro de ella.

La distinción entre sociedad y Naturaleza en realidad es algo más o menos reciente en tiempos evolutivos. Fue un proceso que se reforzó en el Renacimiento europeo, desde el gabinete de René Descartes o las reflexiones de Galileo Galilei. La Naturaleza debía ser dominada, reclamaba Francis Bacon y, por cierto, españoles y portugueses pusieron todo su empeño en esa faena cuando colonizaron estas tierras americanas. Se erigió la prevalencia de la razón, y la dominación se convirtió en el motor primario de la avalancha conquistadora que llegó a las Américas. Sojuzgaron ecosistemas y a la vez concibieron a los pueblos indígenas como parte de esa Naturaleza salvaje. La idea de silvestre o salvaje incluía por igual a la fauna y la flora como a los indígenas, y el objetivo era «civilizarlos» a todos.

Con el paso del tiempo, poco a poco, se sumaron más y más argumentos, manías y teorías para hacerlo, tanto en el norte como en el sur. Todas las tradiciones políticas contemporáneas, desde los liberales a los marxistas, terminan apostando por el progreso y conciben a la Naturaleza como un medio para lograrlo. La idea de desarrollo reemplazó a la de progreso, y se difundió a todo el planeta.

En la actualidad queda en claro que estas posturas son insostenibles desde varios puntos de vista. Han generado tan alto nivel de destrucción ambiental que enfrentamos riesgos ciertos de un colapso ecológico a escala planetaria; generan tantos impactos sociales y ambientales que las comunidades locales terminan rebelándose y se cae en una espiral de conflicto. Incluso para quienes solo entienden las posturas utilitaristas, el colapso ecológico ya pone en riesgo sus negocios.

Ante este tipo de situaciones, retorna en toda su gravedad la pregunta sobre cómo sentir la Naturaleza. No es suficiente estar frente al ambiente, sino que se vuelve necesario recuperar el sentido de cómo volver a ser una parte más del entramado ambiental. Una necesidad que se vuelve indispensable para poder frenar el ritmo de la destrucción y a la vez asegurar la calidad de vida de las personas. En esa tarea, uno de los aspectos no solo centrales, sino inevitables, es el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza.

### **Derechos de la Naturaleza**

La ruptura con las posturas tradicionales que colocan a los humanos como distintos y externos a la Naturaleza no es sencilla, ya que están profundamente arraigadas en la cultura contemporánea. Dar ese paso exige sentir el entorno de otra manera, concibiéndonos como un integrante más, aboliendo las jerarquías. Es responder aquella otra interrogante —¿cómo sentirse parte de la Naturaleza?—, reconociendo que lo no-humano también posee valores que le son propios. Dicho de otra manera, es admitir valores que no dependen del disfrute estético y de la utilidad económica.

Estamos ante un cambio sustancial en las formas de pensar y sentir, en el cual el ambiente deja de ser una colección de objetos que, en cambio, recuperan las cualidades de sujetos. Dicho de otro modo, la Naturaleza recupera valores propios que no dependen de la utilidad para los humanos.

La radicalidad de esta visión se debe a que rompe con toda la Modernidad, que ha jerarquizado como sujetos solo a los seres humanos y, por lo tanto, únicamente ellos tienen valor. Sin duda es sencillo escribirlo, más sencillo todavía leerlo, pero asumir las prácticas, las éticas y la política de un mundo donde la Naturaleza tiene derechos es una transformación radical de nuestras concepciones sobre nosotros mismos como humanos y sobre el ambiente que hoy llamamos Naturaleza.

En América del Sur está en marcha esa discusión, y en estos momentos el continente está liderando a nivel mundial los intentos por romper con las visiones dualistas convencionales y reconocer esos derechos. El ejemplo más concreto está en la nueva Constitución de Ecuador, aprobada en 2008, en la cual se reconocen los derechos de la Naturaleza. No solo eso, sino que se establece en una clave intercultural, ya que el texto constitucional sostiene que esos derechos son de la Naturaleza, con lo cual permite incorporar las visiones occidentales, o de la Pacha Mama. Esto abre las puertas a las concepciones indígenas, especialmente las andinas. La norma constitucional

ecuatoriana precisa que el sujeto de esos derechos está allí donde se reproduce la vida, y además agrega que la restauración de los ambientes dañados también es un derecho.

El experimento de Ecuador sigue siendo el único de rango institucional. Se intentó algo similar en Bolivia, pero no se concretó, y en buena medida por las presiones de sectores extractivos como la minería y los hidrocarburos. Obviamente ese tipo de aprovechamiento intensivo de recursos naturales, con altos impactos ecológicos y sociales, es incompatible con los derechos de la Naturaleza o de la Pacha Mama.

### **Antecedentes conocidos y olvidados**

En el pensamiento occidental existen distintas escuelas que cuestionan duramente la ceguera ecológica de la Modernidad. Son posturas que parten de ella misma, pero en su crítica radical se ubican en sus márgenes, intentando romper su cerco, reconociendo que puede haber otros órdenes más allá de lo moderno. Es común señalar que el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza corresponde a las posturas llamadas «biocéntricas» del filósofo noruego Arne Naess (1912–2009). Esa corriente inspiró un movimiento de gran influencia en la década de 1980, la «ecología profunda».

A su vez, las posturas de Naess son en parte herederas de las del biólogo de la vida silvestre Aldo Leopold (1887–1948), muy activo hasta mediados del siglo XX. A su manera, Leopold reclamaba una «ética de la Tierra», en la que los valores últimos se encontraban en lo más viejo que albergaban los desiertos y llanuras que conocía, y en las montañas.

De la misma manera, esas ideas se inscriben en el mismo espíritu de otro pensador y practicante, Henry David Thoreau (1817–1862). A propósito del bicentenario de su nacimiento, que tuvo lugar el año que acaba de pasar, considero oportuno rescatar su insistencia en la contemplación y estrecha vinculación con el ambiente. Su breve libro, *Walden*, combina esa sensibilidad con una defensa de una vida simple y austera en un bosque, junto a un lago.

No han faltado quienes señalaran que en América Latina no se contó con una tradición similar que explorara un trascendentalismo con la Naturaleza como el de Thoreau. Sin duda la Naturaleza estaba presente en muchos escritores de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, pero era siempre una Naturaleza repleta de humanos y ellos eran los protagonistas. Tal vez uno de los mejores ejemplos sea la novela *Gran Sertón: Veredas*, del brasileño João Guimarães Rosa.

Sin embargo, es importante rescatar nuestra propia tradición para romper esa costumbre de una y otra vez buscar las inspiraciones en el norte olvidando a nuestros propios autores. En efecto, uno de los pioneros suramericanos en ese terreno es el boliviano Manuel Céspedes, más conocido como Man Cespéd. Nació en la ciudad de Sucre en 1874, pero vivió casi toda su vida en Cochabamba, donde falleció en 1932.



Naturaleza arrinconada. Las últimas áreas bajo una intervención humana limitada a moderada resisten en las áreas protegidas. Parque Nacional Tierra del Fuego (Argentina) con las últimas áreas sobrevivientes de bosques australes. Foto: Eduardo Gudynas.

En su obra literaria es muy clara una profunda e intensa identificación con la Naturaleza, y concibe a los demás seres vivos como sus hermanos, con un cierto sentido religioso, por momentos panteísta. Es, sin duda, el autor menos reconocido, el más olvidado y relegado. Su libro más notorio es *Símbolos profanos* (1924), en el cual aparece la conocida petición a la Madre Naturaleza para que lo transforme en un árbol al momento de su muerte.

Otro exponente que merece mencionarse es el peruano José María Arguedas (1911–1969). Su narrativa es notablemente más compleja y se vincula muy estrechamente con los saberes y sentires indígenas. Por mucho tiempo ha sido identificado como parte de una literatura menor, telúrica e indigenista, un folclorismo andino. En eso ha tenido mucho que ver un ensayo de Mario Vargas Llosa, justamente desde esa visión eurocéntrica que insiste imponerse desde la razón. Me refiero a «La utopía arcaica», en la cual Vargas Llosa insiste en colocar a Arguedas como un factor de atraso, un canto al pasado, en lugar de permitir el avance hacia la Modernidad.

En muchas de las obras de Arguedas, como en *Todas las sangres* o *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, se aborda una lucha entre la modernización (y con ello el papel de la Modernidad) frente a las cosmovisiones andinas. Para los modernos, esas creencias de quechuas y aymaras de las sierras eran síntomas de atraso, pero en realidad expresaban otro ser en el mundo, donde humanos y Naturaleza no estaban separados, la hermandad que se extendía a algunos animales y hasta cerros y piedras podían tener personalidad. Todos podían ser sujetos, justamente uno de los sentidos del texto constitucional ecuatoriano al reconocer los derechos de la Naturaleza bajo la categoría de Pacha Mama.

▼ Naturalizando la ciudad, humanizando el árbol. El ser vivo singularizado y jerarquizado en su individualidad apelando a su humanización. Intervención en la Plaza de los Treinta y Tres, en el centro de la ciudad de San José, Uruguay. Foto: Eduardo Gudynas.





## GUARDIANES DE LAS LAGUNAS

*Nos hemos levantado en la mañana final,  
Para vivir este largo día en que lo dejaremos  
todo.*

*En defensa de la vida y de nuestros hijos*

*Nos hemos levantado en la montaña,  
Bendecidos por la sangre de  
nuestros hermanos,  
Para enfrentar a los cuervos  
que nos matan.*

Alfredo Pita

PIC 25-07-2014

En las páginas de Arguedas hay muchos ejemplos de sentir la Naturaleza de otro modo. Retomando la imagen del inicio, vemos que allí no hay un visitante en un museo que contemple un cuadro con un paisaje, ya que no existe ni la pintura ni el museo, y uno está inmerso, atado, enraizado en ese paisaje. No hay posibilidad para imitar un desarrollo occidental, porque eso significaría romper esas íntimas relaciones, volver a caer en una exterioridad que obliga a tener que pintar algún cuadro para recordar una Naturaleza que el progreso destruirá.

### Salir de la Modernidad

«Lo moderno es un peligro para la santidad del alma», llegó a decir Arguedas a mediados de los años sesenta. Y su narrativa parece apuntar a sugerir una política propia de las mezclas e hibridaciones latinoamericanas que buscan la justicia, pero no necesariamente desde la Modernidad. Quizás la forma como se reconocieron los derechos de la Naturaleza en Ecuador sea un ejemplo.

En ese proceso, influencias como las de Thoreau, Leopold o Aness han sido limitadas, ninguna en el caso de Man Césped, y es discutible si el mensaje de Arguedas fue escuchado por esos constituyentes. Pero más allá de la formalidad de las citas y referencias, el espíritu de todos ellos, los intentos de cada uno, todo eso está presente en la actual idea de los derechos de la Naturaleza.

▲ Representación de la Naturaleza desde la resistencia ciudadana. Mural de grupos locales en defensa de las lagunas de los páramos del norte de Perú ante el avance minero. La imagen representa a las familias campesinas rodeando las lagunas para protegerlas de la minería y la policía. Seneldín, departamento de Cajamarca, Perú. Foto: Eduardo Gudynas.

De las dos preguntas con las que se iniciaba este breve ensayo, «¿Cómo sentir la Naturaleza?» es la más importante hoy en día. Necesitamos con urgencia una transformación radical en las formas de sentir la Naturaleza para detener el actual avance de la destrucción ambiental. La acumulación de información científica sobre los impactos ecológicos no generará los cambios políticos y culturales necesarios. Estamos constatando precisamente eso, pues nuestros gobiernos persisten en más o menos las mismas estrategias de desarrollo. Declaman que se preocupan por el planeta en los foros internacionales, pero cuando regresan a sus países promueven la minería o el *fracking*.

El cambio tampoco vendrá desde las ideologías políticas convencionales, y América del Sur es el duro ejemplo de ello. En los últimos quince años se han sucedido toda clase de gobiernos, tanto conservadores como progresistas, de menor a mayor radicalidad, pero todos, sin excepción, apostaron por el mismo desarrollismo basado en explotar los recursos naturales.

Por todas estas razones, un cambio hacia el ambiente solo es posible si se siente a la Naturaleza de otra manera. Y el primer paso es admitir que es un sujeto con sus propios derechos.

### Referencias

- Thoreau, Henry David. 1854. *Walden*. Disponible en: <http://consumoetico.webs.uvigo.es/textos/walden.pdf>
- Guimarães Rosa, João. 1956. *Gran Sertón: Veredas*. Disponible en: <https://lh2.weebly.com/uploads/2/3/9/0/23909114/141260791-gran-serton-veredas-joao-guimaraes-rosa.pdf>
- Cesped, Man. 2009. *Símbolos profanos*. Disponible en: <http://www.andesacd.org/wp-content/uploads/2012/01/S%C3%ADmbolos-Profanos.pdf>
- Vargas Llosa, Mario. 2015 [1996]. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Madrid: De Bolsillo.
- Arguedas, José María. 1988. *Todas las sangres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arguedas, José María. 2011 [1968]. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.

# LOS DERECHOS DE LOS VIVIENTES

Ana María Lozano

▼ Leyla Cárdenas, *Interpretación del tiempo profundo (Primer intento)*, 2017. Film. Edición 2.  
Fotos: Cortesía de la artista.

en la presencia de la eternidad, las montañas son tan transitorias como las nubes



todos sus detalles, hasta los más minúsculos, han sido elaborados y aniquilados, y serán elaborados y aniquilados: infinitamente



Uno de los mitologemas que ha estructurado el mundo en Occidente es la separación entre humanos y naturaleza o, dicho de otro modo, entre humanos y mundo. ¿Qué argumento o grupo de argumentos podrían validar la construcción de esa frontera? ¿Qué mitos escondidos en la oscuridad de los tiempos dieron paso a esa creencia?

En el mes de enero del año pasado mi hija y yo regresábamos de unas cortas vacaciones en una reserva natural en la costa Caribe colombiana. Esperábamos sentadas en la terminal de Santa Marta que llegara nuestro transporte, un poco asombradas por la cantidad de perros y gatos que en ese lugar había. En realidad era un refugio, eso lo pensé después, de animales domésticos abandonados, hambrientos y en malas condiciones. Nos llamó especialmente la atención una cachorrita flaca que cojeaba mientras husmeaba por los rincones. Conmovidas, decidimos rescatar la perrita y traerla con nosotras a Bogotá. En el Terminal, los funcionarios y algunos viajeros nos ayudaron a cumplir ese propósito. Lo cierto es que mientras eso sucedía y solidaridades espontáneas aparecían, sentía que esa decisión escondía algo terrible. Era terrible que tuviéramos tal poder de decisión sobre un ser vivo, resultaba muy fuerte constatar que pudiéramos tener tal potestad, pero la teníamos.

En 2016, el Congreso de la República sancionó la ley 1774 que se refiere al maltrato animal. En el numeral 2 de dicho documento se reconoce la calidad de seres sintientes a los animales. En la redacción del documento se entiende que los humanos no son dueños o propietarios de un animal, son calificados de responsables o de tenientes, es decir, un animal doméstico está bajo la tutela de algún humano. Esa ley hace evidente lo monstruoso que puede ser que alguien hable del «amo» del perro o del «dueño» del caballo, tal como se haría referencia al dueño de un objeto, o de una cosa. Bien, la perrita, hoy María Panela, está sana y adaptada y, por cierto, recuperó la movilidad de su pata trasera. No obstante, si las leyes fueran más respetuosas con la vida de los animales, ningún humano podría disponer, de ninguna forma, de la vida o del destino de un ser viviente. El ejemplo que doy tiene un final feliz, pero no es el que tienen los chimpancés en los laboratorios; no el que tuvo la perra que fue enviada al espacio con la certidumbre de que no habría vuelo de regreso. No hay final feliz para las montañas que, convertidas en cantera, proveen de materiales al crecimiento de las ciudades; ni para el río, cuyo cauce es movido para explotar los yacimientos minerales en su lecho, produciendo con ello padecimientos a la fauna, flora y humanos en su periferia próxima y lejana.

El humano occidental ha creído por milenios que su lugar es el centro del mundo, y, por tanto, se ha adjudicado la libertad para usar, modificar o matar todo lo que en él existe. Mirar desde otro paradigma permite ver lo monstruoso que es ese punto de vista y quizás cambiarlo podría permitir hoy entender que esas vidas deberían tener derechos como los que exigimos para nosotros. Quizás así se podría evitar una guerra mundial, como dice Serres, es decir, una guerra entre el humano y el mundo. El texto que sigue tiene que ver con una serie de preguntas que persigo hace años, y constituye lo que desde mi lugar en el arte puedo aportar. Puedo hacer preguntas y buscar

respuestas contingentes y provisionales, unir ideas, poner en conexión autores, artistas, obras plásticas y argumentos, para problematizar, desde el arte, el papel protagónico que se adjudicó el humano sobre otros vivientes y cuyo abuso ha traído consecuencias irremediables para este planeta.

Uno de los relatos bellos que tiene la Biblia tiene que ver con un dios que hace de barro a su criatura. La conexión etimológica entre barro y humano: *humus* y *homo* o entre tierra y hogar: *humus* y *home* remite secretamente a ese origen mítico.<sup>1</sup> Esta narración bien podría haber sido motivo de humildad. Podríamos habernos pensado como parte de la Tierra, pertenecientes a lo bajo, siendo lo bajo símbolo de grandeza y de dignidad. No obstante, estar cerca de la tierra se entiende como degradante y tener proximidad al lodo, a las raíces o la arena, en general, cualquier imagen que nos recuerde nuestro contacto con la tierra o la posibilidad de estar en una posición corporal distinta de la erguida tiene connotaciones negativas. El humano occidental construyó discursos, mitos, filosofías y religiones que constituyeron otros tantos pedestales para alejarnos cada vez más de la tierra, del fango, del humedal, y así construir un poder solitario, extrañados del mundo.

### **Abajo, en la tierra**

Hace algunos años me encontraba revisando un grupo de textos que me pudieran ofrecer algo de luz respecto a lo que yo creía era un odio atávico a la selva en nuestro país. Este lo veía manifestarse diariamente en los discursos del entonces presidente, en los bombardeos que casi a diario se verificaban en las zonas periféricas del país, en las narraciones de los exsecuestrados. También se expresaba en los llamados a hacer colonización del sur oriente del país. Se hacían presentes en la vida diaria por medio de modismos, frases hechas, insultos que se integraban invisiblemente en el habla cotidiana, manifestando el desprecio al monte, a la maleza, a la selva y a sus habitantes humanos-animales-vegetales. Ese odio lo veía habitar en el lenguaje, inscrito en el lugar común ideológico de cada uno de nosotros, colombianos. Entre búsquedas bibliográficas, entrevistas y lecturas llegó a mí el libro de Robert Pogue Harrison *Forests: The Shadow of Civilization* (1992). Una vez en mi poder, me sorprendió por su original acercamiento al tema, así como por su decisión de escrutar en textos literarios e históricos una cierta forma de ver la naturaleza.

La pregunta de trabajo de Pogue Harrison podría ponerse en los siguientes términos: ¿de dónde proviene el odio psíquico del humano a los bosques? ¿De dónde la separación trágica entre humanos y naturaleza? ¿Dónde ir a buscar ese origen para producir trazados, para así, por lo menos, entender cómo fue establecido ese antagonismo arcaico? Buscando respuestas, el autor se encontró con la singular producción

---

1 Donna Haraway cita a Rusten Hodges quien ingeniosamente juega con esa etimología y propone, para cambiar de paradigma, por ejemplo, hablar de las *humusities* en lugar de las *humanities* (2016, 32).

intelectual del Siglo de las Luces que es la *Scienza Nuova*<sup>2</sup>, ambicioso proyecto de filosofía de la historia realizado por el napolitano Giambattista Vico. *La Ciencia nueva*, en uno de sus primeros apartes, se embarca en la construcción de una hipótesis acerca de cómo pudo haber sido el origen de la civilización. Vico señala tres grandes instituciones universales fundamentales para el desarrollo de la misma: la religión, el matrimonio y el enterramiento de los muertos. Las tres están profundamente relacionadas entre sí, se tejen alrededor de la tierra y tienen efecto tras el acto de asentarse en un lugar, de establecerse en un *locus*.

[...] las primeras comunidades humanas produjeron claros en los bosques primarios buscando sembrar otro tipo de árbol: el árbol genealógico. Producir un claro en el bosque y proclamarlo como lugar sagrado para la familia, de acuerdo con Vico, fue la forma original de apropiación que le abrió espacio a la sociedad civil. Fue el primer acto decisivo, motivado por la religión, acto que condujo a la fundación de ciudades, naciones e imperios.<sup>3</sup>

En este fragmento, extraordinariamente rico y sugestivo, Pogue Harrison agrupa varios de los conceptos fundamentales desarrollados por Vico. Para entender más, hay que ir un poco atrás y traer el contexto de la narración del napolitano. Según Vico, los primeros hombres después del diluvio habitaban el bosque habiendo perdido su humanidad, entregados a sus deseos, reproduciéndose bajo las sombras de los follajes, sobreviviendo de forma desordenada, instintiva y caótica. En algún momento, por primera vez, cayó un rayo y un trueno se hizo oír. Los hombres alzaron la cabeza y no vieron sino las copas de los altos árboles, los imbricados follajes apretados entre sí. No obstante, imaginaron la fuente del sonido y sintieron a la divinidad. De allí les sobrevino la necesidad imperativa de producir claros en los bosques, según Vico, para poder ver a dios y aún más, para poder ser vistos por él.

De esta manera, los claros serían el lugar de asentamiento de los primeros grupos humanos, regidos por lógicas y límites, en la frontera del bosque y de la animalidad. Allí los humanos comenzarían a narrarse como vida distinta de esa otra vida. De la producción de esos claros, de la tala de los bosques, de la quema de las zarzas y malezas, surgió el grano y con él la agricultura, así como los asentamientos humanos. También la historia pediría su lugar, pues, en cuanto se enterraron los muertos, se diferenció el pasado del presente y se construyó memoria y tradición. Según Vico, puesto el bosque lejos, las instituciones humanas pudieron desarrollarse libremente.

Este texto, mezcla extraña entre la ciencia de la historia y el mito, en su momento fue supremamente influyente en no pocos pensadores, historiadores y filósofos. Leerlo y repararlo resulta instructivo, pues ayuda a reconstruir un origen ilustrado

---

2 *La Scienza Nuova* fue escrita en 1725, revisada en 1735 y en 1744. La última versión es la reconocida como definitiva, con las actualizaciones ortográficas y la enumeración de párrafos e índice propuestos por Fausto Nicolini en la publicación de 1928.

3 La traducción es propia.

de la forma de ver antrópica: en la *Ciencia Nueva* se afirma la producción de un antagonismo traumático entre humanos y naturaleza. Desde esta narración y de la mano de un pensador ilustrado, la civilización tuvo lugar en el marco de una lucha violenta, en medio de la cual la naturaleza debió ser vencida, violada, talada, quemada, y, si no, docilizada y domesticada.

En 2004, Alberto Baraya emprendió un viaje por el curso del río Putumayo sobre una embarcación militar. Tras días de recorrido y de ocio, próximos a una zona de conflicto, en medio del silencio del río, atravesado por las voces de los animales y los sonidos de la selva, el mando alto decidió que iban a realizar prácticas de tiro al blanco, ejercicio de afirmación militar en medio del territorio. Baraya alistó su cámara sin entender del todo contra qué objeto se iba a disparar. De repente constató que el blanco era el río.

Lo que *Río* produce en el espectador es una experiencia ominosa. La videoinstalación hace presenciar al espectador un acto insensato consistente en un ataque ciego contra un ente que no genera ningún tipo de amenaza distinta a su mera existencia. Allí se establece la dualidad violenta humano-mundo, operando, de manera amorfa y derramada el principio antrópico.<sup>4</sup>

### Producir la dualidad

El ser humano no se ve representado como una manifestación específica de la animalidad, sino como la manifestación de una esencia específicamente humana sobreexpuesta a un sustrato animal generalizado.

Tim Ingold

En su libro *Homo Sacer I*, Giorgio Agamben trae a cuento una distinción lingüística empleada por los griegos y que puede haber aportado el sustrato de significado útil para establecer la gran división humanos-mundo. Recuerda Agamben que los griegos discriminaban entre dos palabras para hacer referencia a la vida. Por una parte, empleaban la palabra *zoé*, para hacer referencia al mero existir, a la *nuda* vida, esto es, a la existencia biológica común a los vivientes. La *zoé* sería lo común entre un humano del sur de Alabama, por ejemplo, y un oso de anteojos del páramo de Chingaza. Por otra parte, la palabra *bíos*, continúa Agamben, era empleada para hacer referencia a una vida con discernimiento: entre placer y dolor; entre bien y mal, entre justo e injusto, esto es, una vida con cualidades éticas y políticas (1998, 9 y ss.). La *bíos* sería la palabra a ser usada para hacer referencia al humano habitante de la polis,

---

<sup>4</sup> Empleo la noción de principio antrópico según el sentido que le otorga el filósofo Wolfgang Iser en su libro *Hombre y mundo* (2012). Así lo define en estos dos apartados: «El principio antrópico tiene su fundamento en la oposición hombre-mundo» (Ibíd., 12). Y en este aparte lo complementa: «Utilizo la expresión en otro sentido al usual en el discurso cosmológico del *anthropic principle*. El término me sirve exclusivamente para la caracterización de la forma moderna de pensar que se basa en que hay que partir en todo del hombre y hay que referir todo al hombre» (Ibíd., 18).



Alberto Baraya, *Río*, 2004. Videoinstalación monocanal, dimensiones variables. Fotos: Cortesía del artista.

el ciudadano. Los derechos constituirían una consecuencia inherente a la idea de tener *bíos* o mejor, serían coesenciales a esta situación. Por oposición, abundando en la idea, un viviente cualquiera viviría una vida sin derechos, una vida expuesta a la muerte. Digamos más sobre esto. El lenguaje con el cual se fueron construyendo los derechos humanos fue el mismo que fue edificando la zona gris en la cual habitan los otros vivientes, y haría parte de la caja de argumentaciones que engrosaría las diferencias entre un viviente con VIDA y un viviente con vida.

Así pues, de la diferencia entre *zoé* y *bíos* se desprende un sistema de valores que construye una frontera y con ella, una excepcionalidad. Siguiendo al filósofo italiano, definir que alguien está cubierto por una excepción implica reconocer que ese alguien se determina por fuera de la norma. A su vez, quien está por fuera de la norma, por ello mismo, puede definir qué cosa es lo normal y qué no lo es. Es el caso del soberano. El soberano tiene el carácter singular de estar en la norma y fuera de ella, también tiene el monopolio de la decisión (1998, 15 y ss.) y, con ello, ostenta la facultad de producir ordenamientos de vitales consecuencias. En Occidente, el humano se ha facultado como soberano sobre el mundo y como tal ha entendido la *zoé*, expuesta por doquier, como vida para su beneficio, como recurso. Desde su soberanía, el humano se ha adjudicado la autoridad para definir qué vidas son indignas de ser vividas, entre ellas, las de aquellos vivientes cuya existencia no promete un posible usufructo.<sup>5</sup> Este soberano, investido de un poder absoluto, portador de una situación de excepcionalidad, sigue hoy decidiendo sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal.

### Crear una excepción

Jean-Marie Schaeffer (2009) plantea que la excepcionalización del humano ha sido posible gracias a cuatro afirmaciones, que se articulan e imbrican entre sí constituyendo una estructura blindada a la crítica y a la interrogación. Estas afirmaciones son: la ruptura óptica, el dualismo, el gnoseocentrismo y el antinaturalismo.

Con ruptura óptica hace referencia a la creencia en la separación fundamental entre humanos y demás vivientes. Según esta afirmación, los humanos, por su mismo ser, son irreducibles a «la vida animal como tal». Diciéndolo de otra manera, los humanos son animales, pero mucho más que eso. Según la tradición judeocristiana, son el ente más cercano a lo divino en la Tierra. En las narraciones bíblicas, por ejemplo, se verificó la expansión de la idea del humano como ser hecho a imagen y semejanza de dios. Esta narración, que divinizó al hombre, lo inscribió también como soberano de lo creado. Más adelante, otras narraciones, ya no provenientes de libros sagrados sino de textos filosóficos y científicos, trasladaron ese relato a discursos racionalistas,

---

5 Para Vandana Shiva, Occidente se inscribió como depredadora de una naturaleza que vio, fundamentalmente como recurso y con ello, como potencial fuente de enriquecimiento y lucro (1988). Las denominadas «malezas» o «malas hierbas» son erradicadas por adelantado, irreflexivamente, bajo la idea de que no son útiles. Así, el régimen de lo útil y de la utilidad pueden definir la sobrevivencia o decretarle la muerte. Piénsese en el caso de la zarigüeya en nuestro país, animal en amenaza de extinción.

investidos de la autoridad del saber argumentado. En operaciones laicizantes, el relato convirtió al humano en origen y fundamento de su propia excepcionalidad (2009, 38). Para Ramón Grosfoguel «la 'ego-política del conocimiento' inaugurada con René Descartes en el siglo XVII inicia el mito del sujeto que piensa desde 'el ojo de Dios'». En efecto, esta ego-política «pone al hombre europeo donde antes se ponía a Dios» (2006, 152). De esta forma se opera una traslación de lo trascendente a lo inmanente que logra dejar al humano en la misma posición de poder, pero bajo otros argumentos.

La segunda afirmación concibe el mundo desde un régimen dualista que separa el cuerpo de la mente, la materia del espíritu. Este dualismo, verificable al interior del sujeto, enaltece el ser espiritual, el cual lo confirma como humano, mientras su ser corpóreo lo aproxima a los demás seres. La segregación del cuerpo, entendido este como componente animal del humano, ha dificultado de manera dolorosa el diálogo con este, la reconciliación con sus olores, con sus fluidos, su sexualidad, reenviando sus comportamientos al lugar de la *nuda vida* cuyas manifestaciones han de ser doblegadas, si no, eliminadas.

En el catálogo *Formless, a User's Guide* (Bois y Krauss, 1997), Yves – Alain Bois y Rosalind Krauss elaboran varias ideas lanzadas por Georges Bataille y socializadas a través de la revista *Documents*, la publicación más audaz del surrealismo no bretoniano.

Una de las nociones que explora Bataille, y en la cual estará acompañado por varios de sus cómplices y colaboradores, será la de *lo informe*. Lo informe se opone a la idea de forma, de formalismo, de orden, de materialismo alto, esto es, a la idea de la materia sublimada y estetizada, desprovista de su sombra, de su materialidad misma. Para ficcionalizar la idea de forma, Occidente habrá llevado a cabo muchos ejercicios de forzamiento, realizando montajes y ediciones para no enfrentar a lo real. Durante generaciones se habrán acometido procesos de ocultamiento del bajo materialismo, de lo informe, de lo «otro», de lo *heterólogo*, según términos de Bataille. La forma erguida del cuerpo humano, puesta su atención en la cabeza, símbolo de la racionalidad, y en la boca, emblema del *logos*, del lenguaje, se opondrá a la forma desublimatoria de la horizontalidad, en la cual el eje boca-año recuerda los aspectos instintuales que rigen el cuerpo, las aberturas del deseo y de lo escatológico. A la máquina sublimatoria del humanismo, que desprecia Bataille, este contrapone un motor desublimatorio, degradante y crítico. De ahí el interés que tendrá Bataille en las extrañas fotografías del dedo gordo del pie de Jacques André Boiffard, realizadas para la edición número 6 de *Documents* (Krauss 2002,123). El dedo, con su descarada forma redondeada, sus excesivas proporciones, recuerda la carnalidad del cuerpo, la presencia de su fisicidad. El dedo gordo como metonimia del pie, aterriza el cuerpo reprimido, recuerda la presencia del polvo, de la telaraña, de la tierra. Esta degradación es vista como un proceso de reconocimiento de múltiples instancias que componen a lo humano y a la vida misma, terriblemente sometidas e ignoradas tras procesos dolorosos de silenciamiento forzado y de represión.

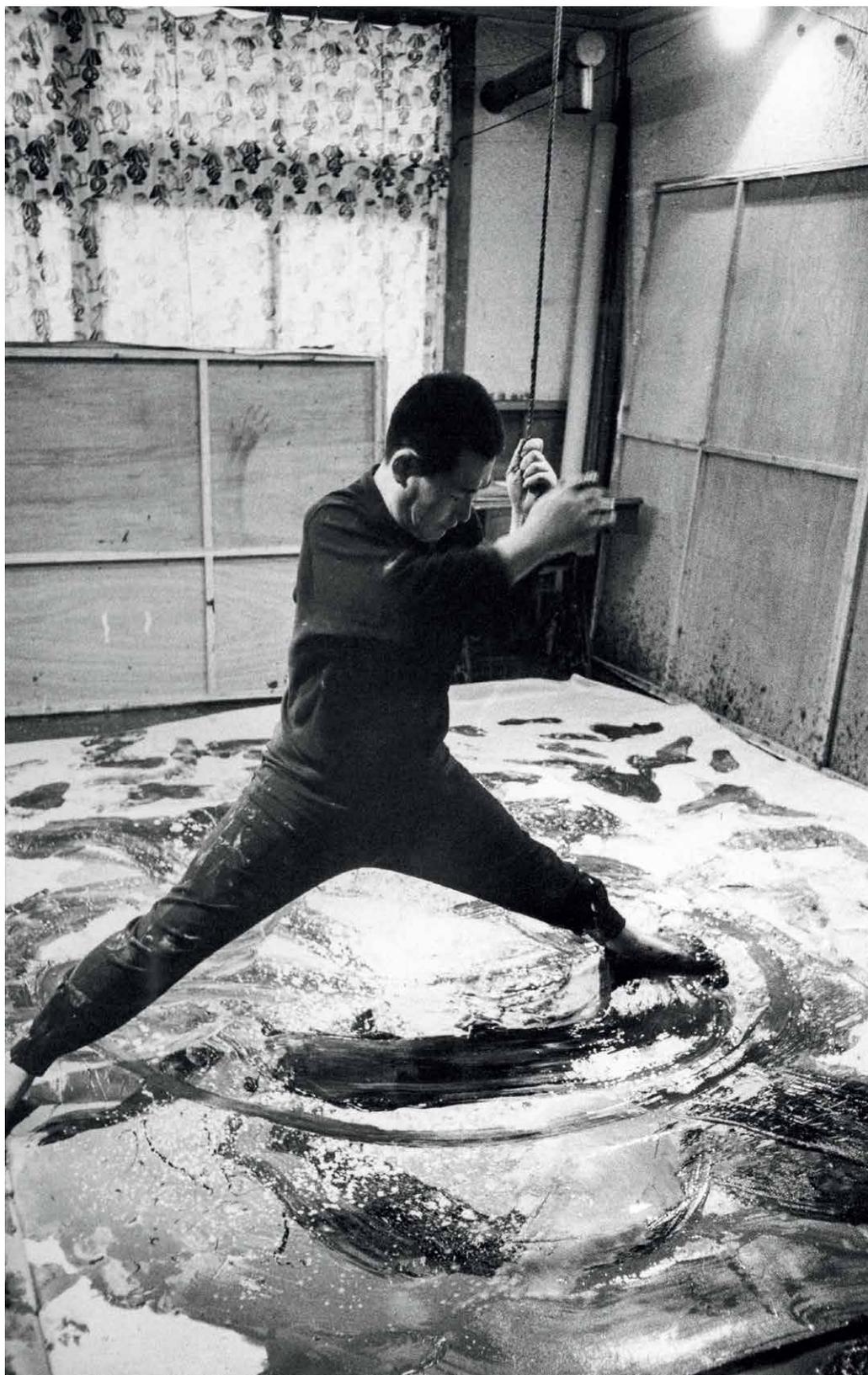
Kazuo Shiraga, miembro fundador del Grupo Gutai establecido en Osaka, Japón, llevó a cabo una serie de obras en las cuales pintaba con las manos, con el cuerpo o con los pies, en general, con la parte baja de su cuerpo. En algunas de sus pinturas performativas, se lo ve arrastrarse entre el barro, el que empleaba como materia expresiva. En esta acción, es parte de un magma confuso en el cual humano y lodo se funden. En el marco del momento histórico en el cual estas piezas se producen, sería inevitable asociar su operación con la del norteamericano Jackson Pollock, asociación perversamente cruzada con el grado de intervención de ambos países, Japón-Estados Unidos, en la II Guerra Mundial y, peor, en su desenlace. En el caso de Pollock, el proceso de pintar está profundamente marcado por el hecho de emprender el proceso con la tela puesta en el suelo. Así, puesta la tela en el suelo, sin templar, blanda, se sucedía la danza de Pollock, chorreando alrededor de la tela. El orden es este: el cuerpo arriba, la tela, abajo. Si bien Pollock logra cambiar la relación cuerpo erguido-tela y lo «baja», también es cierto que traiciona su propia intuición cuando decide mostrar las piezas puestas en la vertical, cómodamente instaladas en la pared y con ello, en la tradición.<sup>6</sup> Shiraga lleva más lejos esa operación. En sus piezas el cuerpo se agacha, se une a la materia, se arrastra sobre ella. Años más tarde el coreano Nam June Paik haría otro tanto, esta vez arrastrándose contra el suelo, mientras dejaba con su frente, cabeza y corbata, una huella «sanguinolenta» sobre un rastro de papel.<sup>7</sup>

El tercer eje que menciona Schaeffer es el gnoseocentrismo, esto es, la afirmación de la capacidad teórica como la más importante característica de una vida propiamente humana. En el marco de esta idea, la corporeidad implicaría una exterioridad radical, no propiamente humana, un componente escindible y no característico. Al respecto de este punto, puede resultar iluminadora la anotación que hiciera el paleontólogo Stephen Jay Gould (1983) respecto a la notable resistencia de los científicos (de finales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX) a aceptar que unos de los procesos conducentes a la hominización fueron el bipedalismo y la liberación de la mano. Gould señala cómo, por varias generaciones, los científicos se empeñaron en probar en el tamaño del cerebro, su peso, y la capacidad craneana la determinación de ese paso fundamental.<sup>8</sup> Resultado de esto fue que, en las narrativas de casi un siglo, el papel primordial jugado por la posición erguida y por las manos fue tenida como subsidiaria, mientras lo que se entendía como central, mucho más sublime y heroico, por demás, separado del cuerpo, eran el cerebro y sus transformaciones (Gould 1983, 150-154).

6 A propósito de Pollock, ver «Seis», de Rosalind Krauss en el *Inconsciente Óptico*, (1997, 257 y ss.).

7 Paik está siguiendo la instrucción de La Monte Young en la Composición 1960 N.º 10, «A Bob Morris» que dice: «Dibuje una línea recta y sígala». La interpretación de Paik (*Zen for Head*, 1962) construye una imagen potente y expresiva, cargada de tintes políticos, con la Guerra de Corea como subtexto.

8 Gould establece en tres pasos el salto fundamental del humano, el bipedalismo o posición erguida que dio ruta a la liberación de las manos y en consecuencia a su libre empleo para hacer cosas y construir herramientas. De esta relación se sucede la complejización de la mano y sus movimientos, complejidad que redundó en la necesidad de contar con un cerebro de mayor tamaño y luego, con su posterior desarrollo cognitivo. (Gould 1983, 150-154).



Kazuo Shiraga pintando en su estudio, 1960. Foto: Cortesía del Centro Cultural Amagasaki.

El último de los componentes señalados por Schaeffer es el antinaturalismo. Más que una afirmación, este parece una negación. Identifica al humano a través de sus peculiaridades cognitivas, culturales o lógicas, pero no biológicas o fisiológicas. Si se siguiera esta línea discursiva, el investigador se encontraría con el hecho de que es discontinuista, en cuanto que plantea la no unidad genealógica entre las formas de vida.

La posición más distante de esta argumentación la constituyen Lynn Margulis y Dorion Sagan. Ambos autores exponen en su breve historia del mundo, *Microcosmos* (1995, 23–24) la certidumbre de la existencia de las continuidades en las tecnologías de la vida. Estas se manifiestan en la misma composición celular de los cuerpos de plantas y animales:

Desde las primeras bacterias primordiales hasta el presente, miríadas de organismos en simbiosis han vivido y han muerto. Pero el común denominador microbiano sigue siendo esencialmente el mismo. Nuestro DNA proviene, a través de una secuencia ininterrumpida, de las mismas moléculas que estaban presentes en las células primitivas que se formaron en las orillas de los primeros océanos de aguas cálidas y poco profundas. Nuestros cuerpos, como los de todos los seres vivos, conservan el medio ambiente de la Tierra primitiva. Coexistimos con microorganismos actuales y albergamos, incluidos de manera simbiótica en nuestras propias células, restos de otros. Es así como el microcosmos vive en nosotros y nosotros vivimos en él (1995, 54.)

Un planteamiento en la misma dirección lo expresa Wolfgang Welsch, quien anota que en el humano se puede evidenciar «una inmensa continuidad evolutiva. Lo más antiguo sigue viviendo en nosotros, constituye nuestro ser. La evolución no está detrás de nosotros, sino que tenemos en *nosotros* el curso de la evolución» (2012, 127). O cuando Donna Haraway fascinada, constata: «How much like a leaf I am»<sup>9</sup> (2000, 132).

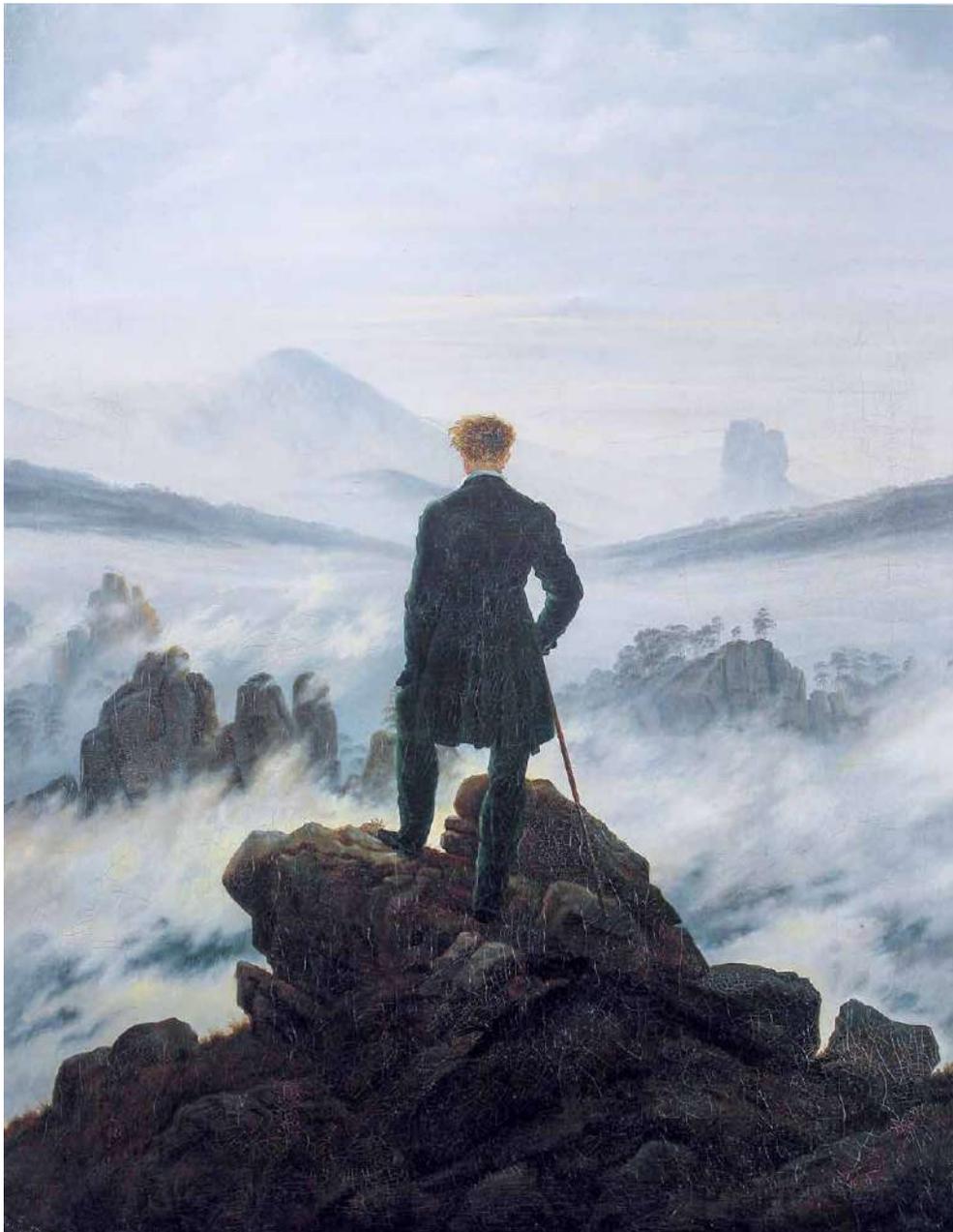
### Forastero del mundo

Welsch, a diferencia de Schaeffer, pone énfasis en la observación de las actualizaciones que el pensamiento antrópico ha tenido en el mundo moderno, visibles, por ejemplo, en autores tan determinantes como Descartes, Diderot o Kant.

En el marco de su investigación identifica dos hitos fundamentales que voy señalar. El primero de ellos lo marca el filósofo florentino Pico della Mirandola en su célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre*, publicado en 1618. Della Mirandola desarrolla allí una suerte de versión del génesis, describiendo el momento en el que Dios, habiendo creado cuanto existe y deseoso de contar con una criatura capaz de admirar su

---

9 El fragmento aparece en la entrevista que le hace Thyrza Nichols Goodeve a Donna Haraway en el libro del mismo nombre. Donna Haraway observa: «I am fascinated with the molecular architecture that plants and animals share, as well as with the kinds of instrumentation, interdisciplinarity, and knowledge practices that have gone into the historical possibilities of understanding how I am like a leaf».



Caspar David Friedrich, *Viajero frente a un mar de nubes*, 1919. Óleo sobre tela, 94,8 x 74,8 cm. Kunsthalle, Hamburgo.  
Foto: Creative Commons.

magna obra, se encontró con que ya no tenía material con qué realizarla. Así que creó al hombre sin forma propia, dándole la posibilidad de adoptar alguna según su decisión.

La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más comodamente observes cuanto en él existe.  
(2006, 5)

En ese documento y teniendo como argumentos la autonomía y el libre albedrío, della Mirandola espacializó al humano en el centro de la creación, como privilegiado testigo, pero como diferente de este, como forastero, entendiéndose en definitiva incongruencia con respecto a este.

El segundo hito señalado por Welsch lo constituye Diderot con uno de sus aportes a la *Enciclopedia*, en donde escribe la frase que, de hecho, le sirve para definir el antropismo: «El hombre es el único concepto del que hay que partir y al que hay que remitir todo» (Welsch 2014, 17). Más tarde, agrega Diderot:

Si se excluye al hombre [...] el espectáculo sublime y conmovedor de la naturaleza no es más que una escena triste y muda. El universo calla, silencio y oscuridad lo dominan; todo se convierte en un desierto horrible, en que los fenómenos se producen [...] oscura y sordamente. La existencia del hombre es la que hace interesante la existencia de las cosas (2014, 18.)

Respecto de esa reflexión, es supremamente llamativa la insistencia (¿el reproche?) que tantos autores hacen respecto a un aparente silencio de la naturaleza, haciéndose eco de las palabras de Diderot. Pareciera que este «silencio» fuera parte del argumento que invita a ejercer el poder; pareciera que anidara en ese mutismo una suerte de «culpa» primordial de la naturaleza que invita a violentarla. Pareciera que dicho silencio, desde un particular punto de vista, constatará ante el sujeto hegemónico, el carácter de cosa de ese otro, de su ser-en-cuanto-máquina. Los textos que explican la psicología de los torturadores señalan que parte de las estrategias que acompañan ese tipo de operaciones están constituidas por humillar al otro, por animalizarlo (los insultos especistas forman parte de ese florido repertorio), por producirlo como mudo, excluyendo su cuerpo arrastrado y untado de sus propios fluidos, de la comunión con los otros humanos. El cuerpo devenido abyecto se desliza fácilmente a lo inhumano. Otra manifestación de esa ideología, mucho más sutil y compleja, se puede ubicar en el eje opuesto de la posición del torturador que quita la voz. Lo constituye un sujeto sublime, admirado por el mundo contemporáneo: el sujeto que contempla fascinado. En *Viajero frente a un mar de nubes*, Caspar David Friedrich realiza una obra que es emblemática de la posición que señalo:

En *Viajero ante un mar de nubes*, el espectáculo de la naturaleza se despliega en su singularidad y grandeza ante y para los ojos de un sujeto. En el caso de Friedrich, este despliegue se hace aún más dramático por la misma soledad de ese hombre, por la ausencia de acontecimientos distintos al mismo sucederse del tiempo en ese espacio y con esas características de temperatura y geografía. Pero, sobre todo, porque el caminante, al darle la espalda al espectador, proyecta a este dentro de la escena, conduciéndolo a mirar lo que tan atentamente observa: las nubes, el abismo, las formaciones rocosas en la lejanía. De esta manera y de forma poco usual, la figura humana no es el centro de interés de la representación, como lo habría sido durante siglos. En su reemplazo, el paisaje viene a ocupar ese lugar protagónico. El sujeto creado por el Romanticismo, que contempla con avidez el paisaje, quizás sea,

paradójicamente, una de las subjetividades más característicamente antrópicas. El paisaje existe porque el sujeto lo observa.

### Tiempo profundo

Parece difícil de aceptar el que durante varios siglos, y hasta hace relativamente poco tiempo, el dominio de los discursos acerca de la edad de la Tierra lo ostentara la Iglesia católica, apoyada, entre otros recursos, en uno de los más incontrovertibles argumentos para los creyentes: los textos bíblicos. Dentro de ese escenario providencialista se inscribe el reverendo Ussher, quien en 1650 publicó *Anales del Antiguo Testamento que deducen los orígenes primeros del mundo*, libro en el cual anunciaba una serie de dataciones importantes, entre ellas, el día de la creación de la Tierra. El suceso había tenido lugar, según el reverendo irlandés, la víspera del domingo 23 de octubre de 4004 a.C. (Craig y Jones, 1982). Un siglo después, el hijo de un granjero escocés, James Ames, no muy satisfecho con esa datación, se interesaba en conocer las edades de las piedras. Investigando sobre ello, viajó por toda Escocia registrando formaciones rocosas. En uno de sus viajes, al llegar al promontorio rocoso denominado *Siccar Point*, se encontró con formaciones que por sus características, cortes y sedimentaciones le hicieron pensar en movimientos ocurridos en tiempos muy remotos. En desarrollo de su estudio llegó a la conclusión de que la vida del planeta se remontaba milenios hacia atrás, exponiendo esto en su *Teoría de la Tierra*, publicada en 1788. Allí propuso la idea de «Tiempo profundo» para hacer referencia a esa enorme magnitud temporal que constituye la edad geológica de la Tierra. Con el tiempo y la contribución de varias generaciones de científicos, se llegó a la cifra que hoy se reconoce: 4560 millones de años. Esta temporalidad, sin lugar a dudas, pone la vida de los humanos en la Tierra como un acontecimiento entre tantos otros, el cual, por cierto, es de datación reciente.<sup>10</sup>

Esta contribución de Hutter, en torno a la edad geológica de la Tierra, coloca al planeta en el marco de una temporalidad difícil de entender, disloca al humano de esa medición. El Tiempo Profundo, podría decirse, impide al humano producir discursivamente su centralidad. Este disponer al humano en un afuera discursivo debía sumarse a las exposiciones de Copérnico, Bruno, Galilei y Kepler. Cada uno de ellos en su momento representó una herejía ante una creencia (religiosa y o laica), pues colocaron a la Tierra y al humano en lugares de periferia, primero teológica, luego espacial y finalmente filosófica. Bruno, el hereje entre los herejes, no se contentó con afirmar que la Tierra giraba alrededor del sol, sino que planteó que había varias Tierras y varios soles; el universo era infinito. Estos desmontajes sin lugar a dudas constituyen la carne de la gran desilusión, la de no ser el centro de nada, primera derrota del

---

10 Para entender el Tiempo Profundo se han empleado diversos símiles. Entre ellos cabe mencionar el reloj que en su fondo marca doce horas. En ese recorrido, el Cenozoico ocurre en los últimos cinco minutos, mientras la aparición de los humanos ocurre en el último minuto. Una infografía interactiva que de forma pedagógica y amable muestra esto, puede ser consultada en <http://deeptime.info/>

Michelangelo Pistoletto, *El etrusco*, 1976, yeso y espejo. 194 x 90 x 80 cm. Foto: © (Michelangelo Pistoletto) VG BILD-KUNST Bonn, 2018. Cortesía de Sammlung Goetz, Múnich. Phokunstmuseum Basel / Martin P. Bühler.



antropocentrismo, como la llama Canguilhem (2005, 130).<sup>11</sup> En el marco de estos descubrimientos, se comenzó a hablar de la probabilidad de la vida en otros lugares, en otros mundos. Autores como el francés Bernard Le Bovier de Fontenelle escribió su *Entretiens sur la pluralité des Mondes* en 1686, que hace referencia a la presencia de otros seres vivos en mundos diferentes a la Tierra (Welsch 2014, 71–72).

Después de eso, ¿cómo continuar planteando al humano como viviente privilegiado en un universo compuesto por otros tantos mundos, soles y estrellas? No obstante, en contra de todas las argumentaciones, entre los siglos XVIII y XIX, hasta cierto punto, por lo menos filosóficamente, se llevó a cabo un giro anticopernicano, en cuanto se recolocó al humano en el centro, esta vez bajo argumentos relacionados con el conocimiento, el lenguaje, el razonamiento y la filosofía. En la medida en que el humano es incapaz de concebir el mundo, a no ser desde sus propios sentidos y argumentos, el humano es constructor del mundo. Al respecto, Welsch cita la siguiente frase de Kant, presente en la *Crítica de la razón pura*: «los objetos han de atenerse a nuestro conocimiento» (2014, 19). Dicho de otra manera, lo existente es en tanto traducido por el humano y sus formas de entender y recibir eso existente.

## Derechos

Uno de los representantes destacados del Arte Povera italiano, Michelangelo Pistoletto, realizó en la década de los setenta varias piezas en las cuales involucraba copias de esculturas latinas. Una de ellas, *El etrusco*, es una copia en yeso realizada a partir de una escultura etrusca denominada *El Orador*.<sup>12</sup> En cuanto es una escultura instalada, esta debe ser colocada de cara a la pared frente a un espejo de gran dimensión. Lo que busca Pistoletto con la pieza, según aclara, es aludir a la comunicabilidad entre tiempos pasado, presente y futuro. En este caso, el público que mira la obra y se ve reflejado en el espejo constituiría el puente temporal que uniría el pasado con el presente y al romano antiguo con cualquier turista de hoy.

Parecería que se le escapara a Pistoletto una connotación muy fuertemente humanista, y por qué no decirlo, antrópica. El arengador que levanta su brazo en actitud de habla, anuncia el inicio del discurso, pero esto lo hace dirigiéndose básicamente a sí mismo. Este sentido circular en medio del cual el signo se confina en el propio emisor es dramático en su incapacidad de comunicar; de esta manera el juego oratorio produce una interpelación cerrada y excluyente. El arengador, narcisista y solitario, habla para sí, inviabilizando la inclusión de otros participantes.

---

11 «Al respecto, resulta conmovedora y, desde luego, dramática, la imagen que propone Edward Wilson al referirse de esta manera al planeta y a su posición en el marco del universo: La brizna diminuta que llamamos hogar es proporcionalmente poco más que eso: una mota de polvo situada cerca de los márgenes de nuestra galaxia, otra más de entre unos cien mil millones o más de galaxias en el universo. [...] En relación al universo, la Tierra no es más que el segundo segmento de la antena izquierda de un pulgón que se ha posado un rato en un pétalo de flor en un jardín de Teaneck, Nueva Jersey, esta misma tarde» (Wilson 2014, 37).

12 *El Orador del Trasimeno* es una escultura etrusca en bronce realizada en el siglo I a.C.

Podría ser este el momento de afirmar que el antropocentrismo no es una forma de pensar que vaya sola, sino que se acompaña de otros centrismos (occidentalocentrismo, falocentrismo, logocentrismo, etnocentrismo y ocularocentrismo). Una manifestación dramática y compleja de lo dicho lo constituye la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En el momento en que se escribieron los derechos del hombre se dejaron por fuera los derechos de la mujer, el nombre mismo lo enuncia. Soterradamente exilia también de derechos a los individuos pertenecientes a culturas no occidentales, a los niños, a los menores de edad y, desde luego, a la naturaleza. En 1790 Etta Palm, agudamente consciente de esa exclusión constitutiva, reaccionó a la publicación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano con la publicación de su *Discurso sobre la injusticia de las leyes a favor del hombre y a expensas de la mujer*. A este *Discurso* le siguió, un año después, la publicación de la *Declaración de Derechos de la mujer y la ciudadana*, de Olympe de Gouges y, en 1792, la *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, de Mary Wollstonecraft. Esas tempranas reacciones correctivas constatan el que la declaración de los derechos, al definir los derechos de unos, necesariamente pone por fuera los derechos de otros. Por ello, podría decirse que la declaración de los Derechos del Hombre constituye uno de los nodos de la construcción legislativa y política moderna de un sistema mundial de exclusión antrópico y patriarcal.<sup>13</sup>

### Contratar

Si tratamos al mundo como un objeto,  
nos condenamos a volvernos a nuestra vez objetos de ese objeto.

Michel Serres

En 1990 el filósofo e historiador de la ciencia Michel Serres publicó un libro poco ortodoxo que antes que cualquier cosa era un llamado de alarma: *El Contrato natural*. Si bien este fue recibido con interés por sus seguidores, en algunos sectores intelectuales fue entendido como un gran despropósito. ¿Cómo era posible tan siquiera considerar la idea de celebrar un contrato con aquello —condición elemental— que no es un sujeto? A esta pregunta sobrevenían otras más: ¿Cómo conceder derechos a un ser no humano? Entre sus detractores se contó el teórico del paisaje Alan Roger, quien reservó, ni más ni menos, un subcapítulo de su libro *Breve tratado del paisaje*, para hablar con ironía de *El Contrato Natural*. Dentro de su largo comentario, dice:

[...] nadie ha hecho notar que este texto es radicalmente irracional; que es incompatible con las bases elementales del pensamiento organizado, al menos tal como lo ha practicado Occidente desde Aristóteles a Einstein. [...] ¿Quién ha señalado que este libro no es de un filósofo sino de un chamán en trance? (2007, 164.)

---

13 El filósofo Peter Singer anota en su libro *Liberación animal*, la siguiente reflexión de Jeremy Bentham «Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le pudo haber negado de no ser por la acción de la tiranía. [...] Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel, o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible (al capricho de quien lo atormenta)».

No deja de ser interesante que para desacreditar la racionalidad de los argumentos de Serres, Roger acuda a la imagen del chamán, entendido en la frase como antípoda del pensamiento válido.<sup>14</sup>

Y bien, entre aplausos y burlas, el libro prosiguió su recorrido editorial, rodeado, en cualquier caso, de gran visibilidad hasta el día de hoy, cuando veintiséis años más tarde el requerimiento de Serres ha demostrado tener tanta vigencia. En una entrevista concedida en el año 1999, el filósofo comenta haber identificado casos emergentes —aunque aislados—, de jurisprudencia, en los que el demandante era un elemento natural. Cuenta Serres que en un juicio contra las actividades antiecológicas de una multinacional, el demandante era ¡una reserva forestal! Pero los grandes cambios jurídicos estructurales no se dieron ni en Europa ni en Estados Unidos, sino en dos democracias de América Latina.

En la Constitución de Ecuador (2007), la naturaleza es reconocida como sujeto de derecho en varios de sus numerales, escenario definitivo de un giro político anti antrópico.<sup>15</sup> No obstante, la crisis por la que atraviesa el mundo no da espera, y la necesidad de establecer ese contrato natural de forma más amplia y efectiva es inminente. Por ahora, revisemos las afirmaciones fundamentales del «Contrato», ya fundacional en lo que concierne a la propuesta de descentrar al humano del mundo para considerarlo como igual respecto a los otros vivientes.

El 6 de agosto de 1945 marcaría, según Serres, el punto de no retorno de las relaciones entre el humano y la naturaleza.<sup>16</sup> En ese momento histórico, el del lanzamiento de las bombas en Hiroshima y Nagasaki, fueron empleados por primera vez en la historia *objetos-mundo*, y lo fueron contra el mundo, no contra dos poblaciones o una nación. Cuando Serres habla de *objetos-mundo*, se refiere a artefactos realizados y diseñados por humanos, que poseen la capacidad de intervenir e interferir en el

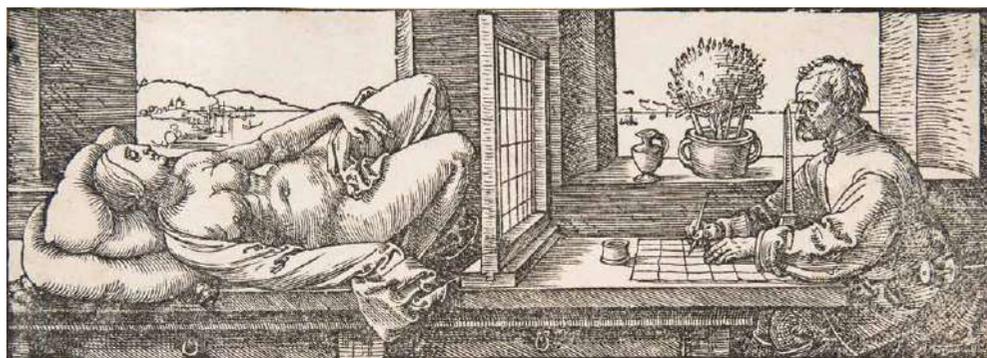
---

14 Esta frase de Roger, instalada en un recalcitrante sesgo colonialista, podría ser un ejemplo preciso de la siguiente caracterización que hace Boaventura de Sousa Santos: «[...] es posible mostrar, por un lado, que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó, y, por otro, que una de esas dimensiones está más allá del pensamiento, en las condiciones epistemológicas que hacen posible identificar lo que hacemos como pensamiento válido. La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio— y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que, por el contrario, continuó reproduciéndose de modo endógeno (2010, 9–10).

15 Marco Aparicio Wilhelmi anota que «durante las discusiones constituyentes, fueron bastantes las voces que optaron por descalificar el propósito de incluir derechos de la Naturaleza, incluso hasta llegar a la burla. No obstante, la reacción teórica ha sido más que contundente» (Ávila, 2011; Acosta y Martínez, 2009; Eduardo Gudynas, 2009)

16 De aquí en adelante, cambio la palabra que emplea Serres, *hombre*, por la de *humano* para no caer en un término androcéntrico.

Albrecht Dürer, *Dibujante representando en perspectiva a una mujer recclinada*, ca. 1600. Xilografía, 7,7 x 21,4 cm. Foto: Colección Museo Metropolitano de Nueva York. Creative Commons.



comportamiento del mundo a una escala global en alguna de las magnitudes relacionables con la Tierra,<sup>17</sup> produciendo un tipo de intervención inédito por su magnitud y escala.

Pues bien, en el momento en que se tomó la decisión de emplear esa tecnología y los aviones expulsaron las bombas atómicas, la humanidad dio inicio a la posibilidad de producir su propia extinción. Ese evento, se diría, desestructuró el discurso del humano respecto al mundo, y con ello modificó supuestos de las disciplinas del conocimiento cuyo objeto es pensar esas relaciones. La ciencia, el derecho, la filosofía, la política que se pensaron en lo local, planteadas desde paradigmas pertenecientes a otro escenario histórico, en ese año, en las décadas subsiguientes, debieron revisar sus fundamentos para incluir esta inédita posición de poder, en el marco de la cual el empoderado debe temer su capacidad de actuación sobre lo otro. Para Serres, las disciplinas están llamadas a pensar el nuevo estado de cosas, exigiendo al humano «dominar su dominación», pues de no ser así, lo temido sería de la magnitud de un enfrentamiento global, esto es, del inicio de una guerra en la que se enfrentarían los humanos con el mundo. Reportes de esa guerra lo conforman el calentamiento global, la desaparición diaria de especies o el crecimiento porcentual de especies en amenaza. Serres ve en estos acontecimientos, efectos de rebote del mundo, que lejos de ser un objeto, aunque precarizado y fragilizado, es un agente activo-activado.

En este escenario cambian los problemas y la manera de formularlos, y sí, también cambian las preguntas. A las arriba formuladas, habría que agregar otras tantas, que desestructurarían escenarios éticos que los humanos hemos formulado para entendernos en relación con el mundo: ¿quién o qué tiene derecho a ser sujeto de derechos? Emitir esa pregunta requeriría, seguramente, que el derecho llevase a cabo un ejercicio de actualización, un giro en el que deberían caber preguntas como esta: ¿puede ser el mundo sujeto de derechos?

17 La noción de objetos-mundo la introdujo Serres en *Hermes III*, 1974. Algunos ejemplos de objetos -mundo son los satélites (velocidad), residuos nucleares (tiempo), bomba nuclear (energía), internet (espacio).



### La mirada del otro (A manera de cierre)

*Ahora dices que ya no te acuerdas,  
Que nada es cierto,  
Que son palabras...  
Yo estoy tranquilo porque al fin de cuentas  
En nuestro idilio las pencas hablan...*

Mientras hago el recorrido que va de Duitama a Bogotá en un bus intermunicipal, el conductor pone en el televisor un grupo de videoclips para entretener a los adormilados pasajeros. Miro distraídamente uno en el que Vicente Fernández canta «La ley del monte». Oigo la letra, pienso que está bien escrita. En algún momento me abstraigo en el paisaje y retomo cuando la voz dice «...las pencas hablan». Me digo a mí misma: allí está, una vez más, ese fantasma del sentido común que hace hablar a la naturaleza, antropomorfizándola.

En los últimos tiempos, en medio de la crisis medioambiental, ese fantasma se multiplica y reproduce. En varios «memes» que circularon por las redes sociales mientras tenían lugar los terribles terremotos y huracanes recientes que sacudieron a las Antillas, Puerto Rico, Miami, Tampa y México se leía: «La Tierra habla». Habla también la Tierra en la serie de documentales *Nature Is Speaking*, y también el océano, o el bosque de niebla.<sup>18</sup>

En la película *Los pájaros* de Alfred Hitchcock hay una secuencia muy dramática en la que se presentan ágilmente diferentes imágenes relacionadas con una estación de gasolina. La cámara muestra el café donde se resguarda Melanie, la protagonista de la cinta, luego se detiene en la cabina telefónica, el piso donde se ve correr la gasolina hacia las llantas de los carros, para detenerse en el hombre que baja de un auto y enciende un cigarrillo. La serie de tomas cosen al espectador a un ritmo trágico que finalmente desemboca en el temido desenlace: se incendia la estación con los consabidos estallidos de los surtidores y de varios automóviles. Respecto a esta escena, el filósofo y pensador lacaniano Slavoj Žižek lleva a cabo un interesante análisis: al final de la secuencia se suma a las tomas mencionadas un punto de vista aéreo que poco a poco se va llenando con los cuerpos de los pájaros y sus graznidos. Para Žižek este plano es *The Gaze*, la mirada del otro. Los pájaros ominosamente miran desde arriba el incendio y destrucción que han provocado. En otro apartado explica el autor, «*The Gaze* es aquel ángulo oscuro, aquel punto ciego, desde donde el objeto observado nos devuelve la mirada».<sup>19</sup> Pensando en eso, en la voz de la penca, en la mirada de los pájaros o en la voz de la madre tierra en *Nature Is Speaking*, creo que hay que tomar en serio esa insistencia, diría desesperada, por encontrar una expresión de reciprocidad legítima, desde el habla, desde la queja articulada, desde la expresión de un *logos* en el cual *espejarse* en el otro. Supongo que por medio del truco de antropomorfizar la voz y la mirada se entiende más fácilmente a la Tierra como agente y, por tanto, presumo que posibilita abrir una brecha por entre el prejuicio cultural que hace algo más comprensible entenderla como sujeta de derechos.

Ahora, se puede seguir esa mirada antropomorfizante y neanimista o bien, se puede reconocer que en el mundo hay miles de miradas y miles de voces que se expresan ante mí. Desde sistemas de comunicación diversos al humano, que no por ello habría que calificar de inexistentes, esos cuerpos con pelos o escamas y ojos de mirada no estereoscópica se manifiestan. Miles de organismos devuelven la información de nuestros cuerpos, reaccionan a nuestras acciones desde superficies verdes, desde derrames untuosos o desde borboteantes líquidos.

El esquema de la mirada perséptica Brunelleschiana supone en el vértice del cono de la visión a un humano que es el supuesto punto de partida obvio. La xilografía de

18 En la serie de videos *Nature is Speaking* de Conservation International, famosos actores de cine como Julia Roberts, Harrison Ford, Kevin Spacey o Edward Norton le dan voz a la naturaleza.

Disponible en <http://www.conservation.org/nature-is-speaking/Pages/default.aspx>

19 Slavoj Žižek da esa explicación en otro apartado de *The Pervert's Guide To Cinema* (2009).

Durero *Dibujante representando en perspectiva a una mujer reclinada*, deja entender el sistema de forma pedagógica. En su composición, el objeto de la mirada es un cuerpo femenino yacente, docilizado y pasivo.

Pero ¿qué pasaría si, llevando a cabo una *corrección de observación*, retiramos del punto privilegiado de observación al humano y lo colocamos en el otro lado, como objeto de la mirada, tal como ocurre en el plano de Hitchcock? Para hacerlo, voy a utilizar un fragmento libremente editado, un *misreading*,<sup>20</sup> de *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre. Se trata de un fragmento del capítulo «La mirada», texto admirado por Lacan y empleado por él en dos de sus *Seminarios* para hablar del proceso de intersubjetivación.<sup>21</sup>

En «La mirada» Sartre explica una situación que tiene lugar en un parque, donde un sujeto sentado en una banca advina al otro lado la figura de un hombre que lo mira. A partir de esa sencilla constatación, el sujeto, entendiéndose visto, se reconoce como objetualizado por la mirada del otro. Digamos más, ese sujeto es el *sujeto emblemático*, por antonomasia, que, por cierto, como ocurre con la obra de Durero, también es un hombre y, con seguridad, ha de ser europeo y heterosexual (como lo era Sartre).

En mi ejercicio, cambio el eje de esa relación visto-vidente, poniendo en el eje del cono visual a un cuerpo no humano entre el follaje, que mira al hombre al otro lado del parque:

Basta que otro me mire para que yo sea lo que soy. No para mí mismo, ciertamente: no lograré jamás realizar ese «ser-el-que-está-sentado» que capto en la mirada del otro, pues seguiré siendo conciencia, siempre, sino para el otro. Así, quedo despojado, para el otro, de mi trascendencia. Pues, en efecto, para quienquiera que se constituya en testigo de ella, es decir, que se determine como no siendo esa trascendencia, esta se convierte en trascendencia puramente constatada, trascendencia dada, es decir, adquiere una naturaleza por el solo hecho de que el otro le confiere un afuera, no por alguna deformación o refracción que no lo pondría a través de sus categorías, sino por su ser mismo. Si hay un otro, quienquiera que fuere, dondequiera que esté, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre del prójimo sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una nada original, es la existencia del otro; y la vergüenza es como mi naturaleza y el orgullo, como la aprehensión de sí mismo, aun cuando esta naturaleza misma me escape y sea incognoscible como tal. No es, propiamente hablando, que me sienta perder mi libertad para convertirme en una cosa, sino que aquella está allá, fuera de mi libertad vivida, como un acto dado de ese ser que soy para el otro. Capto la mirada del otro en atributo de mí, como

---

20 Judith Butler propone llevar a cabo «malas lecturas» de algunos autores canónicos, para entender así, desde otra óptica, problemas relacionados con el género y el sexo, con temas silenciados por la cultura hegemónica y patriarcal occidental. Aplico su metodología de dislocación creativa y voluntariosa.

21 Dice Lacan sobre *El ser y la nada* en el *Seminario I*: «Esta es una obra que, desde el punto de vista filosófico, puede ser objeto de muchas críticas; pero indudablemente alcanza en esta descripción, aunque solo fuese por su talento y brío, un momento especialmente convincente» (2007, 313).

solidificación y alienación de mis propias posibilidades. En efecto, estas posibilidades que soy y que son la condición en el seno de mi trascendencia, siento, por el temor, por la espera ansiosa o prudente que se dan en otra parte a otro como debiendo ser trascendidas a su vez por las propias posibilidades de él. Y el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida. Captarme como visto, en efecto, es captarme como visto en el mundo y a partir del mundo. La mirada no me recorta en el universo; viene a buscarme en el seno de mi situación. A la vez, esa alienación de mí que es el ser-mirado implica la alienación del mundo que yo organizo. Así, yo que, en tanto que soy mis posibles, soy lo que no soy y no soy lo que soy, he aquí que soy alguno. Y eso que soy —y que por principio me escapa— lo soy en medio del mundo, en tanto que me escapa.

En este fragmento, así, *mal leído*, se desestabiliza el orden simbólico, cada palabra se reubica de forma muy distinta dentro de las frases, dejando salir a flote lo que siempre ha estado escondido, el reconocimiento obvio: la no soledad, el no silencio, la presencia constante de otras miradas, de otras voces, de clamores, de otras presencias en el mundo, distintas a esa que se quiere única. De esta manera el sujeto humano, depuesto, deviene objeto, deviene cuerpo y huella en el espacio. Por otra parte, en el marco de «la suplantación» adviene la reciprocación de la mirada, una aceptación de la presencia del otro, en cuyo ejercicio el humano se reconoce y se desconoce, se pierde como dominador, como eje o centro. El cono de la visión va y vuelve, se arma y desarma sin otorgar privilegios. Entonces, habría que recordar lo que siempre estuvo allí: si el sapiens sapiens como mono erguido logró ver a lo lejos la sabana y los depredadores que en ella rondaban, igualmente, y como consecuencia de vuelta, fue también visto.<sup>22</sup> Al respecto, cabe abundar en otro apartado de Sartre,

Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que hay alguien, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que estoy sin defensa; en suma, que soy visto.

Quizás la aterradora verdad inhumana escondida en el ocultamiento del otro, en el amordazamiento sistemático del otro, ha sido, precisamente, el miedo a la aceptación de la inmensa vulnerabilidad humana. Al respecto, cuenta el antropólogo Eduardo Kohn que, en una ocasión en que se encontraba acampando en medio de la selva amazónica ecuatoriana, el baquiano le advirtió:

Sleep face up! If a jaguar comes he'll see you can look back and won't bother you [...] If, Juanicu was saying, a jaguar sees you as a being that is capable of looking back, —a self like himself, a you—he'll leave you alone. (Kohn 2013, 1)

Y coincidiendo con la reflexión de Sartre, continúa Kohn,

22 Tal como lo señala e insiste Hans Blumenberg en su famoso libro *Descripción del ser humano*.

So as not to become meat we must return the jaguar's gaze. But in this encounter we do not remain unchanged. We become something new, a new kind of «we» perhaps, aligned somehow with that predator who regards us as a predator and not, fortunatly, as dead meat. (Kohn 2013, 1)

En medio de la crisis de civilización que hoy atravesamos y en los bordes de la llamada sexta extinción, retomo las palabras de Diderot que no ve sino un desierto en la ausencia del humano,

Si se excluye al hombre [...] el espectáculo sublime y conmovedor de la naturaleza no es más que una escena triste y muda. El universo calla, silencio y oscuridad lo dominan; todo se convierte en un desierto horrible, en que los fenómenos se producen [...] oscura y sordamente.

Diríamos que el pensador francés registra de forma incomparable aquello en lo que consiste la mirada antrópica, esto es, la expresión de una dimensión atterradoramente inhumana, propia de la condición humana en sí: la borradura radical del otro.<sup>23</sup> Esta sordera y ceguera ha dado vía libre a derrochar dolor, destrucción, tortura, derrumbe y polución. Antes del siglo XX, la sordera hacia el otro incluía la voz de las mujeres; la de los sujetos provenientes de culturas no occidentales fue escuchada hasta hace relativamente corto tiempo. Hoy no podemos seguir sosteniendo esa sordera y seguir entendiendo como voz, únicamente una articulada desde nuestras lenguas y nuestras semiosis. El planeta y sus habitantes no humanos se expresan, gruñen, aúllan, crujen, trepidan, se manifiestan. Es la hora de volver el rostro y mirar atentos a la Tierra, a sus criaturas, a los ríos y páramos y producir un giro empático en el que, voluntariamente, optemos por descender del pedestal egoecológico excepcionalizante y tiránico sobre el que nos autoinstituímos. Desde el Antropoceno sería posible y quizás, aún hay tiempo, de desplegar en otro sentido la fuerza del humano, invirtiendo la lógica del poder como violencia al de la no violencia como poder, citando a Vandana Shiva, para comenzar a construir desde otro paradigma una cohabitabilidad del mundo, vitalista, compasiva y simbiótica.

## Referencias

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (eds). 2009. *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala.
- Aristóteles. 2016 (ed.). *Metafísica*. Madrid: Alianza.
- Bois, Yves Alain y Rosalind Kraus. 2002. *Formless, a User's Guide*. New York: Zone Books.
- Butler, Judith. 1989. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Canguilhem, Georges. 2005. *Ideología y racionalidad en la Historia de las Ciencias de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

---

23 Se trata con esa frase de otro *misreading*, esta vez de Slavoj Žižek cuando define cultura en «La naturaleza no existe» (2004, 68).

- Césaire, Aimé. 2006. «La actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en: *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Craig, G. y E. J. Jones. 1982. *A Geological Miscellany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Della Mirandola, Pico. 2006. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Medellín: Editorial Pi.  
 Disponible en: <http://editorialpi.net/ensayos/discursosobreladignidaddelhombre.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Gould, Stephen Jay. 1983. «La postura hace al hombre», en: *Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia Natural*. Madrid: Blume.
- Gould, Stephen Jay. 1997. *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Planeta Crítica.
- Harari, Yuval Noah. 2015. *De animales a dioses*. Bogotá: Penguin Random House.
- Haraway, Donna y Thyrza Nichols Goodeve. 2000. *How like a Leaf*. London: Routledge.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin with the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hutton, James. 1785. *Theory of the Earth; or an Investigation of the Laws Observables in the composition, dissolution and restoration of Land upon the Globe*.
- Krauss, Rosalind. 1997. «Seis», en: *El inconsciente óptico*. Madrid: Tecnos.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Lacan, Jacques. 2007. *Seminario 1*. Paidós: Buenos Aires.
- Lacan, Jacques. 2007. «La esquizia del ojo y de la mirada», en: *Seminario 11*. Paidós: Buenos Aires, pp. 75–65.
- LEY 1774 DEL 6 de enero de 2016. Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201774%20DEL%206%20DE%20ENERO%20DE%202016.pdf>
- Margulis, Lynn y Dorion Sagan. 2013. *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Buenos Aires: Tusquets.
- Pigrau-Solé, Antoni (ed). 2013. *Pueblos indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental. Un estudio de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia*. Valencia: Tirant Lo Blanc.
- Pogue Harrison, Robert. 1992. *Forests. The Shadow of Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Roger, Alain. 2007. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sartre, Jean Paul. 1954. «La mirada», en: *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana.
- Serres, Michel. 2004. *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.
- Serres, Michel. (s.f.) *El regreso al Contrato natural*. Disponible en: [http://www.biblioteca.homohabitus.org/pdfs/palau\\_serrescontratonatural.pdf](http://www.biblioteca.homohabitus.org/pdfs/palau_serrescontratonatural.pdf)
- Serres, Michel. 2013. «Une leçon de philosophie: Comment faire de la nature un sujet de droit?», en: *Filosofía con Raphaël Enthoven*. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=D7cQC8\\_jXmA](https://www.youtube.com/watch?v=D7cQC8_jXmA)
- Shiva, Vandana. 1988. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi: Kali for Women.
- Schaeffer, Jean-Marie. 2009. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

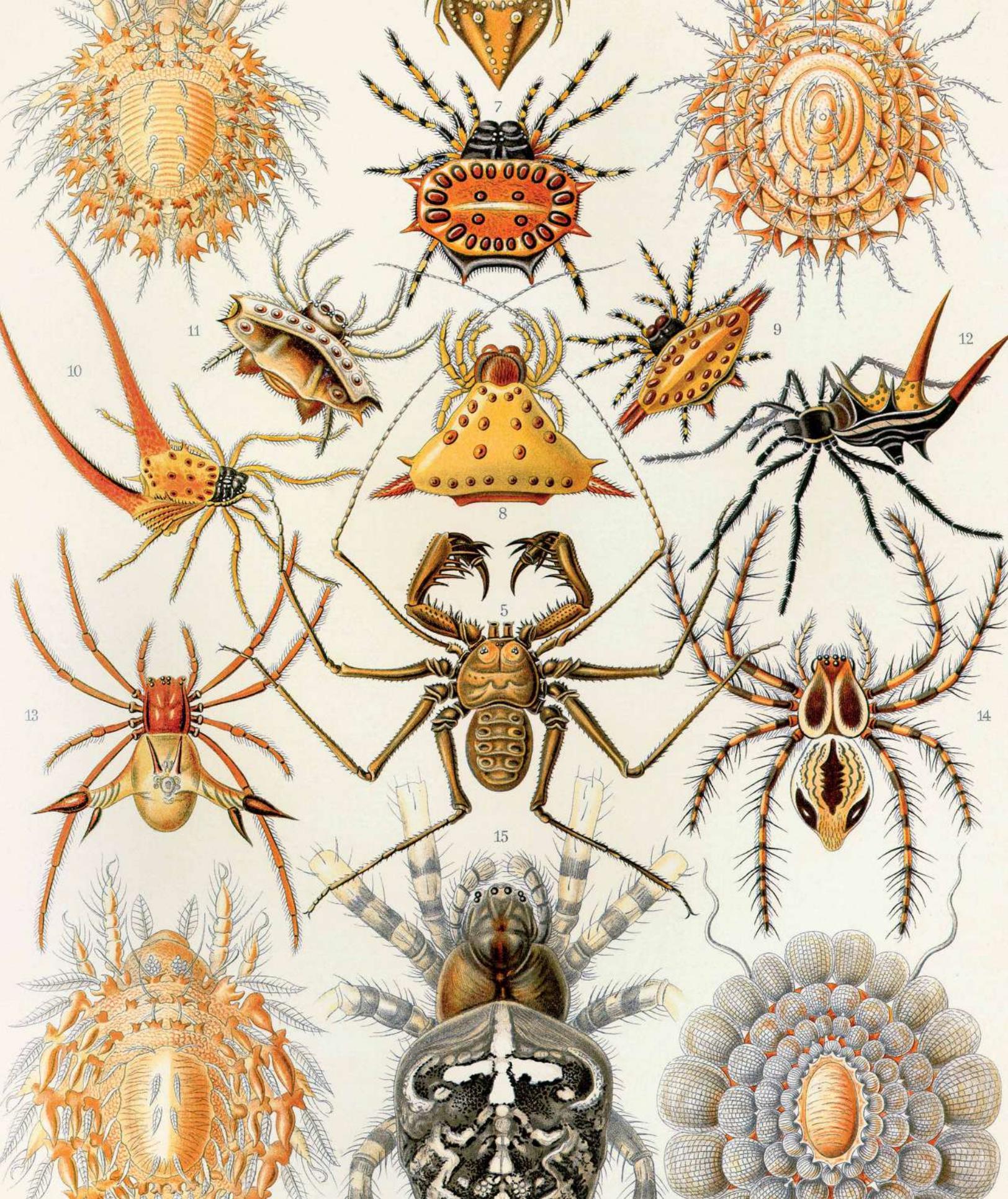
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins.
- Taylor, Paul W. 1986. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Welsch, Wolfgang. 2014. *Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista*. Valencia: Pre-Textos.
- Wilson, Edward O. 2014. *El sentido de la existencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Žižek, Slavoj. 2004. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.



PENSAMIENTO  
TENTACULAR  
ANTROPOCENO,  
CAPITALOCENO,  
CHTHULUCENO<sup>1</sup>

DONNA HARAWAY

▼ Ernst Haeckel, *Arachnida, Kunstformen der Natur*, 1904. Foto: Creative Commons, [www.BioLib.de](http://www.BioLib.de).



Todos somos líquenes.  
Scott Gilbert, *Ahora todos somos líquenes*<sup>2</sup>

*Think we must. We must think.*  
Stengers y Despret, *Mujeres que causan conmoción*<sup>3</sup>

¿Qué sucede cuando el excepcionalismo humano y el individualismo, esas viejas ideas de la filosofía occidental y la economía política, se tornan impensables en las mejores ciencias, independiente de si son naturales o sociales? Literalmente impensables: ajenas a cualquier ejercicio de pensamiento. Las ciencias biológicas han sido especialmente efectivas en la fermentación de nociones sobre los habitantes mortales de la Tierra desde el auge imperialista del siglo XVIII. El homo sapiens —el ser humano como especie, el *ánthropos* como especie humana, el hombre moderno— fue el producto principal de estas ideas. ¿Qué sucede cuando las mejores biología del siglo XXI son incapaces de llevar a cabo su trabajo con individuos y contextos limitados, cuando los organismos y los ambientes, o los genes y lo que sea que requieran, son incapaces de contener la riqueza desbordante de los conocimientos biológicos, si es que alguna vez fueron capaces de hacerlo? ¿Qué sucede cuando los organismos y los entornos difícilmente pueden ser recordados por razones similares, que incluso los individuos con deudas con Occidente son incapaces de reconocerse a sí mismos como individuos y como sociedades de individuos en narrativas exclusivamente concebidas para seres humanos? Seguramente un tiempo tan transformador en la Tierra no debería ser llamado Antropoceno.

En este texto, con los infieles descendientes de los dioses del cielo, con mis compañeros de camada que escudriñan en las nutridas marañas de múltiples especies, quiero generar una conmoción y alegre crítica sobre estos asuntos. Quiero permanecer en el problema, y la única forma en que sé hacer tal cosa es por medio de la alegría generativa, el terror y el pensamiento colectivo.

La primera de las imágenes perturbadoras de esta tarea será una araña, Pimoa cthulhu, que vive debajo de tocones de los bosques de secuoyas de los condados de Sonoma y Mendocino, cerca de donde vivo, en el norte de California Central. Nadie vive en todas partes; todos vivimos en algún lado. Nada está conectado a todo; todos estamos conectados a algo.<sup>4</sup> Esta araña ocupa su lugar, tiene un lugar y,

---

1 Este texto es una traducción exclusiva para *ERRATA#* de «Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene», el segundo capítulo del libro *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, publicado en 2016 por Duke University Press (Durham). [N. de la E.]

2 Gilbert prescindió del «ahora» (*now*) de su grito de guerra. Siempre hemos sido simbioses (genética, evolutiva, anatómica, psicológica, neurológica y ecológicamente hablando).

3 En *Tres guineas* de Virginia Woolf «el deber del pensamiento» es un llamado de urgencia transmitido al pensamiento colectivo feminista en *Women Who Make a Fuss* a través de Puig de la Bellesaca («*penser nous devons*»).

4 «La marca de filosofía ecológica holista que enfatiza que “todo está conectado a todo” no nos será útil aquí. Por el contrario, todo está conectado a algo, que a su vez está conectado

sin embargo, lleva el nombre de enigmáticos desplazamientos a otros lugares. Esta araña me ayudará con los retornos, con las raíces, con las rutas.<sup>5</sup> El arácnido tentacular de ocho patas al que apelo recibe su nombre genérico del idioma del pueblo Goshute de Utah, y su nombre específico, de los habitantes de las profundidades, de entidades abisales y elementales, llamadas chthónicos.<sup>6</sup> Los poderes chthónicos de Terra hunden sus tejidos en todas partes, a pesar de los esfuerzos civilizadores de los agentes de los dioses del cielo para establecer su reinado y el de sus dóciles comités de semidioses, el Uno y el Muchos. Haciendo un pequeño cambio en la ortografía taxonómica del biólogo, de cthulhu a chthulu, con el nombre recién acuñado de Pimoa chthulu, propongo un nombre para otro lugar y otro tiempo que era, todavía

---

a otra cosa. Si bien todos podemos estar conectados entre sí en última instancia, la especificidad y la proximidad de las conexiones es importante: con quién estamos vinculados y de qué manera lo estamos. La vida y la muerte ocurren dentro de estas relaciones. Entonces, necesitamos entender de qué manera las comunidades humanas particulares, así como las de otros seres vivos, se enredan, y de qué manera estos enredos están implicados en la producción de ambas extinciones y sus patrones de muerte amplificada». (Van Dooren 2014, 60)

5 Dos libros indispensables de mi colega-hermano durante más de treinta años en el Departamento de Historia de la Conciencia de la Universidad de California, Santa Cruz, guían mi escritura: James Clifford, *Routes y Returns* (1997 – 2013).

6 *Chthónico* proviene del griego *khthonios*, propio de la tierra, y de *khthōn*, tierra. La mitología griega describe lo chthónico como propio del inframundo, sepultado, pero los seres chthonicos son mucho más antiguos (y jóvenes) que los griegos. Sumeria es la civilización ribereña de la cual provienen grandes cuentos chthónicos, incluyendo posiblemente la gran serpiente circular que devora su propia cola, la polisémica Ouroboros (figura de la continuidad de la vida, una figura egipcia desde 1600 a. C.; las fechas sumerias de planificación mundial datan hasta de 3500 a. C. o antes). Lo chthónico aparecerá con frecuencia a lo largo de mi capítulo. Ver Jacobsen, *The Treasures of Darkness* (1978). En conferencias, conversaciones y correos electrónicos, el erudito de los antiguos mundos de Medio Oriente en la Universidad de California, Santa Cruz, Gildas Hamel, me dio «las fuerzas abisales y elementales antes de que fueran astralizadas por los dioses principales y sus dóciles comités» (2014). El Cthulhu (nota ortográfica), de H. P. Lovecraft, no desempeña ningún papel para mí, aunque fue determinante para Gustavo Hormiga, el científico que bautizó a mi araña demonio. Sobre el monstruoso-dios anciano masculino (Cthulhu), ver Lovecraft, *Los mitos de Cthulhu* (2011). Me tomo la libertad de rescatar a mi araña de Lovecraft para otras historias y marcar la independencia con la ortografía más común de las chthónicas. Las espantosas serpientes chthónicas del inframundo de Lovecraft eran terribles solo en el modo patriarcal. El Chthuluceno tiene otros terrores, más peligrosos y fecundos en mundos en los que ese género no reina. Ondulando con el eros resbaladizo y el caos grávido, las serpientes enredadas y las fuerzas tentaculares en curso se enrollan a través del siglo XXI. Considere el lector: la antigua *Terrae* inglesa, la *Erde* alemana, la *Gaia* griega, la *Terra* romana, la *Aarde* holandesa; inglés antiguo *w(e)oruld* («asuntos de la vida», «un largo período de tiempo», «la vida conocida» o «vida en la tierra» en oposición a la «vida futura») de un compuesto germánico que significa «edad» de la raza humana (*wer*); nórdico antiguo *heimr*, literalmente «morada». Luego considere el turco *dünya*, luego pase a *dunyā* («el mundo temporal»), una palabra árabe que fue pasada a muchos otros idiomas, como el persa, dari, pashto, bengalí, punjabi, urdu, hindi, kurdo, nepalí, turco y del norte del Cáucaso. *Dunyā* es también un préstamo en malayo e indonesio, así como en griego (δουνη). Tantas palabras, tantas raíces, tantos caminos, tantas simbiosis micorrízicas, incluso si nos limitamos solo a enmarañamientos indoeuropeos. Hay tantos parientes que mejor podrían haber llamado así a este tiempo en vez de Antropoceno. El *ántropos* tiene mucho de parroquial; es demasiado grande y demasiado pequeño a la vez para la mayoría de las historias necesarias.

es y podría ser: el Chthuluceno. Cabe recordar que «tentáculo» proviene del latín *tentaculum*, que significa «palpitante», y *tentare*, que significa «sentir» e «intentar»; y sé que mi araña de piernas largas tiene aliados bien armados. Se necesitarán innumerables tentáculos para contar la historia del Chthuluceno.<sup>7</sup>

Los seres tentaculados me enredan en *sf*<sup>8</sup>. Sus muchos apéndices forman figuras de cuerdas; me entrelazan en la poiesis —la fabricación— de la fabulación especulativa, la ciencia ficción, el hecho científico, el feminismo especulativo, *soin de ficelle*. Los tentáculos crean vínculos y rupturas; atan y desatan; marcan la diferencia; tejen caminos y consecuencias, pero no determinismos; ambos son abiertos y anudados de alguna manera y no de otras.<sup>9</sup> *sf* es la narración de historias y la narración de hechos; es el patrón de mundos posibles y tiempos posibles, mundos de materia semiótica, desaparecidos, aquí y aún por venir. Apelo a las figuras de cuerdas como un tropo teórico, una forma de pensar con un grupo de compañeros en un proceso poético de enhebrado, enfurtido, enredo, rastreo y clasificación. Trabajo con y en la *sf* como material de abono semiótico, como teoría en el barro, como confusión.<sup>10</sup>

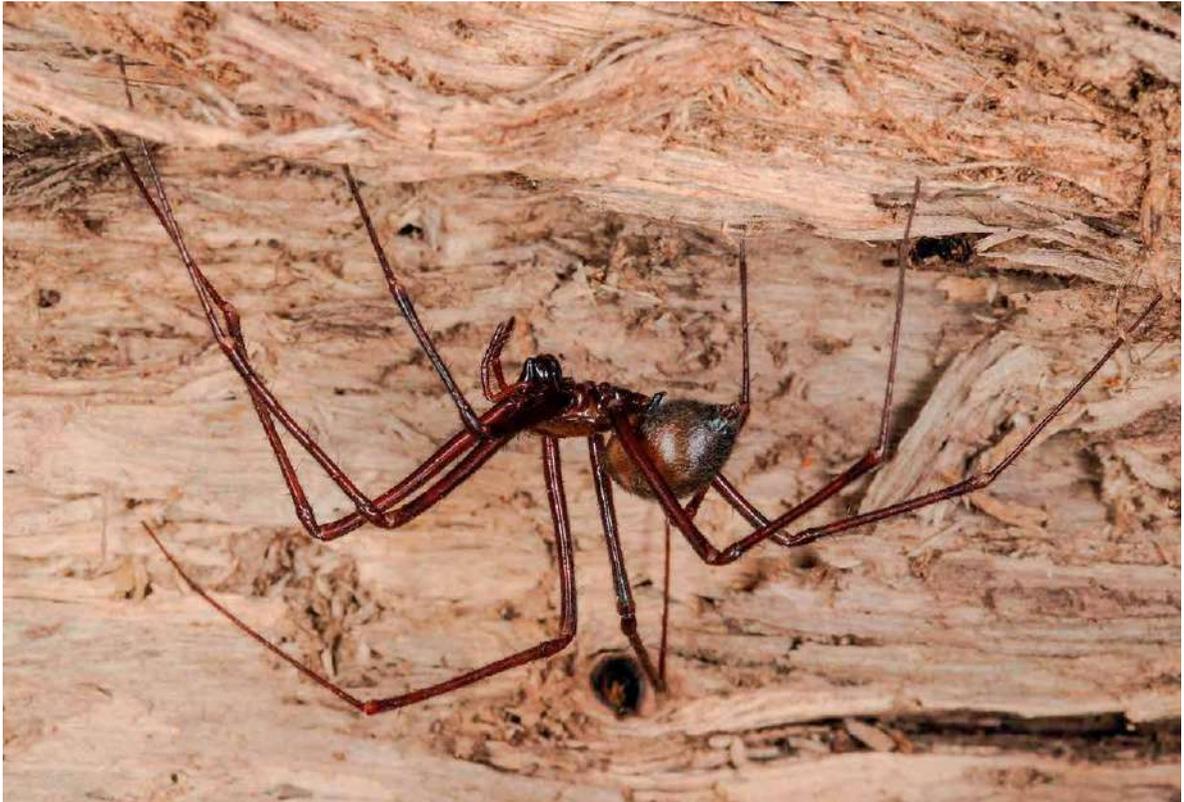
---

7 Eva Hayward propone el término «tentacularidad». Su pensamiento trans y su hacer en mundos arácnidos y de coral se hermanan con mi escritura ajustada a los patrones de la ciencia ficción. Ver Hayward (2010 y 2012). La seda de araña de la artista experimental británica Eleanor Morgan mueve muchos hilos que activan partes de este capítulo, sintonizado con las interacciones de los animales (especialmente arácnidos y esponjas) y los humanos. Ver la página web de la artista.

8 En el primer capítulo de *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, el libro de Haraway en el que aparece este texto, ella explica el significado múltiple de *sf*: «Una figura omnipresente en este libro es *sf*: ciencia ficción (*science fiction*), fabulación especulativa (*speculative fabulation*), figuras de cuerda (*string figures*), feminismo especulativo (*speculative feminism*), hecho científico (*science fact*), hasta ahora (*so far*). Esta lista reiterada gira y se arremolina en las páginas siguientes, en palabras y en imágenes visuales, trenzándonos a mí y a mis lectores en seres y patrones en juego. Los hechos científicos y la fabulación especulativa se necesitan mutuamente, y ambos necesitan el feminismo especulativo. Pienso en *sf* y figuras de cuerdas en un triple sentido». [N. de la E.]

9 Katie King asocia las ideas de «ojos táctiles» y «tentacularidad» con la de «recreaciones en red» o «transconocimientos». «Trabajando en un multiverso de disciplinas articuladas, interdisciplinarias y multidisciplinarias, tal inspección transdisciplinaria en realidad disfruta de los muchos sabores de detalles, ofrendas, pasiones, idiomas, cosas... Un índice para la evaluación del trabajo transdisciplinario es qué tan bien aprende y modela *cómo* ser afectado o conmovido, qué tan bien *abre* elementos inesperados de las propias formas de realización en mundos animados y resensibilizantes». (King 2011, 19) Ver también King (201–).

10 *Muddle*, antiguo holandés para *enlodar las aguas*. Utilizo la confusión como un tropo teórico y un incentivo para alterar el tropo de claridad visual como el único sentido y efecto para el pensamiento mortal. La confusión se asocia con compañía. Los espacios vacíos y la visión clara son malas ficciones para el pensamiento, no dignas de la ciencia ficción o de la biología contemporánea. Mi coraje feminista especulativo ha sido alimentado por Puig de la Bellacasa (2009). Para un magnífico modelo animado de una neurona viviente densamente empaquetada, donde las proteínas se confunden en su forma para hacer que las células funcionen, ver *Protein Packing: Inner Life of a Cell* <https://www.youtube.com/watch?v=wJyUtbN0O5Y&feature=youtu.be>, consultado el 5 de enero del 2018, y Zimmer (2014).



Los seres tentaculados no son figuras desprovistas de cuerpo; son cnidarios, arañas, seres ramificados como los humanos y los mapaches, calamares, medusas, extravagancias neuronales, entidades fibrosas, seres flagelados, trenzas de miofibrillas, enredos microbianos y hongos amasados, enredaderas de sondeo, raíces hinchadas que trepan y ascienden. Los tentáculos también son redes, bichos, dentro y fuera de los enjambres. La tentacularidad está relacionada con la vida que se vive a lo largo de las líneas —en la riqueza de las líneas— no en los puntos, ni en las esferas. «Los habitantes del mundo, criaturas de todo tipo, humanas y no humanas, son caminantes»; las generaciones son como «una serie de senderos entrelazados» (Ingold 2007, 116–119). Las cuerdas lo representan todo.

Los tentáculos me han hecho infeliz con el poshumanismo, incluso cuando buena parte de mi trabajo ha sido construido bajo ese signo. Mi compañero Rusten Hogness sugirió hablar de compost en lugar de poshuman(ismo), así como de humusidades en lugar de humanidades, y yo salté complacida sobre ese montón de gusanos.<sup>11</sup> Lo humano, como el humus, tiene potencial, si pudiéramos cortar y triturar humanos con miras a un proyecto detumesciente de un director general de construcción y destrucción de planetas. ¡Imaginen una conferencia no sobre el futuro de las humanidades en la Universidad de Reestructuración Capitalista, sino sobre el Poder de las Humusidades

---

11 Puig de la Bellacasa hizo irresistible la pila (2014).

para un Lodo Multiespecie! Los artistas ecosexuales Beth Stephens y Annie Sprinkle hicieron una calcomanía para mí, para nosotros, para la *sf*: «¡El abono es tan sexy!».<sup>12</sup>

La Tierra del Chthuluceno es simpoética, no autopoética. Los Mundos Mortales (Terra, Tierra, Gaia, Chthulu, los incontables nombres y poderes que no son griegos, latinos o indoeuropeos)<sup>13</sup> no se hacen a sí mismos, no importa cuán complejos y multinivel sean los sistemas, no importa cuánto orden podría producirse fuera del desorden de las averías generadas por el sistema autopoético. Los sistemas autopoéticos son interesantes —atestiguan la historia de la cibernética y las ciencias de la información—, pero no son buenos modelos para mundos vivos y moribundos y las criaturas que los ocupan. Los sistemas autopoéticos no son cerrados, esféricos, deterministas o teleológicos; pero tampoco son modelos lo suficientemente adecuados para el mundo mortal de la *sf*. La poiesis es *symchthonica*, cambiante, sin inicio, abocada a la fusión de «unidades».<sup>14</sup> *El Chthuluceno no se cierra sobre sí mismo; no redondea; sus zonas*

---

12 El activismo de las disciplinas artísticas inspira este libro. En la lucha por la justicia ambiental frente a la cima de la compañía carbonífera en su mundo natal en West Virginia, con su esposa Annie Sprinkle (activista medioambiental, directora de cine radical para adultos, intérprete y extrabajadora sexual), la artista Beth Stephens grabó el «documental más sexy sobre la naturaleza», *Goodbye Gauley Mountain: An Ecosexual Love Story* (2014). La cita es de una reseña de Russ McSpadden, «Eco-Sexuals of the World, Unite!». En el amor y la ira (Emma Goldman), el deber es pensar (Virginia Woolf) un planeta habitable.

13 A lo largo de este capítulo utilizo la palabra latina *terra*, incluso mientras nado en nombres e historias griegas, incluida la historia de Gaia y las historias/geohistorias de Gaia de Bruno Latour. Terra es especialmente legible en la ciencia ficción, pero Gaia también es importante. Mi favorito es *Gaea Trilogy* de John Varley, *Titan* (1979), *Wizard* (1980) y *Demon* (1984). *Gaea* de Varley es una anciana, un ser viviente en forma de un toro Stanford de 1 300 kilómetros de diámetro, habitado por muchas especies diferentes, en órbita alrededor del planeta Saturno. Para un sitio de fans, ver «Gaea, the Mad Titan». Los confinados de Latour (*terriens* en su francés) y la intrusa Gaia de Stengers reconocerían a la Gaea irascible e impredecible de Varley. Gaia es más legible en las teorías de sistemas que Terra, así como también en las culturas de la «Nueva Era». Gaia aparece en el Antropoceno, pero Terra suena más terroso para mí. Sin embargo, Terra y Gaia no están en oposición, ni tampoco son los Confinados, que nos son entregados por Bruno Latour en su amorosa y arriesgada escritura, en oposición a los Terran. Por el contrario, los gaianos y los terráneos se encuentran en una camada de cánticos de todo el planeta que deben ser recordados con urgencia. Es en ese sentido que escucho juntos la «cosmopolítica» de Isabelle Stengers y mi «Terrápolis». Estamos haciendo figuras de cuerdas juntas.

14 Alineado con este tipo de argumento está Barad (2007). Fuera (y dentro) de lo extraño llamado Occidente, hay innumerables historias, filosofías y prácticas, algunas civilizacionales, otras urbanas, que proponen vivir y morir en otros nudos y patrones que no presumen aislados, mucho menos binarios, unidades y polaridades que luego deben ponerse en conexión. La relacionalidad variada y configurada es justamente lo que es. Las teorías de sistemas defectuosas pero poderosas son los mejores modelos tecnocientíficos que tenemos hasta ahora para muchas relaciones gaianas. Un biólogo evolutivo estadounidense, David Barash, escribe convincentemente sobre convergencias (no identidades y no recursos que pueden ser secuestrados para curar enfermedades occidentales) entre las ciencias ecológicas y varias corrientes budistas, escuelas y tradiciones que enfatizan la conectividad. Barash enfatiza que los modos de vivir, morir, actuar y nutrir la capacidad de respuesta están integrados en estos asuntos (biología budista). ¿Qué pasaría si las ciencias evolutivas y ecológicas occidentales hubieran sido desarrolladas desde el comienzo

*de contacto son omnipresentes y continuamente forman zarcillos de espinas. La araña es una figura mucho más apropiada para la sympoética que cualquier vertebrado dotado de piernas. La tentacularidad es simbólica, herida con asientos abisales y espantosos, deshilachados y tejidos, repitiéndose una y otra vez, en las recurrencias generativas que constituyen la vida y la muerte.*

Después de usar el término «sympoiesis» para entender algo diferente de los señuelos de la autopoiesis, Katie King me habló sobre la tesis de maestría en Estudios Ambientales de M. Beth Dempster, escrita en 1998, en la que sugería el término «sympoiesis» para referirse a «sistemas de producción colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen el potencial para un cambio sorprendente». Por el contrario, los sistemas autopoéticos «son unidades “autoproducidas” autónomas con límites espaciales o temporales autodefinidos que tienden a ser centralmente controlados, homeostáticos y predecibles».<sup>15</sup> (Dempster 1998, 27–32). Esta autora argumentó que muchos sistemas sympoéticos se confunden con sistemas autopoéticos. Creo que este punto es importante pensar en la rehabilitación (volver a ser habitable) y la sostenibilidad en medio de los tejidos porosos y los bordes abiertos de los mundos vivos dañados, pero aún en evolución, como el planeta Tierra y sus habitantes en el tiempo actual. Si es verdad que ni la biología ni la filosofía apoyan más la noción de organismos independientes en los entornos, es decir, unidades que interactúan en contextos regidos por sistemas de reglas, *entonces la sympoiesis es el nombre del juego de picas*. El individualismo limitado (o neoliberal) modificado por la autopoiesis no es lo suficientemente bueno desde el punto

---

dentro del budismo en lugar de las formas protestantes de mundos? ¿Por qué me parece tan desagradable que David Barash sea un neodarwinista comprometido con la teoría de la evolución? Ver Barash (2007). ¡La necesidad de teorías de complejidad ajustadas a la paradoja es obvia!

Basado en su extenso estudio de los conocimientos y las ciencias chinos, Joseph Needham hizo una pregunta similar a Barash hace muchos años sobre embriología y bioquímica en *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (2013). El organicismo y el marxismo de Needham son cruciales para esta historia, algo para recordar al pensar cómo configurar lo que exploraré en este capítulo bajo el signo de Capitaloceno. Sobre Needham, ver Haraway (2004). ¿Qué sucede si cultivamos la capacidad de respuesta para el Capitaloceno dentro de las bolsas de carga de la sympoiesis, el budismo, la biología evolutiva ecológica (ecoevodevo), el marxismo, la cosmopolítica de Stengers, y otros fuertes tirones contra la necesidad modernizadora de algunos análisis del capitalismo? ¿Qué pasa si los implacables juegos de suma cero del neodarwinismo dan paso a una síntesis evolutiva extendida?

15 Para una comparación concisa de sistemas autopoéticos y sympoéticos, la yuxtaposición de las características definitorias de los sistemas autopoéticos y sympoéticos, tales como: límites autoproducidos / falta de límites; organizacionalmente cerrado / organizacionalmente entreabierto; acoplamiento estructural externo / acoplamiento estructural interno y externo; unidades autónomas / entidades amorfas complejas; control central / control distribuido; evolución entre sistemas / evolución dentro de los sistemas; orientación de crecimiento / desarrollo / orientación evolutiva; cambio de estado estable / potencialmente dramático, sorprendente; predecible / impredecible. Katie King me habló de la tesis de Dempster mientras intentábamos resolver nuestros placeres superpuestos, pero no idénticos, y las resistencias a la autopoiesis y la sympoiesis. (Ver King, 2013).

de vista figurativo o científico; nos lleva por caminos ciegos. El realismo agencial y la intra-acción de Barad se convierten en sentido común, y quizás en la razón de vivir de los seres errantes terrestres.

*sf*, trama de cuerdas, es sympoética. Volviendo a mi trabajo sobre el acunamiento de los gatos (juego que consiste en formar figuras con cuerdas que se enlazan en los dedos de las manos) y de igual manera al de otro de sus compañeros de pensamiento, Felix Guattari, Isabelle Stengers me habló sobre la forma en la que los jugadores se transmiten unos a otros los patrones en disputa, a veces conservándose, a veces proponiendo e inventando.

Más precisamente, el acto de *comentar*, si significa pensar-con, esto es, volver-con, es en sí mismo una forma de retransmisión... Pero, considerando que lo que tomas se ha conservado, implica un pensamiento particular «entre». No exige tanto fidelidad como un tipo particular de lealtad, la respuesta a la confianza de la mano extendida, si se quiere. Incluso si esta confianza no está en «ti», sino en una suerte de «incertidumbre creativa», incluso si las consecuencias y el significado de lo que se ha hecho, pensado o escrito no nos pertenece más de lo que pertenecía al primero que tomó el relevo, de una forma u otra, ese relevo está ahora en nuestras manos, junto con la demanda de no proceder «dando todo por sentado». [En el acunamiento de los gatos, al menos] se necesitan dos pares de manos, y en cada paso sucesivo uno es «pasivo» y ofrece el resultado de su operación anterior, vueltas de nudo, para que el otro funcione, solo para volver a activarse en el siguiente paso, cuando el otro presenta el nuevo nudo. *Pero también puede decirse que cada vez que el par «pasivo» es el que lo retiene, y se queda enredado, solo para «dejarlo ir» cuando el otro toma el relevo.* (Stengers 2011, 134)

En pasión y acción, desapego y apego, esto es lo que yo llamo cultivar capacidad de respuesta; esto también es conocimiento y acción colectiva, una ecología de prácticas. Ya sea que lo exijamos o no, el patrón está en nuestras manos. La respuesta a la confianza de la mano extendida: el deber del pensamiento.

Marilyn Strathern es una etnógrafa de las prácticas de pensamiento. Define la antropología como el estudio de las relaciones con las relaciones, un tipo de compromiso enormemente consecuente, capaz de alterar la mente y el cuerpo (Strathern 1995). Con base en su trabajo de toda la vida en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea (Mt. Hagen), Strathern escribe sobre el riesgo de contingencia implacable de poner en riesgo las relaciones con otras relaciones, desde mundos inesperados. Al incorporar la práctica de la fabulación especulativa feminista en las formas y registros de la academia, Strathern me enseñó, nos enseñó, una cosa simple pero que cambia el juego: «Importan las ideas que usemos para pensar otras ideas» (1992, 10). Entrego mi alma a esta pila ardiente. Los gusanos no son humanos; sus cuerpos ondulantes y sus heces fecundan mundos. Sus tentáculos forman figuras de cuerdas.

Importan los pensamientos con los que se piensan los pensamientos. Importa lo que las ideas conocen de las ideas. Importa la forma en la que las relaciones relacionan las

relaciones. Importan los mundos que mundializan el mundo. Importan las historias que cuentan las historias. Las pinturas de Baila Goldenthal son un testimonio elocuente de esta cuestión.<sup>16</sup>

¿Qué implica rendir, entregar la capacidad de pensamiento? Estos tiempos llamados Antropoceno son tiempos de multiespecies, incluida la humana, de urgencias: de gran masa de muerte y extinción; de desastres en curso, cuyas especificidades impredecibles son absurdamente tomadas como desconocimiento; de rehusarse a conocer y cultivar la capacidad de respuesta; de rehusarse a estar presente en una catástrofe violenta; de una mirada sin precedentes. Sin duda, decir «sin precedentes» considerando las realidades de los últimos siglos es decir algo casi inimaginable. ¿Cómo podemos pensar en tiempos de urgencia sin los mitos autoindulgentes y autoconcluyentes del apocalipsis, cuando cada fibra de nuestro ser está entrelazada, es cómplice, en las redes de procesos que de alguna manera deben ser ocupados y reorganizados? Con frecuencia, sea que lo solicitemos o no, el patrón está en nuestras manos. La respuesta a la confianza de la mano extendida: el deber del pensamiento.

Guiada por Valerie Hartouni, paso al análisis de Hannah Arendt sobre la inconsciencia del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann. En esa rendición del pensamiento yace la «banalidad del mal» del tipo particular que podría hacer que el desastre del Antropoceno, con sus genocidios intensificados y el cambio de especies, sea una realidad (Arendt 1964 y Hartouni 2012).<sup>17</sup> Este resultado todavía está en juego; ¡debemos pensar! En la lectura de Hartouni, Arendt señaló que el pensamiento era profundamente diferente de lo que podríamos llamar conocimiento científico o ciencia arraigada en la evidencia, o clasificación de la verdad y creencia, o hecho y opinión,

---

16 Baila Goldenthal (1925–2011) pintó una serie extraordinaria de cuatro paneles de aceite sobre madera titulados *Cat's Cradle* en 1995–96, y un óleo sobre lienzo en 2008. Para ella y para mí, el acunamiento de los gatos es una gama abierta, práctica de tejido continuo (ver su serie *Weavers*, 1989–94). Para ella «las técnicas de pintura inferior y acristalamiento invocan el tiempo histórico; el enigma del juego en sí refleja la complejidad de las relaciones humanas». Goldenthal se relaciona con los juegos de cuna de gato como una metáfora del juego de la vida, y las manos en movimiento intensamente presentes invitan al parentesco con otros seres. Su *Cat's Cradle / String Theory* (2008) es la imagen de portada para *Nuclear Abolition Forum*, No. 2 (2013), un número titulado «Yendo más allá de la disuasión nuclear a un mundo libre de armas nucleares». Metamorfosis, fragilidad, temporalidad, desintegración y revelación están en todas partes en su trabajo. Estudiante de la Cábalá y de la cultura y filosofía del sur de Asia, Goldenthal trabajó en óleos, bronce, vidrio con plomo, papel, fotografía, grabado, cine y cerámica. Ella realizó un trabajo poderoso en escultura y en formatos bidimensionales. Entre mis favoritos están sus *Desert Walls* de mediados de la década de 1980, donde trabajó en fotografía y *collage* con azulejos, ladrillos, paja, yeso, metal y vidrio para evocar los enigmas visuales de los acantilados y las paredes rocosas del desierto del sudeste de los Estados Unidos.

17 De Hartouni especialmente el tercer capítulo, «La inconsciencia y el mal». Dejé de lado el humanismo y el tipo específico de pensamiento sujeto al proyecto de Arendt, así como su énfasis en la soledad esencial del pensamiento. Pensar en el abono de la ciencia ficción de este ensayo no es un enemigo para el profundo autoexamen secular de la figura humana históricamente situada de Arendt, pero ese es un argumento para otro día.

o bien y mal. Pensar, en el sentido de Arendt, no es un proceso para evaluar información, para acertar o equivocarse, para juzgarse a uno mismo o a los demás en términos de verdad o error. Todo eso es importante, pero no es lo que Arendt tuviera para decir sobre el mal de la inconsciencia lo que quisiera traer a colación en esta reflexión sobre la coyuntura geohistórica que ha sido dado llamar Antropoceno.

Lo que Arendt vio en Eichmann no fue un monstruo incomprensible, sino algo mucho más aterrador: una vulgar inconsciencia. Es decir, frente a ella había un ser humano incapaz de ser consciente de lo que pasaba por alto, de lo que estaba más allá de sí, de lo que es el mundo en su puro carácter de no ser. Se trataba de alguien que no podía ser un caminante, un individuo incapaz de atarse, incapaz de rastrear las líneas de la vida y la muerte, de cultivar la capacidad de respuesta, de ser consciente de lo que estaba haciendo, de vivir en consecuencia o con consecuencia, de involucrarse. El oficio importaba, el deber importaba, pero el mundo era irrelevante para Eichmann. El mundo no es relevante en la inconsciencia. Las fisuras están llenas de información de evaluación, selección de amigos y enemigos, y órdenes cumplidas; la negatividad, el vaciamiento de tal positividad, un asombroso abandono del pensamiento.<sup>18</sup> Esa particularidad no era una carencia emocional, una falta de compasión, aunque seguramente había algo de eso en el caso de Eichmann, sino una rendición más profunda a lo que yo llamaría inmaterialidad, inconsecuencia, o, en el idioma de Arendt que también es el mío, inconsciencia. *Eichmann fue sacado de la confusión de pensar a la práctica de los negocios en los que, como es ley, no importa el costo*. No había forma de que el mundo se convirtiera para Eichmann y sus herederos en «una cuestión de cuidado» (Puig de la Bellacasa 2011). El resultado fue la participación activa en un genocidio.

La antropóloga, feminista, teórica-cultural, narradora y conocedora de los tejidos del capitalismo heterogéneo, el globalismo, los mundos itinerantes y los lugares locales Anna Tsing examina las «artes de vivir en un planeta dañado»<sup>19</sup> o, como reza el subtítulo de su libro, «la posibilidad de la vida en las ruinas capitalistas». Tsing reivindica una clase de pensamiento que debe ser cultivado en las urgencias demasiado comunes de extinciones de múltiples especies, genocidios, humillaciones y exterminios. Hablo de urgencias en lugar de emergencias porque la última palabra comprende algo que se acerca al apocalipsis y sus mitologías. Las urgencias tienen otras temporalidades, y esas temporalidades son nuestras. Estos son los tiempos que es imperativo pensar; estos son los tiempos de urgencias que reclaman historias.

Siguiendo a los hongos matsutake en sus impactantes ensamblajes japoneses, estadounidenses, chinos, coreanos, hmong, mexicanos, con esporas y esteras fúngicas, robles y pinos, simbiosis micorrízicas, recolectores, compradores, transportadores,

---

18 Arendt caracterizó el pensamiento como «el entrenamiento de la mente propia para la exploración». «Esta toma de distancia de algunas cosas y la formación de puentes entre los demás es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos fines la experiencia directa establece un contacto demasiado cercano y el mero conocimiento erige barreras». (Arendt en Hartouni 2012, 75).

19 Es también el título de una conferencia de Anna Tsing y de sus colaboradores. (2014)

restauradores, comensales, hombres de negocios, científicos, forestales, secuenciadores de ADN y sus especies cambiantes, y mucho más, Tsing pone en práctica la empatía en tiempos de crisis. Al negarse a apartar la mirada o reducir la urgencia de la tierra a un sistema abstracto de destrucción causal, como la Ley de Especies Humanas o el capitalismo indiferenciado, Tsing sostiene que la precariedad —fracaso de las falsas promesas del progreso moderno— caracteriza las vidas y muertes de todas las criaturas terrestres. Tsing rastrea las erupciones de vitalidad inesperada y las prácticas contaminadas, no deterministas e inconclusas propias de la vida entre las ruinas. Su trabajo encarna la fuerza de las historias; muestra en carne y hueso cómo y por qué importa que las historias cuenten historias como una práctica constante de cuidado y pensamiento. «Si una precipitación de historias problemáticas es la mejor manera de retratar la diversidad contaminada, entonces es hora de que esa precipitación sea parte de nuestras prácticas de conocimiento... La voluntad de los matsutake de emerger en paisajes devastados nos permite explorar las ruinas que se han convertido en nuestro hogar. Seguir esa voluntad nos guía hacia las posibilidades de coexistencia dentro de la perturbación ambiental. Esto no es una excusa para provocar un daño humano aún mayor. Aun así, el matsutake muestra un tipo de supervivencia colaborativa».

Guiada por una curiosidad radical, Tsing escribe la etnografía de la «acumulación salvaje» y del «capitalismo desigual», del tipo que ya no puede prometer progreso, pero puede extender la devastación y hacer que la precariedad sea el nombre de nuestra sistematicidad. No hay puntos éticos, políticos o teóricos simples en el trabajo de Tsing; en cambio, existe la voluntad de involucrar al mundo en el tipo de prácticas de pensamiento imposibles para los herederos de Eichmann. «Los matsutake nos cuentan acerca de sobrevivir colaborativamente entre disturbios y contaminación. Necesitamos esta habilidad para vivir entre ruinas» (Tsing 2015). Esto no es un anhelo de salvación o algún otro tipo de sesgo optimista; tampoco es una apatía cínica frente a la profundidad del problema. Por el contrario, Tsing propone un compromiso de vivir y morir con capacidad de respuesta en compañía inesperada. Tal vida y muerte tienen la mejor oportunidad de cultivar condiciones para la continuidad.

El filósofo ecológico y etnógrafo multiespecie Thom van Dooren también habita las complejidades estratificadas de la vida en tiempos de extinción, exterminio y recuperación parcial; su trabajo profundiza nuestra consideración de lo que significa pensar, de lo que exige de cada uno la decisión de no rendirse a la inconsciencia. En su extraordinario libro *Flight Ways*, Van Dooren sigue a las especies de aves que viven en el borde extendido de la extinción, preguntando qué significa tener espacio abierto para otro (Van Dooren 2014). Dicha apertura está lejos de ser un material obvio o una práctica ética; incluso cuando tiene éxito, exige una cuota de sufrimiento y supervivencia como individuos y como especie. En su examen de las prácticas de supervivencia de las especies de grulla blanca norteamericana, por ejemplo, Van Dooren detalla múltiples tipos de cautividades y trabajos pesados, vidas forzadas, trabajos reproductivos sustitutos y muertes sustitutas, ninguna de los cuales

debe olvidarse, especialmente en proyectos exitosos. Mantener la apertura puede, o no, retrasar la extinción de manera que posibilite la composición o la recomposición de las florecientes variaciones naturales. *Flight Ways* resume la forma en la que la extinción en vez de ser un punto de quiebre o un evento aislado, constituye más bien un borde extendido, una cornisa ensanchada. La extinción es una muerte lenta y prolongada que desenreda grandes tejidos y formas de seguir en el mundo para muchas especies, incluidas los individuos históricamente situados.<sup>20</sup>

Van Dooren sitúa el duelo como factor intrínseco para cultivar la capacidad de respuesta. En su capítulo sobre los esfuerzos de conservación de los cuervos hawaianos (*ʻalaialā* para los hawaianos, *Corvus hawaiiensis* en taxonomía linneana), cuyas casas y alimentos forestales, así como amigos, polluelos y parejas han desaparecido en gran parte, Van Dooren argumenta que no solo la especie humana es capaz de lamentarse por la pérdida de seres queridos, de lugares, de formas de vida; otros seres también lloran. Los *Corvus* lamentan la pérdida. La afirmación se basa en estudios bioconductuales, así como en la historia natural íntima; ni la capacidad ni la práctica del duelo son especialidades humanas. Más allá de los dudosos privilegios del excepcionalismo humano, las personas pensantes deben aprender a lamentarse.

En el proceso de duelo se trata de vivir con la pérdida y de apreciar lo que significa, de asimilar los cambios que conlleva y cómo debemos nosotros mismos cambiar y renovar nuestras relaciones si queremos avanzar desde ese punto. En este contexto, el duelo genuino debería abrirnos a la conciencia de nuestra dependencia y nuestras relaciones con aquellos innumerables que están siendo conducidos a la extinción... La realidad, sin embargo, es que no puede evitarse el difícil trabajo cultural de reflexión y de luto. Este trabajo no se opone a la acción práctica, sino que es la base de cualquier respuesta sostenible e informada.

El dolor es un camino para comprender la vida compartida y la muerte entrelazada; los seres humanos debemos lamentarnos, porque estamos en este tejido de la ruina. Sin un recuerdo sostenido, no podemos aprender a vivir con fantasmas y, por lo tanto, somos incapaces de pensar. Como los cuervos y con los cuervos, vivos y muertos, «estamos en juego en la compañía del otro» (Van Dooren 2014, cap. 5).<sup>21</sup>

Al menos un hilo más de *sf* es crucial para la práctica del pensamiento: la narración de historias. Importa qué pensamientos piensan los pensamientos; importa qué historias cuentan las historias. «Pingüinos urbanos: Historias de lugares perdidos», el capítulo

---

20 Esta idea tiene el sello personal de Deborah Bird, colega de Van Dooren, especialmente en lo referente a su reflexión del carácter inacabado de los tejidos que dan forma a la continuidad, la idea de un asesino de generaciones, que ella denomina «doble muerte» en *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. (2004) Ver también Van Dooren y Bird (2011 y 2012) El Extinction Studies Working Group radicado en Australia es un rico nicho sympoético. Están también los Environmental Humanities South, radicados en Cape Town, Sudáfrica.

21 Este aparte es un intercambio con el pensamiento de Vinciane Despret sobre el aprendizaje que subyace al hecho de verse afectado o lastimado (2004).

de Van Dooren sobre los pequeños pingüinos de Sydney Harbour (*Eudyptula minor*), logra crear un sentido de lugar histórico no antropomórfico, no antropocéntrico. En su proceso deliberadamente «filópatra» (hogar amoroso) de anidación y otras prácticas, estos pingüinos urbanos, reales, aves en particular, lugares de historias, este lugar no es cualquier lugar. Establecer la realidad y la vívida especificidad del lugar de los pingüinos es un gran logro semiótico. El relato no puede ser contenido en la caja del excepcionalismo humano. Sin abandonar el terreno de la ecología del comportamiento y la historia natural, esta narración logra una sintonía poderosa con la narración en la semiótica multimodal de los pingüinos (Van Dooren 2014, 63–86).<sup>22</sup>

De Ursula Le Guin aprendí sobre la teoría de la bolsa de narración de cuentos y de historias. Sus teorías, sus historias, son bolsas de gran capacidad para recolectar, transportar y contar cosas de la vida cotidiana. «Una hoja una calabaza una cáscara una red una bolsa una honda una bolsa una botella una olla una caja un recipiente. Un soporte. Un destinatario» (Le Guin 1989, 166).<sup>23</sup> Gran parte de la historia de la Tierra ha sido contada bajo el embrujo de las primeras bellas palabras y armas, de las primeras armas, hermosas como palabras, y viceversa. Herramienta, arma, palabra: esa es la palabra hecha carne a la imagen del dios del cielo; esa es la esencia del *ántrapos*. En una historia trágica con un solo actor real, el creador del mundo, el héroe, esta es la historia fundadora del cazador en la búsqueda de su presa y del retorno con una terrible recompensa. Esta es la historia de acción punzante, aguda y combativa que separa el sufrimiento de la pasividad, podrida en la tierra, más allá de lo soportable. Todos los demás en esta historia de persecución y muerte son accesorios: suelo, espacio de la trama, presas. No importan; su trabajo es estar en el camino, ser vencidos, ser el camino, el conducto, pero no el viajero, no el engendrador. Lo último que el héroe quiere saber es que sus hermosas palabras y armas no tendrán valor sin una bolsa, un contenedor, una red.

Sin embargo, ningún aventurero debería abandonar su hogar sin un saco. ¿Cómo es que un cabestrillo, una olla, una botella entran de repente en la historia? ¿Cómo es que utensilios tan humildes pueden mantener viva la historia? O tal vez incluso peor para el héroe, ¿cómo es que esas cosas cóncavas y huecas, esos agujeros infligidos en la existencia, generan historias más ricas, extravagantes, completas, inadecuadas, continuas, historias con espacio para el cazador pero que no versan sobre él, sobre el humano que se hace a sí mismo? La ligera curva del caparazón que contiene solo un

22 Es crucial captar un pensamiento y una semiótica externas a las premisas modernistas de las premisas del humanismo doctrinario. Ver Kohn, 2013.

23 El ensayo de Le Guin le dio forma a mis ideas sobre la narrativa en teoría evolutiva y la mujer como recolectora en *Primate Visions* (Haraway 1990). Le Guin supo de la «teoría de la bolsa de la evolución» por *Women's Creation* de Elizabeth Fisher, en ese periodo de extensas, valientes, especulativas historias que dejaron una honda huella en el pensamiento feminista de los setenta y ochenta. De igual manera que la fabulación especulativa, el feminismo especulativo fue y es una práctica cercana a la ciencia ficción. Para una visión más completa de las correspondencias entre Le Guin y Octavia Butler, ver Grebowicz y Merrick (2013, cap. 6).

poco de agua, solo unas pocas semillas para regalar y recibir, engendran historias de convivencia, de inducción recíproca, de especies compañeras cuyo trabajo en la vida y la muerte no es terminar la narración, pulir los bordes ásperos del mundo. Con un caparazón y una red, convirtiéndose en humano, convirtiéndose en humus, convirtiéndose en habitante de la Tierra, tiene otra forma: la forma serpenteante del transformarse-con. Pensar-con es quedarse con las problemáticas especies en la Tierra. No hay garantías, ninguna flecha del tiempo, ninguna Ley de la Historia o Ciencia o Naturaleza en tal lucha incierta. Solo existe el mundo infinitamente contingente de la vida y la muerte, del hacerse-con y de la improvisación, de la simpatía y, posiblemente, de las multiespecies que florecen en la tierra.

Al igual que Le Guin, Bruno Latour entiende la necesidad de cambiar la historia, de aprender de alguna manera a narrar, a pensar más allá del rastro humano en la Historia, sobre todo cuando el conocimiento de cómo asesinarsse entre sí —de cómo asesinar conjuntamente innumerables multitudes de la Tierra viviente— está lejos de ser escaso. El pensamiento como deber, el deber del pensamiento. Eso significa, simplemente, que debemos cambiar la historia, que la historia *debe* cambiar. Le Guin escribe: «Por lo tanto, con cierto sentimiento de urgencia busco la naturaleza, el sujeto, las palabras de la otra historia, la historia no contada, la historia de la vida» (1989, 169). En este tiempo terrible llamado Antropoceno, Latour argumenta que los fundamentos de la geopolítica han sido abiertos abruptamente. Ninguna de las partes en crisis puede recurrir a la Providencia, la Historia, la Ciencia, el Progreso o cualquier otro truco divino fuera del conflicto cotidiano para resolver sus problemas.<sup>24</sup> Un mundo habitable debe construirse, poco a poco, o no ser en absoluto. Lo que solía llamarse naturaleza ha entrado en erupción en los asuntos humanos ordinarios, y viceversa, de tal manera y con tal permanencia que cambia fundamentalmente los medios y las perspectivas de continuidad. Al buscar prácticas compositivas capaces de construir nuevas colectividades, Latour argumenta que debemos aprender a contar «historias de Gaia». Si esa palabra es demasiado difícil, entonces podemos llamar a nuestras narraciones «geohistorias», en las que «todos los accesorios pasivos se han vuelto activos sin, por eso, ser parte de una trama gigante escrita por una entidad rectora».<sup>25</sup> Los que cuentan las historias de Gaia o geohistorias son «los confinados a la Tierra», los que escudriñan los dudosos placeres de tramas trascendentales de la Modernidad y la división purificadora de la sociedad y la naturaleza. Latour argumenta que enfrentamos una clara división: «Algunos se están preparando para vivir como seres confinados a la Tierra en el Antropoceno; otros decidieron permanecer como humanos en el Holoceno».<sup>26</sup>

---

24 Para una introducción y explicación detalladas de los «trucos» en ciencias y política, ver Haraway (1988).

25 Latour, Grifford Lectures, Conferencia 3, «The Puzzling Face of a Secular Gaia». Las citas provienen del manuscrito de la conferencia.

26 Latour, «Guerra y paz en la era de los conflictos ecológicos». Citación del manuscrito de la conferencia. La proporcionalidad de Latour en esta lectura es provocadora: humanos = viejas prácticas / confinados = total subversión. En «Feral Biologies», Anna Tsing (2015) usa la

En buena parte de su obra, Latour desarrolla el lenguaje y las imágenes de pruebas de fortaleza; y al pensar en el Antropoceno y en la Tierra, extiende esa metáfora para explicar la diferencia entre una acción policial, donde la paz es restaurada por un orden ya existente, y la guerra o la política, donde los enemigos reales deben ser superados para establecer el nuevo orden. Latour está decidido a evitar los trucos de una solución preconcebida, como las Leyes de la Historia, la Modernidad, el Estado, Dios, el Progreso, la Razón, la Decadencia, la Naturaleza, la Tecnología o la Ciencia, así como la falta de respeto por la diferencia y la finitud compartidas propia de aquellos que ya saben las respuestas hacia aquellos que solo necesitan aprenderlas por la fuerza, la fe o la pedagogía impuestas. Aquellos que «creen» tener las respuestas a las urgencias actuales son terriblemente peligrosos. Aquellos que rehúsan a estar para algunas formas de vida y muerte y son igualmente peligrosos. De hecho, asuntos de cuidado (Latour 2004)<sup>27</sup> y asuntos de preocupación están anudados en figuras de cuerda, en la *sf*.

Latour reivindica las ciencias, no la Ciencia. En geopolítica, «el punto importante es darse cuenta de que los asuntos de preocupación no pueden ser delegados a una autoridad unificada más elevada que habría hecho la elección en nuestro lugar. Las controversias, no importa cuán espurias puedan ser, no son excusa para retrasar la decisión sobre qué lado representa *mejor* a nuestro mundo» (Latour 2015). Latour se alinea con los informes del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (PICC); no cree en sus evaluaciones e informes; decide qué es robusto y confiable y qué no. Latour juega su suerte con algunos mundos y no otros. No es necesario escuchar el discurso de «decisión» de Latour con un oído individualista; es un compositor que intenta comprender cómo un mundo común, *cómo los colectivos* se construyen unos con otros, donde los constructores no son únicamente seres humanos. Esto no es ni relativismo ni racionalismo; es *sf*, que Latour llamaría ciencias y cientifización y yo

---

palabra *Holoceno* para designar algo radicalmente de la definición de Latour, pero sus tesis centrales están estrechamente ligadas, generando una fricción muy provechosa. Tsing habla de Holoceno para referirse a los tiempos de posible resurgimiento después de la perturbación; el Antropoceno es el espacio temporal de la reducción radical, de la simplificación radical, de la destrucción radical de los refugios del Holoceno, la cual podría generar el resurgimiento de las especies. Los diferentes usos de Latour y Tsing de las mismas palabras ilustran cómo las posibilidades polisémicas se esconden incluso en recintos lingüísticos minuciosamente analizados. Las oposiciones innecesarias se pueden hilar fácilmente a partir de tales elaboraciones diferentes de palabras, y la experiencia de los geólogos solo se suma a la generatividad del lenguaje. Creo que parte de la fricción de Latour y Tsing proviene de su confianza en Carl Schmitt y su amor por Ursula K. Le Guin.

27 Esta conferencia es un hito en nuestra comprensión colectiva de las corrosivas, auto-complacientes y autoindulgentes trampas de la crítica. La capacidad de respuesta exige mucho más de nosotros. Exige correr el riesgo de estar para ciertos mundos y no para otros, ayudar a construir esos mundos con otros. En un ejercicio de composición de ciencia ficción, María Puig de la Bellacasa resignificó la idea latouriana de «cuestiones de preocupación» para fermentar un vino incluso más provechoso en su texto «Matters of Care in Technoscience» (2011).

llamaría ciencias y fabulación especulativa, todas ellas son ciencias políticas, en nuestros enfoques alineados.

«Alineación» es una metáfora rica para los viajeros, para los confinados a la Tierra, y no permite tan fácilmente que la «decisión» imponga los tonos del discurso modernista de elección liberal, al menos en los Estados Unidos. Además, el rechazo de la categoría de creencia modernista también es crucial para mi esfuerzo por persuadirnos a emprender el Chthuluceno y sus tentaculares deberes.<sup>28</sup> Al igual que Stengers y, como yo, Latour es un materialista meticuloso comprometido con una ecología de prácticas, con la articulación mundana de ensamblajes a través del trabajo. Los jugadores reales, que se articulan con variados aliados de todos los géneros ontológicos (moléculas, colegas y mucho más), deben componer y sostener lo que es y será. La complicidad en el mundo tentacular debe ser una aventura seriamente entrelazada.

Decidido en el rechazo de la autoconciencia y los trucos de dioses preexistentes, que comparto apasionadamente, Latour apela a un recurso —la implacable dependencia de los recursos en el tropo semiótico de las pruebas de fuerza— que, creo, hace que sea innecesariamente difícil contar su y nuestra nueva historia. Latour define la guerra como la ausencia de un árbitro para que las pruebas de fuerza determinen la autoridad legítima. Los seres humanos en la Historia y los que están en la Tierra en el Antropoceno están inmersos en pruebas de fortaleza donde no hay un árbitro que pueda establecer lo que es/fue/será. La historia contra las historias de Gaia en disputa. Esos ensayos —la guerra de los Confinados con los Humanos— no se realizarían con cohetes y bombas; se llevarían a cabo con cualquier otro recurso imaginable y sin ningún truco divino para decidir la vida y la muerte, la verdad y el error. Pero, aun así, estamos en la historia del héroe y las primeras bellas palabras y armas, no en la historia de la bolsa de historias. Todo aquello que no se decida en presencia de la Autoridad es la guerra; Ciencia (singular y en mayúsculas) es la Autoridad; la Autoridad realiza acciones policiales. Por el contrario, las ciencias (siempre arraigadas en las prácticas) son la guerra. Por lo tanto, en la apasionada fabulación especulativa de Latour, esa guerra es nuestra única esperanza para la política real. El pasado es una zona disputada tanto como el presente o el futuro.

Los pensamientos e historias de Latour necesitan un tipo específico de enemigos. Se basan en la «teología política» de Carl Schmitt, que es una teoría de la paz a través de la guerra, con el enemigo como *hostis*, con todos sus tonos de anfitrión, rehén,

---

28 Relacionar prácticas de conocimiento con profesiones de creencia, tanto en religión como en ciencia, es tal vez el hábito de pensamiento más difícil de desalojar para los modernos, al menos en los Estados Unidos. Donde se exige la creencia, la Inquisición nunca se queda atrás. La ciencia ficción en el fango de Terra/Gaia no puede expresar la creencia, pero puede formar compañeros de pensamiento comprometidos. La figura para pensar —en esta ecología de las prácticas— no es tanto la «decisión» como el «cuidado» y el «discernimiento». La hija pródiga es un caminante, mucho más fecunda en tiempos difíciles que el camino pavimentado hacia la fiesta para el hijo pródigo, obediente y heredero legítimo que regresa para quedarse.

invitado y enemigo idóneo. Solo con un enemigo así, sostienen Schmitt y Latour, hay respeto y una posibilidad de ser menos, no más, un conflicto mortal. Aquellos que operan dentro de las categorías de Autoridad y de creencias son notoriamente propensos al exterminio y al combate genocida (ies difícil negar eso!). Se pierden sin un árbitro preestablecido. El *hostis* exige algo mucho mejor. Pero toda la acción permanece dentro de la narrativa de las pruebas de fuerza, de combate mortal, dentro de las cuales el conocimiento de cómo asesinarse entre sí permanece arraigado. Latour deja en claro que no *quiere* esta historia, pero no propone otra. La única posibilidad real de paz radica en la historia del enemigo respetado, los *hostis* y las pruebas de fuerza. «Pero cuando estás en guerra, es solo a través de las heridas de la confrontación que la autoridad que tienes o no tienes se decidirá dependiendo de si ganas o pierdes» (Schmitt 2003, Latour 2015).<sup>29</sup>

---

29 Para una exposición completa de su dependencia de los *hostis* y la teología política de Schmitt, véase Latour, Gifford Lectures, Conferencia 5, «Guerra de Humanos y Confinados»: «Si los humanos están en guerra con ella [Gaia], ¿qué hay de aquellos a quienes he propuesto llamar Confinados? ¿Pueden ser “*artesanos de la paz*”?» (Manuscrito inédito de la conferencia). Tales artesanos son lo que Latour describe aquí y en otros lugares.

Su pregunta merece más espacio, pero son necesarias algunas palabras sobre los *hostis*. Latour y yo comimos la «ostia» en la fiesta sacrificial de la Eucaristía, sabemos lo que significa estar en el mundo material semiótico donde el signo y el significante han implosionado en carne significativa. Ninguno de nosotros encaja muy bien en la semiótica protestante secular, dominante en la universidad y en la ciencia, y eso da forma a nuestros enfoques de los estudios de ciencias entre otras cosas. Pero hay que tener en cuenta que la «ostia» que comimos, nuestra comunión, está firmemente instalada en la historia del sacrificio aceptable para el Padre. Latour y yo comimos demasiado y muy poco cuando consumimos esa «ostia» y nos negamos (y todavía nos negamos) a negarlo. Vivo en una furiosa indignación permanente, aun cuando me aferro a la alegría y la implosión de la metáfora y el mundo. Necesito saber más sobre las comodidades e incomodidades digestivas de Latour porque sospecho que están en la raíz de nuestros diferentes señuelos para cambiar la historia de los Confinados. En el mundo sacrificial de la Eucaristía existen fuertes lazos de parentesco, etimológica e históricamente, con el *hostis* de Schmitt, donde encontramos al invitado, rehén, uno en garantía por otro, generador y cobrador de deudas, anfitrión como el que alimenta el viajero, extraño para ser respetado, aunque sea asesinado, hostil, como una armada para el combate en el campo de batalla (una prueba de fuerza). No son parásitos, ni basura, ni *inimicus*, sino aquellos que coproducen el compromiso de la guerra y tal vez una nueva paz en lugar de la exterminación. Pero el *hostis* también tiene otros tonos, unos que conducen a los chthónicos y seres tentaculares en la historia de la bolsa de carga, donde Latour y yo podemos afortunadamente ser recogidos y transformados por alguna vieja cena. Es posible que nos permitan permanecer como invitados, como especies acompañantes, especialmente si estamos en el menú. El anfitrión es el hábitat del parásito, la condición de la vida y la continuidad del parásito; este huésped se encuentra en las peligrosas zonas de simbiosis que establecen el mundo, donde recién improvisadas, pueden surgir órdenes bastante buenas de las siempre promiscuas y oportunistas asociaciones de hospederos y parásitos. Tal vez el intestino abismal no cristiano de Gaia, hábitat de los poderes chthónicos, es el núcleo para la ciencia ficción, donde la continuidad permanece en juego. Este es el mundo que evoca la epístola de este capítulo, «Todos somos líquenes». (Sobre la dificultad de volverse no cristiano, ver Anidjar 2014, quien también hace cosas muy interesantes con Schmitt). ¡Pero no tan rápido, mis seres líquenes! Primero tenemos que luchar con el mal llamado Antropoceno. No estoy en contra de todas las pruebas de fuerza; después de todo, me encanta el baloncesto femenino. Simplemente creo que las pruebas de fuerza son la vieja historia.

Los enemigos de Schmitt no permiten que la historia cambie en su núcleo; los Confinados necesitan una historia de vida tentacular, menos binaria. Las historias de Gaia de Latour merecen mejores compañeros que Schmitt en la narración de historias. La pregunta de con quién pensar es profundamente objetiva. No creo que el dilema de Latour pueda resolverse en los términos del Antropoceno. Sus Confinados tendrán que adentrarse en el Chthuluceno para enredarse con los continuos, serpenteantes, no heroicos, tentaculares, terribles, que crean bolsas de tela semiótica de poco uso en las pruebas de fuerza, pero de gran utilidad para llevar a casa y compartir los medios de vivir y morir bien, tal vez incluso los medios de recuperación ecológica para las criaturas humanas y más que humanas.

Dando forma a su pensamiento sobre los tiempos llamados Antropoceno y «Gaia multiespecie» (término de Stengers) en cordial discusión con Latour, Isabelle Stengers nos pide que nos recompongamos para ser capaces, tal vez, de «enfrentar a Gaia». Pero como Latour y aún más como Le Guin, una de sus escritoras de *sf* más influyentes, Stengers se muestra inflexible sobre el cambio de la historia. Centrándose en la intrusión en lugar de la composición, Stengers ve en Gaia un poder temible y devastador que se entromete en nuestras categorías de pensamiento, que se entromete en el pensamiento mismo.<sup>30</sup> Tierra/Gaia es creador y destructor, no un recurso para ser explotado o ser protector o madre lactante que promete alimento. Gaia no es una persona sino una serie de fenómenos sistémicos complejos que componen un planeta viviente. La intrusión de Gaia en nuestros asuntos es un evento radicalmente objetivo que reúne multitudes. Esta intrusión no amenaza la vida en la Tierra misma —los microbios se adaptarán, por decirlo suavemente—, pero amenaza la habitabilidad de

---

Sobrevaluadas, son un poco como la tarea interminable de limpiar el inodoro, necesaria pero radicalmente insuficiente. Por otro lado, hay inodoros de abono excelentes... Podemos externalizar algunas pruebas de fuerza a los microbios siempre ansiosos para hacer más tiempo y espacio para la ciencia ficción en otro enredo.

30 Gaia se entromete en este texto de la página 48 en adelante. Stengers discute la «intrusión de Gaia» en numerosas entrevistas, ensayos y conferencias. La incomodidad con la etiqueta cada vez más ineludible del Antropoceno, dentro y fuera de las ciencias, la política y la cultura, impregna el pensamiento de Stengers, así como el de muchos otros escritores comprometidos, incluido Latour, incluso mientras luchamos por otra palabra. (Ver Stengers en conversación con Heather Davis y Etienne Turpin 2013).

El pensamiento de Stengers sobre Gaia y el desarrollo de Lovelock–Margulis de la hipótesis de Gaia entrelazó desde el comienzo su trabajo con el de Ilya Prigogine, que entendía que un fuerte acoplamiento lineal en la teoría de sistemas complejos implicaba la posibilidad de un cambio global radical del sistema, incluido el colapso. (Prigogine y Stengers 1984). La relación de Gaia con el Caos es antigua en ciencia y filosofía. Lo que quiero hacer es anudar esa emergencia simbólicamente en un mundo de poderes chthónicos en curso, que es el espacio-tiempo semiótico material del Chthuluceno en lugar del Antropoceno o el Capitaloceno. Esto es parte de lo que Stengers quiere decir cuando dice que su intrusa Gaia fue «delicada» desde el principio. «Su funcionamiento “autopoietico” no es su verdad sino lo que “nosotros” [los seres humanos] tenemos que enfrentar, y podemos leer desde nuestros modelos de computadora, la cara que vuelve sobre “nosotros”» (correo electrónico de Stengers a Haraway, 9 de mayo de 2014).

la Tierra para grandes especies, conjuntos e individuos en un «evento» ya en marcha llamado la Sexta Gran Extinción (Strengers 2009).<sup>31</sup>

Stengers, como Latour, evoca el nombre de Gaia en la forma en que James Lovelock y Lynn Margulis lo hicieron, para nombrar acoplamientos no lineales complejos entre procesos que componen y sostienen subsistemas entrelazados, pero no aditivos, como un todo parcialmente coherente (Lovelock 1967, Lovelock y Margulis 1974).<sup>32</sup> En esta hipótesis, Gaia es autopoética —automática, ajustada a límites, contingente, dinámica y estable en algunas condiciones, pero no en otras—. Gaia no es reducible a la suma de sus partes, pero logra una coherencia sistémica finita frente a las perturbaciones dentro de parámetros que son, en sí mismos, sensibles a los procesos dinámicos. A Gaia no le importan ni pueden importarle las intenciones, los deseos o las necesidades de los seres humanos o de otros seres biológicos, pero sí pone en tela de juicio nuestra propia existencia, a *nosotros*, que hemos provocado una brutal mutación que amenaza tanto el presente como el futuro humanos y no humanos. Gaia no es una lista de preguntas a la espera de políticas racionales;<sup>33</sup> Gaia es un evento intrusivo que deshace el pensamiento. «Ella es lo que específicamente cuestiona los cuentos y estribillos de la historia moderna. Solo hay un verdadero misterio en juego: es la

---

31 Los científicos estiman que este «evento» de extinción, el primero en ocurrir durante el tiempo de nuestra especie, podría, como los grandes eventos anteriores de extinción, pero mucho más rápidamente, eliminar del 50 al 95 por ciento de la biodiversidad existente. Las estimaciones moderadas anticipan que la mitad de las especies de aves existentes podrían desaparecer para el año 2100. Por cualquier medida, eso significa una gran cantidad de muertes dobles. Para una exposición popular, ver *Voices for Biodiversity*, 2012. Para un informe de un galardonado escritor de ciencia, vea Kolbert, 2014. Los informes de la Convención sobre Diversidad Biológica son más cautelosos acerca de las predicciones y discuten las dificultades prácticas y teóricas para obtener datos fiables, pero no son menos aleccionadoras. Para un informe inquietante del verano de 2015, vea Ceballos et al., 2015.

32 Para un video de una conferencia a empleados de la Agencia Nacional Aeronáutica y Espacial en 1984, ver Margulis, «Gaia Hypothesis». La autopoiesis fue crucial para la teoría transformadora de Margulis de la simbiogénesis, pero creo que, si estuviera viva para abordar la cuestión, Margulis a menudo preferiría la terminología y el potencial conceptual de la sympoiesis. Sugiero que Gaia es un sistema confundido con autopoietico que es realmente sympoiético. La historia de Gaia necesita un cambio de imagen para unirse con una serie de otras capas tentaculares para hacer un rico abono que garantice algún tipo de continuidad. Gaia o Gea son mucho más viejos y más salvajes que Hesíodo (poeta griego en la época de Homero, alrededor del 750 al 650 a. C.), pero Hesíodo lo limpió en la *Teogonía*: después de Caos, «Gaia (Tierra) se levantó para ser el asiento eterno de los inmortales que poseen el Olimpo (Hesíodo 2007) y las profundidades del Tártaro bajo tierra (p. 119). Los chthónicos responden: ¡Tonterías! Gaia es una de las suyas, una amenaza tentacular en curso para los dioses del Olimpo, no su base y fundamento, con sus próximas generaciones de dioses, todos ordenados en genealogías apropiadas. Hesíodo es el viejo contador de cuentos, que ya estableció cánones en el siglo VIII a. C.

33 Aunque no puedo ayudar con esto, creo que políticas ambientales y siconaturales más racionales podrían ser más útiles.



respuesta que nosotros, es decir, aquellos que pertenecemos a esta historia, podemos ser capaces de dar al enfrentar las consecuencias de lo que hemos provocado».<sup>34</sup>

### **Antropoceno**

Entonces, ¿qué es exactamente lo que hemos provocado? Escribiendo en medio de la sequía histórica de varios años de California y de la temporada de incendios explosivos de 2015, necesito la fotografía de un incendio provocado deliberadamente en junio de 2009 por Sustainable Resource Alberta cerca del cruce del río Saskatchewan en el Icefields Parkway, para frenar la propagación de los escarabajos del pino de montaña, a manera de creación de una barrera de fuego para futuros incendios y para salvaguardar la biodiversidad. La esperanza es que este fuego actúe como un aliado para el renacimiento. La propagación devastadora del escarabajo del pino en el oeste de América del Norte es un capítulo importante del cambio climático en el Antropoceno. También lo son las sequías predichas y las temporadas de fuego extremas y extendidas. El fuego en el oeste de América del Norte tiene una complicada historia que involucra múltiples especies; el fuego es un elemento esencial para el progreso, así como un agente de muerte, el asesino de la continuidad. La semiótica material del fuego en nuestros tiempos está en juego.

---

<sup>34</sup> Isabelle Stengers, tomado de una compilación inglesa sobre Gaia, enviado por correo electrónico, junio 14, 2015.

En vista de ello, es hora de pasar directamente al tema de esa cosa, de ese espacio-tiempo-global llamado Antropoceno.<sup>35</sup> El término parece haber sido acuñado a principios de la década de 1980 por el ecólogo de la Universidad de Michigan Eugene Stoermer (1934–2012), un experto en diatomeas de agua dulce. Introdujo el término para referirse a la creciente evidencia de los efectos transformadores de las actividades humanas en la Tierra. El término tuvo una dramática aparición estelar en los discursos globalizadores en 2000, cuando el químico atmosférico holandés ganador del Premio Nobel Paul Crutzen siguió a Stoermer para proponer que las actividades humanas habían sido de tal magnitud que merecían el uso de un nuevo término geológico para una nueva época, que reemplaza al Holoceno (que data del final de la última edad de hielo), o el final del Pleistoceno, hace unos doce mil años. Los cambios antropogénicos ocasionados por la máquina de vapor de mediados del siglo XVIII y el explosivo uso del carbón en el planeta se hicieron evidentes en los aires, las aguas y las rocas (Crutzen y Stoermer 2000, Crutzen 2002, Zalasiewicz 2008).<sup>36</sup> La evidencia de que la acidificación y el calentamiento de los océanos están descomponiendo rápidamente ecosistemas de arrecife, resultando en enormes esqueletos blancos fantasmales de coral blanqueado y muerto o agonizante, es inequívoca. Volveremos a referirnos al hecho de que un sistema simbiótico —el coral, con sus acuáticas asociaciones mundiales de cnidarios y zooantelas y otras muchas criaturas— indicara una transformación semejante.

Pero, por el momento, cabe notar que el Antropoceno obtuvo cierto reconocimiento en el discurso científico en el contexto de los esfuerzos urgentes por encontrar formas de hablar, teorizar, modelar y administrar el gran fenómeno llamado globalización. El modelado del cambio climático es un poderoso ciclo de retroalimentación positiva que provoca un cambio en los sistemas de discursos políticos y ecológicos.<sup>37</sup>

---

35 Hablo de «cosa» en dos sentidos que se interpelan el uno al otro: 1. la colección de entidades reunidas en el Parlamento de las Cosas sobre el que Bruno Latour llamó nuestra atención, y 2. algo difícil de clasificar, inexplorable y probablemente maloliente. (Ver Latour 2013).

36 A veces se proponen fechas mucho más tempranas para el surgimiento del Antropoceno, pero la mayoría de los científicos y ecologistas tienden a enfatizar los efectos antropogénicos globales desde fines del siglo XVIII. Una excepcionalidad humana más profunda (la división más profunda de la naturaleza y la cultura) acompaña las propuestas de las fechas más tempranas, que coexisten con el Homo Sapiens en el planeta cazando grandes presas ahora extintas y luego inventando la agricultura y la domesticación de animales. Un caso convincente para fechar el Antropoceno a partir de las «grandes aceleraciones», en los indicadores del sistema terrestre y en los indicadores de cambio social, desde 1950 en adelante, marcado por las explosiones de bombas nucleares atmosféricas, es analizado por Steffen et al. 2015, Zalasiewicz et al. (2008) argumentan que la adopción del término Antropoceno como época geológica por parte de los organismos científicos nacionales e internacionales pertinentes activará las firmas estratigráficas. Tal vez, pero las resonancias del Antropoceno están mucho más diseminadas que eso. Una de mis investigaciones artísticas favoritas sobre los estigmas del Antropoceno es Dewey (2014), en el que compone «muestras del núcleo de la geología *ad hoc* de los estantes minoristas».

37 Para un poderoso encuentro etnográfico en la década de 1990 con el modelo de cambio climático, ver Tsing (2005, 88–112 y 101–6). Tsing pregunta: «¿Qué hace que el conocimiento global sea posible?». Responde: «Borrar colaboraciones». Pero Tsing no se detiene con esta crítica situada históricamente. En cambio, al igual que Latour y Stengers, nos lleva a la pregunta

Paul Crutzen era tanto un premio Nobel como un químico atmosférico influyente. En 2008, muchos científicos de todo el mundo habían adoptado el término aún no oficial pero cada vez más indispensable;<sup>38</sup> y un sinnúmero de proyectos de investigación, *performances*, instalaciones y conferencias en los circuitos artísticos y en las Ciencias Sociales y las Humanidades encontraron el término obligatorio en su práctica, sobre todo para hacer frente tanto a la aceleración de las extinciones en todos los taxones biológicos como al empobrecimiento de múltiples especies, incluida la humana, en toda la extensión de la Tierra. Los seres humanos que quemar fósiles parecen intentar hacer tantos fósiles nuevos como sea posible, tan rápido como sea posible. Serán leídos en los estratos de las rocas en la tierra y debajo de las aguas por los geólogos de un futuro muy cercano, si no es que ya lo son. Quizás, en lugar del bosque en llamas, el ícono del Antropoceno debería ser Burning Man.<sup>39</sup>

---

realmente importante: «¿Sería posible atender a los orígenes colaborativos de la naturaleza sin perder las ventajas de su alcance global?» (95). «¿Cómo podrían los estudiantes asumir el desafío de liberar la imaginación crítica del espectro de la conquista neoliberal, singular, universal y global? La atención a las fricciones de la articulación contingente puede ayudarnos a describir la efectividad y la fragilidad de las formas emergentes capitalistas y globalistas. En esta heterogeneidad cambiante, hay nuevas fuentes de esperanza y, por supuesto, nuevas pesadillas» (77). En su primera conferencia de modelaje climático en 1995, Tsing tuvo una epifanía: «*La escala global tiene prioridad, porque es la escala del modelo*» (103, cursivas en el original). Pero esta y otras propiedades relacionadas tienen un efecto particular: llevan a los negociadores a una mesa internacional heterogénea, tal vez no lo suficientemente heterogénea, pero lejos de estar llena de unidades y jugadores idénticos. «La incrustación de escalas más pequeñas en lo global; la ampliación de modelos para incluir todo; la construcción de modelos basada en políticas: en conjunto, estas características hacen posible que los modelos lleven a los diplomáticos a la mesa de negociaciones» (105). Eso no debe ser despreciado.

Los informes del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático son documentos esenciales e ilustraciones excelentes de las cuentas de Tsing: *Cambio Climático 2014: Mitigación del Cambio Climático* y *Cambio Climático 2014: Impactos, Adaptación y Vulnerabilidad*.

Las apuestas de Tsing en su seguimiento íntimo de las incansables especificidades etnográficas de cadenas lejanas de relaciones y relaciones íntimas son mantener en la fricción productiva y no utópica el poder de creación de escala de las cosas que los modelos de cambio climático hacen con la vida y el desorden de la muerte de los mundos y los viajes que siempre hacen que incluso nuestros mejores y más necesarios universales sean desiguales. Ella busca y describe múltiples mundos situados y múltiples tipos de traducciones para captar el globalismo. «La atención a la fricción abre la posibilidad de una explicación etnográfica de la interconexión global» (6). La apreciación de lo que ella llama «maleza» es indispensable: «Ser consciente de la necesidad de coaliciones ciudadanas con aquellos cuyos conocimientos y placeres provienen de otras fuentes es el comienzo del ambientalismo no imperialista» (170). Los anfitriones no harán una aparición en esta cuerda, pero los hongos como guías para vivir en las ruinas seguramente lo harán. (Ver Tsing 2015).

38 El Grupo de Trabajo Anthropocene, que se estableció en 2008 para informar a la Unión Internacional de Ciencias Geológicas y la Comisión Internacional de Estratigrafía sobre si nombrar una nueva época en el calendario geológico, tuvo como objetivo emitir su informe final en 2016. Ver *Newsletter of the Anthropocene Working Group*, volúmenes 4 y 5.

39 Para una galería de fotos de imágenes del Hombre ardiendo al final del festival, ver «Burning Man Festival 2012». A este evento asisten decenas de miles de personas (y un número desconocido de perros), Burning Man se lleva a cabo durante una semana al año. Es un festival de arte y anarquismo (comercial) realizado en Black Rock Desert de Nevada desde 1990 y en Baker

La escala de las ambiciones del hombre que explota fósiles —de este *ánthropos* cuyos proyectos para acelerar las extinciones merecen un nombre que describa una época geológica— es difícil de comprender. Dejando de lado todas las demás extracciones aceleradas de minerales, carne y animales, tierras nativas, etc., el ritmo del desarrollo de las tecnologías de energía renovable y las medidas políticas y técnicas de reducción de la contaminación por carbono (frente a colapsos ecosistémicos palpables y costosos en términos de propagación de desórdenes políticos) mitigarán, si no es que eliminan, la carga del exceso de carbono que recaba el planeta y quema más combustibles fósiles. O, tal vez, los problemas financieros de las industrias mundiales del carbón y el petróleo para 2015 detendrán la locura. O no. Incluso el conocimiento casual de las noticias diarias erosiona esas esperanzas, pero el problema es peor de lo que encontrará un lector cercano de los documentos de PICC y la prensa. En «The Third Carbon Age», Michael Klare, profesor de Estudios de Paz y Seguridad Mundial en Hampshire College, presenta una contundente evidencia contra la idea de que la vejez del carbón, reemplazada por la reciente era del petróleo, dará paso a la edad de las energías renovables (Klare 2013).<sup>40</sup> Detalla las grandes y crecientes inver-

Beach de San Francisco de 1986 a 1990. Los orígenes del evento se relacionan con las celebraciones del solsticio de verano en San Francisco. «El evento se describe como un experimento de comunidad, arte, autoexpresión radical y autosuficiencia radical» (Wikipedia). Las extravagancias globalizadoras del Antropoceno no son el mundo del Burning Man ligado a las drogas y al arte, pero la iconografía del inmenso «Hombre» encendido durante el festival es irresistible. Las primeras efigies ardientes en la playa de San Francisco eran de un Hombre de madera de casi tres metros de alto alto y un perro de madera más pequeño. Para 1988, el Hombre era casi el triple y no tenía perro. Reubicado en un lecho seco del lago en Nevada, el Hombre llegó a la cima en 2011. Esto es los Estados Unidos; los tamaños desproporcionados son los nombres del juego, un hábitat apropiado para el *ánthropos*.

«Anthropos» (ἄνθρωπος) es una palabra ambigua con etimologías impugnadas. Lo que *Ánthropos* nunca designa es el rico hogar de un sinnúmero de especies. El *Diccionario de Etimología* en línea dice que proviene del griego *aner* «hombre», «en oposición a una mujer, un dios o un niño». ¡Justo lo que sospechaba! O bien, «*Ánthropos* a veces se explica como un compuesto de *aner* y *ops* (genitivo de *opos*) “ojo, cara”; tan literalmente “el que tiene la cara de un hombre”. O, a veces, la forma de un hombre. Los eruditos bíblicos encuentran difícil hacer que el griego ἄνθρωπος incluya a las mujeres, y complica las traducciones de maneras fascinantes: ver <http://www.bible-investigador.com/anthropos.html> (consultado el 7 de agosto de 2015). Otras fuentes dan el significado del compuesto como «lo que está abajo, por lo tanto, terrenal, humano», o «el que mira hacia arriba», y así abajo, lamentablemente en la tierra. A diferencia de los animales, el hombre como *Ánthropos* «mira lo que ve»: <http://www.science-bbs.com/114-lang/0e74f4484bff3fe0.htm> (consultado el 7 de agosto de 2015). El *Ánthropos* no es el Confinado latouriano.

Es seguro decir que Eugene Stoermer y Paul Crutzen no estaban muy molestos por estas ambigüedades. Aun así, gracias a los cielos, al mirar hacia arriba, sus ojos humanos estaban firmemente en la marca de carbono atmosférico de la tierra. O, también, nadando en mares demasiado calientes con los tentáculos, sus ojos eran los ojos de las criaturas marinas en las simbiosis de coral enfermas y moribundas (ver Hayward 2010).

40 «Según la Agencia Internacional de Energía, una organización intergubernamental de investigación con sede en París, la inversión acumulativa a nivel mundial en la extracción y el procesamiento de nuevos combustibles fósiles totalizará un estimado de \$ 22,87 miles de millones entre 2012 y 2035, mientras que la inversión en renovables, la energía hidroeléctrica y la energía nuclear equivaldrán a solo \$ 7,32 miles de millones». ¡Nuclear, después de Fukushima! Sin mencionar

siones mundiales nacionales y corporativas en energías renovables. Claramente, hay grandes ventajas financieras y políticas este sector. Y, al mismo tiempo, todos los grandes actores planean todas las tecnologías imaginables, inimaginables y estratégicas para extraer hasta la última caloría de carbono fósil, a cualquier profundidad y formaciones de arena, en barro o roca, y con las precipitaciones de viajar a los puntos de distribución y uso, para quemar antes que cualquier otro esa caloría en la gran historia de la primera y la última palabras y armas hermosas.<sup>41</sup> En lo que él llama la «Era de petróleo y gas no convencionales», el hidro-*fracking* es la punta del iceberg (de fusión). El derretimiento de los mares polares, terrible para los osos polares y para los pueblos costeros, es muy bueno para los grandes buques de guerra, exploración, perforación y transporte a través de los pasos del norte. ¿Quién necesita un rompehielos cuando puedes contar con el derretimiento del hielo?<sup>42</sup>

---

que ninguno de estos cálculos da prioridad a una presencia humana mucho más ligera, pequeña y modesta en la Tierra, con todas sus criaturas. Incluso en sus discursos de «sostenibilidad», el Capitaloceno no puede tolerar la idea del mundo multiespecie de los Confinados. Para el cambio de las estrategias de crecimiento de Big Energy a naciones con los controles ambientales más débiles, ver Klare 2012 y 2014.

41 La contaminación de arena de alquitrán debe romper los corazones y romper las agallas de todos los terráqueos, gaianos y criaturas confinadas a la tierra. Los lagos tóxicos de aguas residuales de la extracción de aceite de arena de alquitrán en el norte de Alberta, Canadá, dan forma a una especie de nueva región de los Grandes Lagos, con más «estanques» gigantes añadidos diariamente. El área actual cubierta por estos lagos es aproximadamente 50 por ciento mayor que el área cubierta por la ciudad mundial de Vancouver. Las operaciones de arenas alquitranadas devuelven casi ninguna de las grandes cantidades de agua que utilizan para los ciclos naturales. Los pueblos ligados a la tierra que intentan establecer cosas en crecimiento en los bordes de estas aguas de colores alarmantes llenos de relaves de extracción dicen que los procesos sucesionales para restablecer ecosistemas biodiversos, si es posible, serán un asunto de décadas y siglos (ver Pembina Institute 2015 y Weber 2012). Solo Venezuela y Arabia Saudita tienen más reservas de petróleo que Alberta. Dicho todo esto, los Confinados, los Terráqueos, no ceden ni el presente ni el futuro; el cielo está bajando, pero aún no ha caído. (Pembina Institute 2015). La Primera Nación, Métis y pueblos aborígenes son jugadores cruciales en cada aspecto de esta historia inacabada. Vea el sitio web de la Tar Sands Solutions Networks. Para derretir el hielo marino en el Ártico.

42 Fotografía del Observatorio de la Nasa 2015 (de dominio público). Si las llamas son el ícono del Antropoceno, apelo al hielo perdido del desbloqueado paso del Noreste para resumir el Capitaloceno. El Soufan Group provee servicios de inteligencia para gobiernos y corporaciones. Su reporte de inteligencia interno incluye apartes como estos: «*The Guardian* estima que el Ártico contiene el 30 por ciento del gas natural no cubierto y el 15 por ciento de su petróleo». «A fines de febrero, Rusia anunció que formaría un comando militar estratégico para proteger sus intereses árticos». «Rusia, Canadá, Noruega, Dinamarca y EE.UU. reclaman aguas internacionales y la plataforma continental en el Océano Ártico». «La ruta [Paso del Noroeste] podría proporcionar a los rusos una gran influencia en el escenario internacional sobre China o cualquier otra nación. Depende del comercio marítimo entre Asia y Europa». La provincia de Alberta en Canadá ocupa el tercer lugar en el mundo después de Arabia Saudita y Venezuela por reservas probadas de crudo. Casi todo el petróleo de Alberta se encuentra en las arenas bituminosas en el norte de la provincia, donde se encuentran los grandes lagos petrotóxicos de Norteamérica (ver Alberta Energy 2015). El Capitaloceno en acción. (Ver Indigenous Environmental Network 2015). Más de veinte corporaciones operan en el área, donde habitan comunidades nativas, incluida la Primera Nación,

Un ingeniero de sistemas complejos, llamado Brad Werner, dirigió una sesión en las reuniones de la Unión Geofísica Americana en San Francisco en 2012. Su punto era bastante simple: científicamente hablando, el capitalismo global «ha hecho que el agotamiento de los recursos sea tan rápido, conveniente y libre de obstáculos que los “sistemas tierra-humanos” se vuelven peligrosamente inestables en respuesta». Por lo tanto, argumentó, lo único científico que se puede hacer es rebelarse! Los movimientos, no solo los individuos, son determinantes. Lo que se requiere es acción y pensamiento que no encajen dentro de la cultura capitalista dominante; y, dijo Werner, esta no es una cuestión de opinión, sino de dinámica geofísica. El reportero que cubrió esta sesión resumió la dirección de Werner: «Está diciendo que su investigación muestra que todo nuestro paradigma económico es una amenaza para la estabilidad ecológica» (Klein 2013). Werner no es el primero ni el último investigador y creador de asuntos de interés para discutir este punto, pero su claridad en una reunión científica es vigorizante. ¡Revuelta! El pensamiento como deber; el deber del pensamiento. Pero pensar de verdad, no como Eichmann, el Inconsciente. Por supuesto, el diablo está en los detalles: ¿cómo rebelarse? ¿Cómo importar y no solo querer importar?

### Capitaloceno

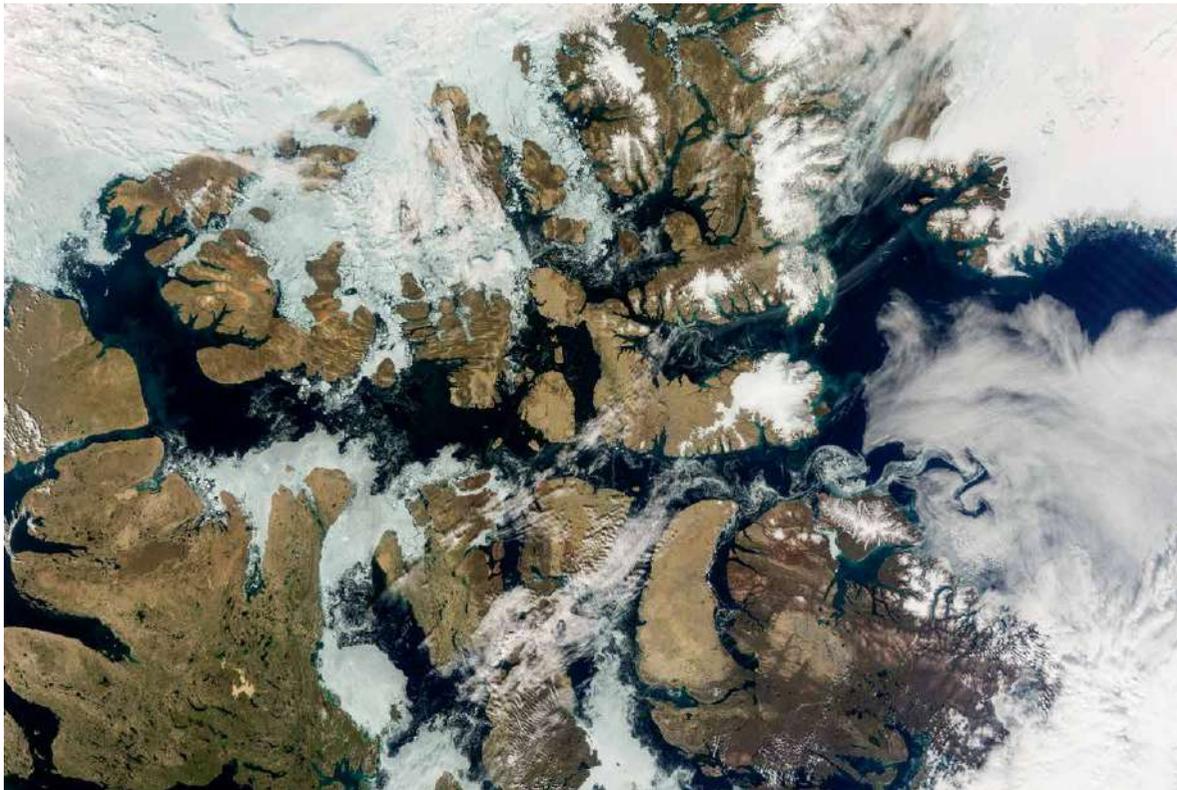
Pero al menos una cosa es clara como el agua. No importa cuánto pueda ser atrapado en el genérico universal masculino y cuánto busque; el *ánthropos* no hizo esto del fracking y no debería nombrar a esta época amante de la doble muerte. El *ánthropos* no es el Burning Man, después de todo. Pero debido a que la palabra ya está bien arraigada y parece menos controvertida para muchos jugadores importantes en comparación con el Capitaloceno, sé que recurriremos al término Antropoceno según se necesite. Lo usaré, si cabe, con moderación; qué y quién recoge el Antropoceno en su bolsa de red reacondicionada podría ser cuestión de vida o muerte para vivir en las ruinas, e incluso para una modesta recuperación del planeta.

Aun así, si solo pudiéramos tener una palabra para estos tiempos de *sf*, seguramente debe ser Capitaloceno.<sup>43</sup> El Hombre de las Especies no dio forma a las condiciones

---

los Mikisew Cree, Athabasca Chipewyan, Fort McMurray, Fort McKay, Beaver Lake Cree, Chipewyan Prairie y también los Métis.

43 Capitaloceno es una de esas palabras que, a la manera de *sympoética*, crees que has inventado hasta que indagas un poco y descubres que muchas otras personas la inventaron simultáneamente. Eso ciertamente me sucedió a mí, y después de haber superado un pequeño ataque de pánico individualista al preguntar de quién tomé el término Capitaloceno, ¿No había acuñado yo? (¡«Acuñar»!) ¿Y por qué otros eruditos casi siempre preguntan a las mujeres a qué escritores de sexo masculino les deben sus ideas? Reconocí que no solo era parte del juego de invención de cuna de un gato, sino que Jason Moore ya había escrito argumentos convincentes para pensar el término y mi interlocutor conocía el trabajo de Moore y me lo transmitía. El propio Moore escuchó por primera vez el término en 2009 en un seminario en Lund, Suecia, cuando el estudiante de posgrado Andreas Malm lo propuso. En una coyuntura histórica urgente, las palabras para pensar saltan todas a la vez de muchas calderas burbujeantes porque todos sentimos la necesidad de bolsas de tela mejores para recoger las cosas que reclaman atención. A pesar de sus problemas, el término Antropoceno fue y es adoptado porque recoge muchos asuntos, preocupaciones y dudas



para la Tercera Edad del Carbono o la Era Nuclear. La historia del Hombre de las Especies como agente del Antropoceno es una repetición casi ridícula de la gran aventura fálica, humanizadora y modernizadora, donde el hombre, hecho a la imagen de un dios desaparecido, se torna superpoderoso en su ascenso secular-sagrado, solo para terminar en detumescencia trágica, una vez más. El hombre autopoético, autodidacta, bajó una vez más, esta vez en una falla trágica del sistema, convirtiendo los ecosistemas biodiversos en desiertos desordenados de esteras viscosas y medusas punzantes. Tampoco el determinismo tecnológico produjo la Tercera Edad del Carbono. El carbón y la máquina de vapor no determinaron la historia, y además las fechas son todas incorrectas, no porque haya que remontarse a la última edad de hielo, sino porque uno debe incluir al menos el gran mercado y las reconstrucciones de las materias primas de los largos decimosexto y decimoséptimos siglos de la era actual, incluso si pensamos (erróneamente) que podemos permanecer centrados en el euro al pensar en las transformaciones «globalizadoras» que configuran el Capitaloceno.<sup>44</sup> Uno seguramente debe hablar de las redes de azúcar, metales preciosos, plantaciones, genocidios indígenas y esclavitud, con sus innovaciones laborales y

---

urgentes; y espero que ocurra lo mismo en muchas lenguas con el Capitaloceno. En particular, ver el trabajo de Jason Moore, un sociólogo marxista creativo de la Universidad de Binghamton en Nueva York. Moore es coordinador de la Red Mundial de Investigación Ecológica. (Moore 2013 y 2015).

<sup>44</sup> Para superar el eurocentrismo en la reflexión sobre las brechas y los centros del proceso de globalización de los últimos siglos, ver Flynn y Giráldez 2012. Para un análisis minucioso de

▲ Icono para el Capitaloceno: Claro del hielo marino del Pasaje del Noroeste. Imagen lograda en el 2015 para NASA Visible Earth por Jesse Allen, utilizando datos de Land Atmosphere Near Real-Time Capability (LANCE) para el Sistema de Observación de la Tierra (EOS, por sus siglas en inglés). Foto: Creative Commons.

reubicaciones y recomposiciones de criaturas y cosas que barren a los trabajadores humanos y no humanos de todo tipo. La revolución industrial infecciosa de Inglaterra importó enormemente, pero es solo un jugador en las relaciones mundiales transformadoras históricamente situadas. La reubicación de personas, plantas y animales; la nivelación de vastos bosques; y la violenta extracción de metales precedió a la máquina de vapor; pero eso no es una garantía para retorcerse las manos acerca de la perfidia del *ántrapos*, o del Hombre de las Especies, o del Cazador.

Las historias de los metabolismos, articulaciones o coproducciones vinculadas (elija su metáfora) de economías y ecologías, de historias y criaturas humanas y no humanas, deben ser implacablemente opuestas y contingentes. También deben ser implacablemente relacionales, sinópticas y consecuentes.<sup>45</sup> Son terrícolas, no cósmicas. El Capitaloceno es terrícola; no tiene que ser la última época geológica biodiversa que también incluya a nuestra especie. Todavía hay tantas buenas historias que contar, tantas bolsas de red aún por tejer, y no solo por seres humanos.

Como provocación, permítanme resumir mis objeciones al Antropoceno como herramienta, historia o época para pensar:

1. El sistema mitológico asociado con el *ántrapos* es una configuración, y las historias terminan mal. Más aun, terminan en la muerte doble; no se trata de continuidad. Es difícil contar una buena historia con un actor tan malo. Los malos actores necesitan una historia, pero no toda la historia.
2. El Hombre de las Especies no hace historia.
3. El Hombre de la Herramienta no hace historia. Esa es la historia de la Historia a la que se refieren los excepcionalistas humanos.
4. Que la historia debe ceder el paso a las geohistorias, a las historias de Gaia, a las historias symthonicas; los terrícolas viven y mueren trenzados en múltiples figuras de cuerda de múltiples especies; ellos no hacen historia.
5. El aparato social humano del Antropoceno tiende a ser excesivamente pesado y propenso a la burocracia. La revuelta necesita otras formas de acción y otras historias de consuelo, inspiración y efectividad.

---

las diferencias y fricciones entre colonialismos, imperialismos, procesos de formación de la globalización y capitalismo, ver Ho 2004.

45 Jason Moore (2013) lo resume así: «Esto significa que el capital y el poder —y un sinnúmero de otras relaciones estratégicas— no actúan sobre la naturaleza, sino que se desarrollan a través de la red de la vida. La “naturaleza” se ofrece aquí como la relación del todo. Los seres humanos viven como una especie creada específicamente para el ambiente (pero no especial) dentro de la naturaleza. Segundo, el capitalismo en 1800 no era Atenea, surgiendo, plenamente consciente y armada, de la cabeza de un Zeus carbonífero. Las civilizaciones no se forman a través de eventos espontáneos. Emergen a través de transformaciones en cascada y bifurcaciones de la actividad humana en la red de la vida... [Por ejemplo,] los extensos claros del bosque del siglo XVII en la cuenca del Vístula y la selva tropical atlántica de Brasil ocurrieron en una escala, y a una velocidad, entre cinco y diez veces mayor que cualquier otra cosa vista en la Europa medieval».

6. A pesar de su dependencia de las teorías ágiles de modelado computacional y sistemas autopoéticos, el Antropoceno se basa demasiado en lo que debería ser una teoría «no pensable» de las relaciones, es decir, el antiguo individualismo utilitario y limitado: unidades preexistentes en las relaciones de competencia que toman todo el aire en la atmósfera (excepto, aparentemente, dióxido de carbono).
7. Las ciencias del Antropoceno están demasiado contenidas dentro de las teorías de sistemas restrictivos y dentro de las teorías evolutivas llamadas de *síntesis moderna*, que, a pesar de su extraordinaria importancia, han demostrado ser incapaces de pensar apropiadamente acerca de la simbiosis, simpoética, simbiogénica, desarrollo, ecologías reticuladas y microbios. Eso constituye un sinnúmero de problemas para una teoría evolutiva idónea.
8. El Antropoceno es un término que tiene más sentido y puede ser utilizado por los intelectuales en las clases y regiones adineradas; no es un término idiomático para el clima, la Tierra, el cuidado del país, ni mucho menos en gran parte del mundo, especialmente (pero no solo) entre los pueblos indígenas.

Estoy plenamente de acuerdo con la ecologista feminista Eileen Crist cuando escribe en contra de los compromisos empresariales, tecnócratas, de mercado y de lucro, modernizadores y entusiastas del excepcionalismo humano que subyacen al discurso del Antropoceno. Este discurso no es simplemente incorrecto y erróneo en sí mismo; también mina nuestra capacidad de imaginar y cuidar otros mundos, tanto los que existen precariamente ahora (incluidas las selvas, por toda la historia contaminada de ese término en el colonialismo racista de los colonos), como aquellos que necesitamos crear en alianza con otras criaturas para mantener abierta la posibilidad de recuperar pasados, presentes y futuros. «La persistencia cada vez más profunda de la escasez y el sufrimiento son artefactos del excepcionalismo humano en todos los niveles». En cambio, una humanidad con mayor integridad terrenal «reivindica la necesidad de retroceder y menguar, de dar la bienvenida a las limitaciones de nuestros números, economías y hábitats en aras de una libertad y calidad de vida más incluyentes» (Crist 2013).<sup>46</sup>

Si los humanos viven en la Historia y los Confinados emprenden su tarea en el Antropoceno, demasiados poshumanos (y poshumanistas, otra suma) parecieran haber emigrado al Antropoceno para mi gusto. Tal vez mi gente humana y no humana son los temibles chthonic que reptan dentro de los tejidos de la Terrápolis.

Nótese que, en la medida en que el Capitaloceno es narrado en el lenguaje del marxismo fundamentalista, con todos sus símbolos de Modernidad, Progreso e Historia, el término queda sujeto a las mismas o más feroces críticas. Las historias del Antropoceno

---

46 Crist hace una crítica sorprendente de las trampas del discurso del Antropoceno, al tiempo que propone formas más amplias para encarar nuestros problemas. Para una serie de artículos comprometidos y críticos de la categoría Antropoceno, ver videos de la conferencia «Anthropocene Feminism». Para una rica investigación multidisciplinar, coordinada por Anna Tsing y Nils Ole Bubandt, que reúne antropólogos, biólogos y artistas bajo el signo del Antropoceno, ver Aura, Aarhus University Research on the Anthropocene.

y el Capitaloceno se equilibran constantemente, al punto de convertirse en categorías demasiado generales. Marx lo hizo mejor que eso, al igual que Darwin. Podemos heredar su valentía y capacidad para contar historias suficientemente grandes sin determinismo, teleologías ni planes.<sup>47</sup>

Los mundos históricamente situados se burlan tanto de la división binaria de la naturaleza y la sociedad como de nuestra devoción al progreso y su gemela malvada, la modernización. El Capitaloceno fue hecho en forma relativa, y no por un *ántrapos* divino-secular, una ley de la historia, una máquina o un demonio llamado Modernidad. El Capitaloceno debe estar relativamente inacabado para abrir brechas habitables en los patrones de material-semiótico de la *sf*, algo de lo que Ursula K.

Le Guin podría enorgullecerse. Sorprendidos por nuestros miles de millones de habitantes de la Tierra, incluyendo nuestros cotidianos asentimientos a las prácticas recogidas bajo el nombre de capitalismo, Philippe Pignarre e Isabelle Stengers señalan que las denuncias han sido singularmente ineficaces, o el capitalismo habría desaparecido hace tiempo de la Tierra. Un oscuro y devoto compromiso con el atractivo del progreso (y su polo opuesto) nos condena a interminables jornadas infernales, como si no tuviéramos otras formas de reverdecer, re-imaginar, revivir y reconectarnos entre nosotros, en el bienestar multiespecie. Esta explicación no nos excusa de mejorar la práctica de muchas cosas importantes; todo lo contrario. Pignarre y Stengers fundan colectivos capaces de inventar nuevas prácticas de imaginación, resistencia, rebelión, reparación y luto, y de vivir y morir bien. Nos recuerdan que el desorden establecido no es necesario; otro mundo no solo se necesita urgentemente, sino que es posible, pero no si estamos hechizados por la desesperación, el cinismo o el optimismo y el discurso de incredulidad/creencia del progreso (Pignarre y Stengers 2005).<sup>48</sup> Muchos marxistas, críticos y teóricos culturales, estarían de acuerdo, en el mejor de los casos.<sup>49</sup> También lo estarían los tentaculados.<sup>50</sup>

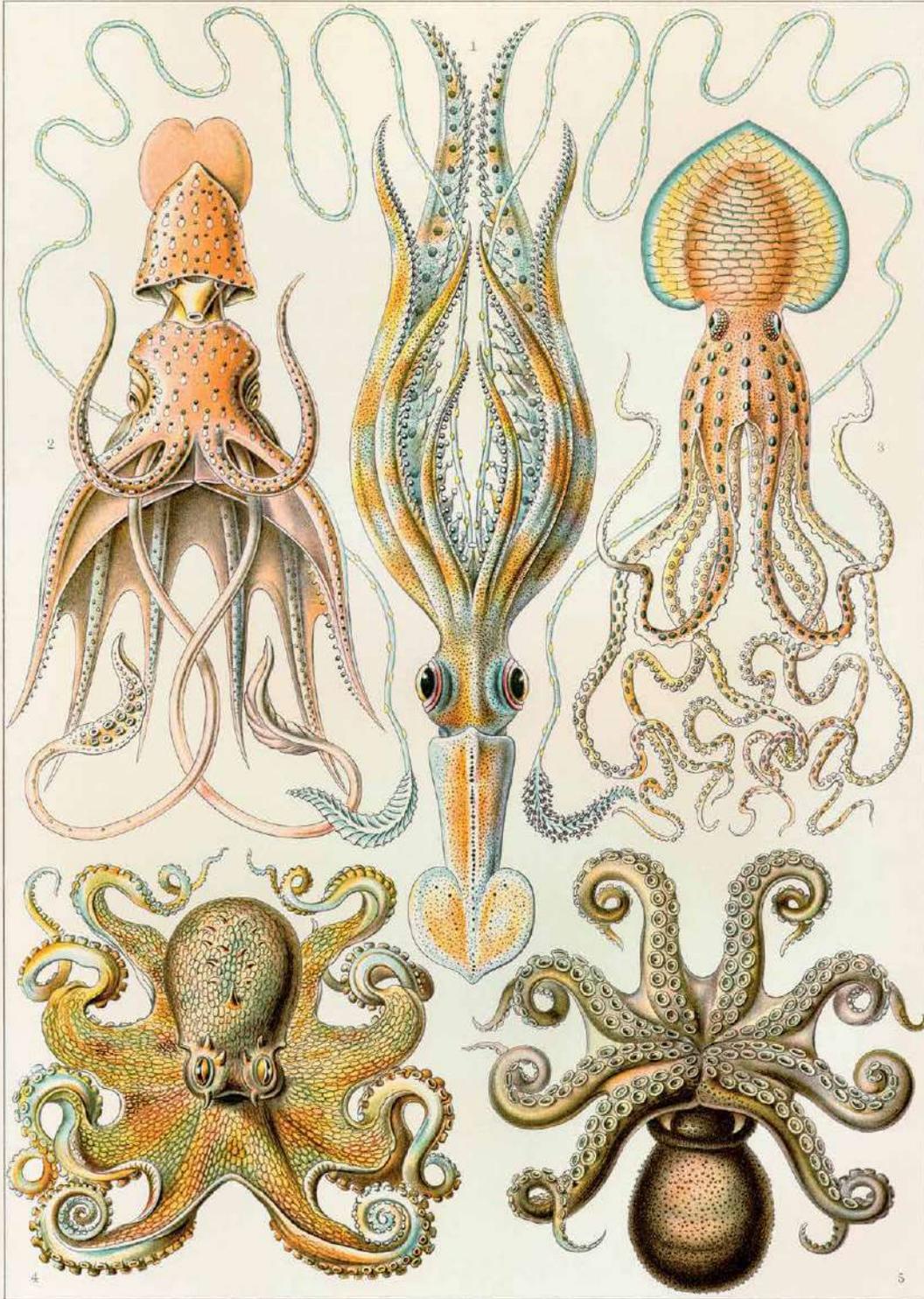
---

47 Le debo la insistencia sobre los «relatos suficientemente grandes» a Clifford, *Returns*: «Creo que estos relatos pueden ser útiles hasta cierto punto, pero no en todos los casos. Tampoco cuentan con garantías de virtud política» (201). Rechazando un macrorelato o teoría, Clifford reflexiona en favor de un realismo que «opere con finales abiertos» (dado que su tiempo histórico es ontológicamente inacabado), «relatos suficientemente grandes», «puntos de contacto, disputas y diálogos». (85-85).

48 Latour y Stengers son aliados en su estricto rechazo a los discursos de denuncia. Ambos me han señalado y ayudado a entender este punto pacientemente. Amo una buena denuncia. Es un hábito difícil de abandonar.

49 Es posible leer la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer como un aliado en la crítica del progreso y la modernización, incluso si su resuelto secularismo se entromete en su camino. Es muy difícil para un secularista escuchar a los calamares, las bacterias y las ancianas enojadas de Terra/Gaia. Los aliados marxistas occidentales más probables, además de Marx, para nutrir el chthulucene en el vientre del Capitaloceno son Antonio Gramsci (1971) y Stuart Hall. Los ensayos inmensamente influyentes de Hall se extienden desde la década de 1960 hasta la década de 1990 (ver, por ejemplo, Morley y Chen 1996).

50 Ver Gilson (2001) para una fascinante historia de los cefalópodos como representación del gran capital en los Estados Unidos (por ejemplo, el pulpo John D. Rockefeller / Standard Oil de comienzos del siglo XX estrangulaba a los trabajadores, agricultores y ciudadanos con sus muchos



Gamochonia. — Trichterkraken.

Icono para el Chthuluceno: Potnia Theron con cara de Gorgona, alrededor de 600 a.C. Plato de cerámica de terracota que muestra a una diosa alada con la cabeza de una gorgona con una falda partida y sosteniendo un pájaro en cada mano, 2,5 x 32 cm. Foto: Cortesía British Museum.



### Chthuluceno

Volviendo a los enfoques de sistemas generativos complejos de Lovelock y Margulis, Gaia representa el Antropoceno para muchos pensadores occidentales contemporáneos. Pero una Gaia que se despliega está mejor situada en el Chthuloceno, una temporalidad constante que resiste la figuración y la datación y exige incontables nombres. Proveniente del Caos,<sup>51</sup> Gaia fue y es una poderosa fuerza intrusiva, en el bolsillo de nadie, sin esperanza de salvación, capaz de generar el mejor sistema de sistemas autopoéticos complejos de finales del siglo XX que orienta el reconocimiento

---

tentáculos). La resignificación de pulpos y calamares como aliados chthónicos es una excelente noticia. Pueden arrojar tinta oscura a los aparatos de visualización de los tecnodioses del cielo.

51 La Teogonía de Hesíodo en un lenguaje dolorosamente bello habla de Gaia/Tierra que surge del Caos para ser la sede de los inmortales olímpicos y del Tártaro. Ella/Él es muy viejo y polimórfico y excede las narraciones griegas, pero sigue siendo controvertido y especulativo. ¡Gaia no está restringida al trabajo de sostener a los dioses del Olimpo! La importante y heterodoxa erudita-arqueóloga Marija Gimbutas afirma que Gaia, como Madre Tierra, es una forma posterior de una Gran Madre pre-indoeuropea, neolítica. En 2004, la cineasta Donna Reed y la autora y activista neopagana Starhawk lanzaron una película documental colaborativa sobre la vida y el trabajo de Gimbutas, *Signs out of Time* (ver Belili Productions 2004 y Gimbutas 1999).

de la devastación causada por el progreso antropogénico de los últimos siglos, un contraataque necesario para las figuras e historias euclidianas del hombre.<sup>52</sup> Los antropólogos y filósofos brasileños Eduardo Viveiros de Castro y Deborah Danowski exorcizaron nociones persistentes de que Gaia está confinada a los antiguos griegos y a las euroculturas subsiguientes en su replanteamiento de las urgencias de nuestros tiempos en la conferencia post-eurocéntrica «Los mil nombres de Gaia» (2014).

Nombres, no caras, no *morfos* de lo mismo, algo más, mil veces más, todavía hablan de un mundo fecundo y destructivo conectado. Necesitamos otra figura, mil nombres de otra cosa, para salir del Antropoceno a otra historia más amplia. Mordida en un bosque de secuoyas de California por la araña *Pimosa chthulhu*, quiero proponer a Medusa y los incontables antecedentes inconclusos de sus orígenes, cómplices y descendientes. Tal vez Medusa, la única Gorgona mortal, puede llevarnos a los holobiotomas de Terrápolis y aumentar nuestras posibilidades de arrojar a barcos de los héroes del siglo XXI en un arrecife de coral vivo en lugar de permitirles chupar la última gota de carne fósil de la roca muerta.

La figura de terracota de Potnia Theron, la Dama de las Bestias, representa a una diosa alada vestida con una falda dividida y sosteniendo un ave en cada mano.<sup>53</sup> Ella es un vívido recordatorio de la amplitud, del ancho, del alcance temporal del pasado y el futuro de las potencias chthónicas en los mundos mediterráneos y de Oriente Próximo y más allá.<sup>54</sup> Potnia Theron bebe de las culturas minoica y micénica y exhuma las historias griegas sobre las Gorgonas (especialmente la única Gorgona mortal, Medusa) y

---

52 Para entender qué está en juego es una narrativa no-euclídeana, ver Le Guin 1985 y 1989.

53 La abeja era uno de los emblemas de Potnia Theron, y también se llama Potnia Melissa, maestra de las abejas. Los wicanos modernos recuerdan a estos seres chthónicos en rituales y poesía. Si el fuego representaba el Antropoceno y el hielo marcaba el Capitaloceno, me gusta la idea de usar una cerámica de arcilla roja para el Chthuluceno, un tiempo de fuego, agua y tierra, sintonizado al tacto de sus criaturas, incluida su gente. Con su doctorado sobre la diosa ribereña Ratu Kídul y sus danzas en Bali, Raissa DeSmet (Trumbull) me introdujo en la red de tentáculos chthónicos que emergen de los nagas hindúes y se mueven a través de las aguas del sudeste asiático. (DeSmet 2013)

54 Los vínculos entre Potnia Theron y Gorgona/Medusa continuaron en la arquitectura del templo y el adorno de la construcción mucho después del 600 a. C., lo que demuestra la tenaz influencia de los poderes chthónicos en la práctica, la imaginación y el ritual, por ejemplo, del quinto al tercer siglo a. C. en la península itálica. La figura de la Gorgona, llena de terror, mira hacia afuera, defendiéndose de los peligros exteriores, y Potnia Theron, no menos asombrada, mira hacia adentro, nutriendo las redes de la vida (ver Busby 2007). La María cristiana, la Virgen Madre de Dios, que estalló en los mundos del Cercano Oriente y el Mediterráneo, adquirió atributos de estos y otros poderes en sus viajes alrededor del mundo. Por desgracia, la iconografía de María la muestra rodeada de estrellas y aplastando la cabeza de la serpiente (por ejemplo, en la Medalla Milagrosa que data de una aparición de la Virgen de principios del siglo XIX), más que aliándose con los poderes de la Tierra. La «dama rodeada de estrellas» es una figura apocalíptica bíblica cristiana para el final de los tiempos. Esa es una mala idea. Durante mi niñez, usé una cadena de oro con la Medalla Milagrosa. Finalmente, por fortuna, fueron sus infecciones cuánticas residuales las que se afianzaron en mí, alejándome tanto de lo secular como de lo sagrado, y hacia el humus y el abono.

Artemisa. Una especie de Ur-Medusa de largo recorrido, la Dama de las Bestias es un potente vínculo entre Creta e India. La figura alada también se llama Potnia Melissa, Maestra de las Abejas, cubierta con todos sus regalos de miel y zumbidos. Nótese los sentidos acústicos, táctiles y gustativos provocados por la Maestra y su carne más que humana. Las serpientes y las abejas se asemejan más a los tentáculos punzantes que a ojos binoculares, aunque estos bichos también ven, en colonias compuestas de insectos y en una suerte de óptica de muchos brazos.

En muchas encarnaciones alrededor del mundo, las diosas de las abejas aladas son muy antiguas, y muy necesarias en nuestra época.<sup>55</sup> Las cerraduras de serpiente de Potnia Theron/Melissa y la cara de Gorgona las atan a un parentesco diverso de fuerzas terrenales chthónicas que viajan ricamente en el espacio y el tiempo. La palabra griega *gorgon* se traduce como *espantosa*, pero tal vez se trate de una escucha patriarcal de historias mucho más atroces y representaciones de la fecundidad, la destrucción y la tenaz finitud en curso. Potnia Theron/Melissa/Medusa le da a la facialidad un profundo cambio de imagen, y eso es un golpe para las figuraciones humanistas modernas (incluida la tecnohumanista) del *ánthropos* con miras al futuro. Recordemos que el griego *chthonios* significa «de, en, o debajo de la tierra y de los mares»: un rico embrollo terrestre para la *sf*, feminismo especulativo y fabulación especulativa. Los chthónicos no son precisamente los dioses del cielo, no son una base para los dioses del Olimpo, no son amigos del Antropoceno o el Capitaloceno, y definitivamente no están acabados. El Confinado puede tener corazón y actuar.

Las Gorgonas son poderosas entidades chthónicas aladas sin una genealogía clara; su alcance es lateral y tentacular; no tienen una línea establecida y ningún género confiable, aunque cuentan como seres femeninos. En versiones antiguas, las Gorgonas se codean con las Erinias (Furias), potencias subterráneas que cobran venganza en nombre del orden natural. En los dominios alados, las Arpías con cuerpo de ave llevan a cabo estas funciones vitales (*Erinias I*). Ahora, miremos de nuevo a los pájaros de Potnia Theron y preguntemos qué hacen exactamente. ¿Son las Arpías sus primos? Alrededor del año 700 a. C. Hesíodo imaginó a las Gorgonas como demonios del mar y les dio deidades del mar como padres. Leí la *Teogonía* de Hesíodo como trabajo para estabilizar a una familia *queer* muy turbulenta. Las Gorgonas erupcionan más que emerger; son intrusivas en un sentido similar a lo que Stengers entiende por Gaia.

---

55 La palabra hebrea *Deborah* significa «abeja» y Deborah fue la única mujer juez mencionada en la Biblia. Era una guerrera y consejera en el Israel premonárquico. La «Canción de Débora» puede datar del siglo XII a. C. Deborah era una heroína militar y aliada de Jael, una de las 4J en la novela de ciencia ficción feminista de Joanna Russ (1975). En abril de 2014, el reverendo Billy Talen y la Iglesia de Stop Shopping exorcizaron al *robobee* (abeja robot) de los Micro Robotics Laboratories de Harvard. El *robobee* es una abeja teledirigida de alta tecnología que está destinada a reemplazar abejas polinizadoras biológicas con exceso de trabajo y envenenadas a medida que se enferman. ¡Abejaleluya!, ¡Viejas historias en vivo! (ver Talen 2014 y Finnegan 2014). O, como dijo Brad Werner en las Reuniones de la Unión Geofísica Americana, «¡Revuelta! ¿Escuchamos el zumbido todavía? Es hora de picar. Es hora de un enjambre chthónico. Es hora de cuidar a las abejas».

Las Gorgonas convirtieron en piedra a los hombres que miraban a sus caras venenosas e incrustadas de serpientes. Me pregunto qué habría pasado si esos hombres hubieran sabido saludar cortésmente a los temibles chthónicos. Me pregunto si todavía se pueden aprender esos modales, si hay tiempo para aprender ahora, o si la estratigrafía de las rocas solo registrará las intenciones y el final de un *ánthropos* pedregoso.<sup>56</sup> Debido a que las deidades del Olimpo la identificaron como un enemigo particularmente peligroso para la sucesión y autoridad de los dioses del cielo, Medusa es especialmente interesante para mis esfuerzos por proponer el Chthuluceno como una de las historias lo suficientemente amplias como para contener el problema de nuestra época en curso. Resignifico y tergiverso las historias, pero no más que los griegos mismos. El héroe Perseo fue enviado a matar a Medusa; y con la ayuda de Atenea, hija predilecta de Zeus, le cortó la cabeza a la Gorgona y se la dio a su cómplice, diosa virgen de la sabiduría y la guerra. Poniendo la cabeza cortada de Medusa de cara sobre su escudo, Aegis, Atena, como de costumbre, traicionó a los Confinados; no cabía esperar nada mejor de una mente infantil huérfana. Del cuerpo muerto de Medusa, sin embargo, vino el caballo alado Pegaso. Las feministas tienen una amistad especial con los caballos. ¿Quién dice que estas historias todavía no nos conmueven materialmente?<sup>57</sup> Y de la sangre que goteaba de la cabeza cortada de Medusa vinieron los corales rocosos de los mares occidentales, recordados hoy en los nombres taxonómicos de los gorgonianos, los abanicos y los látigos de mar, compuestos en simbiosis de cnidarios, animales tentaculares y seres fotostéticos y alogénicos llamados zoo anthellaes.<sup>58</sup>

---

56 Martha Kenney me señaló que la historia de los Ood, en la larga serie de ciencia ficción británica *Doctor Who*, muestra cómo los caracoleos se convirtieron en seres letales para la humanidad solo después de ser mutilados, cortados de sus símbolos y esclavizados. Los humanoides empáticos Ood tienen tentáculos sinuosos sobre la parte inferior de sus caras alienígenas multifoldeadas; y en sus cuerpos llevan sus cerebelos en las manos, comunicándose entre sí telepáticamente a través de estos órganos exteriores, vulnerables y vivos. Los humanos (definitivamente no los Confinados) cortaron los cerebros posteriores y los reemplazaron con una esfera de comunicación-traductor tecnológico, de modo que los Ood aislados solo podían comunicarse a través de sus esclavizadores, quienes los forzaron a entrar en hostilidades. Me resisto a pensar que los tecno-comunicadores de Ood son una versión futura del iPhone, pero es tentador ver las caras de los humanos del siglo XXI en las calles, o incluso en la mesa, aparentemente conectados solo a sus dispositivos. Estoy a salvo de esta fantasía poco halagüeña por el hecho de que en el episodio «Planeta del Ood» los tentáculos fueron liberados por las acciones de Ood Sigma y restaurados a sus seres no singulares. *Doctor Who* es un ciclo de historias mucho mejor que *Star Trek*. Para la importancia de volver a trabajar las fábulas en las ciencias y otras prácticas de conocimiento, ver Kenney 2013. Aquí se exploran diferentes géneros de fábula, que sitúan lo que ella llama «hechos salvajes» inestables en relación con la fuerza de exigencias de conocimiento. Investiga estrategias para navegar en terreno incierto, donde las tensiones productivas entre hechos y ficción en las prácticas reales son necesarias

57 Las crónicas de Suzy McKee (la primera publicada en 1974) son magníficos insumos para pensar en la relación entre caballos y feminismo. El sexo es tan excitante como incorrecto, y el contenido político es provocador.

58 Eva Hayward fue la primera persona en llamar mi atención sobre la aparición de Pegaso del cuerpo de Medusa y del coral a partir de gotas de su sangre. Hayward escribe: «Si el coral nos enseña acerca de la naturaleza recíproca de la vida, entonces, ¿cómo nos relacionamos con

# OCTOPI WALL STREET



**Invertebrates are 97% of animal diversity!**

*Brought to you by Oregon Institute of Marine Biology, University of Oregon*

Con los corales, nos alejamos definitivamente de las embriagadoras representaciones faciales. Ni siquiera Potnia Theron, Potnia Melissa y Medusa pueden desarrollar por sí mismas las tentacularidades necesarias. En las tareas de pensar, figurar y contar historias, la araña de mis primeras páginas, *Pimoa chthulhu*, se alía con las criaturas invertebradas de los mares. Los corales se alinean con pulpos, calamares y sepias. Los pulpos se llaman arañas de los mares, no solo por su tentacularidad, sino también por sus hábitos depredadores. Los chthónicos tentaculados tienen que comer; están en la mesa, *cum panis*, especies compañeras de las criaturas de la Tierra. Son buenas figuras para atrapar, atraer las preciosas, finitas y peligrosas precariedades del Chthuluceno. Este Chthuluceno no es sagrado ni secular; este mundo terrenal es completamente terrícola, confuso y mortal, y está en juego ahora.

---

los entornos, muchos de los cuales se hicieron inhabitables, que ahora nos enferman?... Tal vez la Tierra seguirá a Venus y se volverá inhabitable debido a un efecto invernadero devastador. O tal vez, reconstruiremos los arrecifes o construiremos casas alternas para los refugiados de los océanos. Sean cuales sean las condiciones de nuestro futuro, seguimos siendo socios obligados de los océanos» (2012).

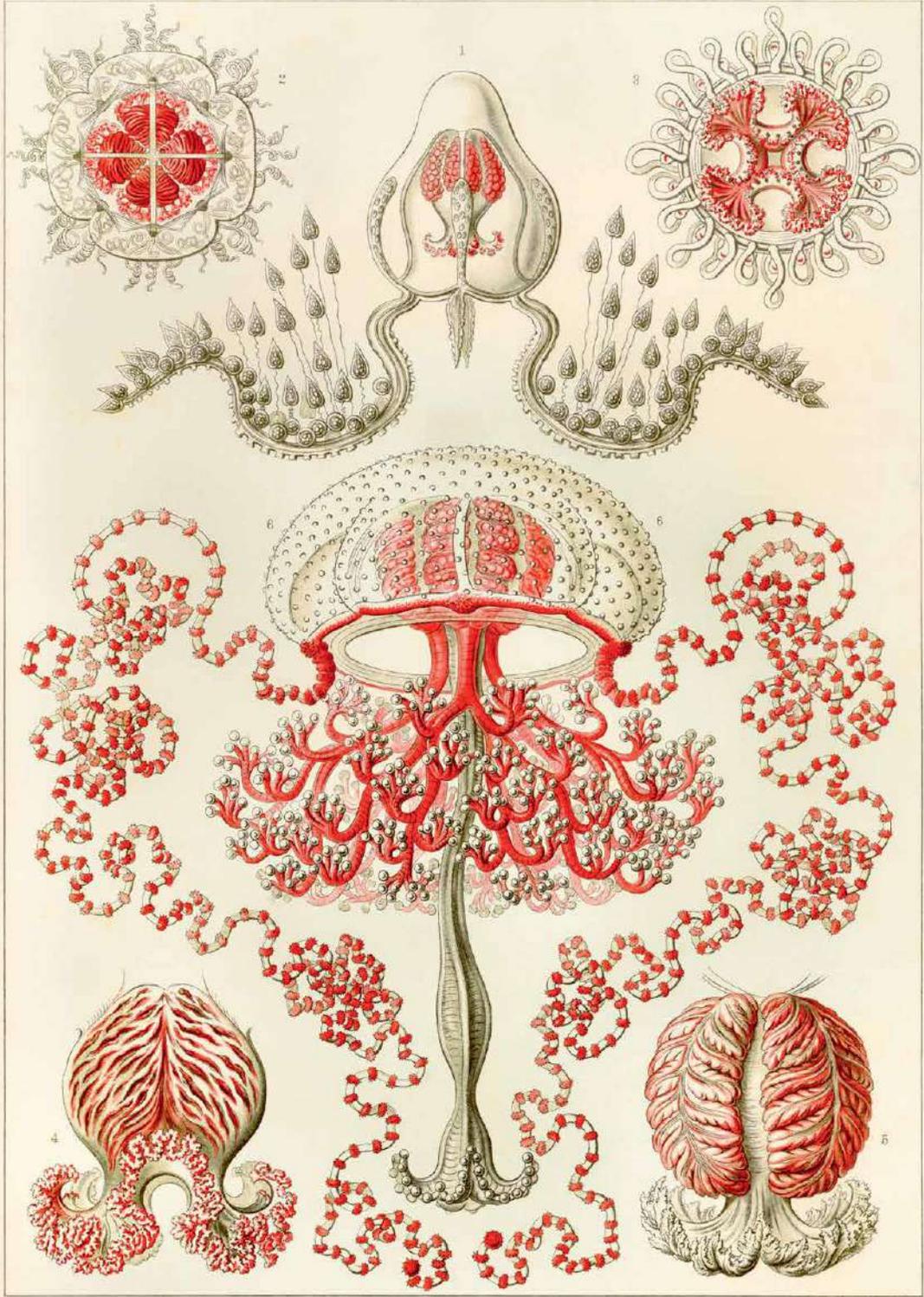
Predadores móviles, de muchos brazos, que palpitan en los arrecifes de coral, los pulpos se llaman arañas del mar. Y así *Pimoida chthulhu* y *Octopus cyanea* se encuentran en las tramas del Chthuluceno.<sup>59</sup>

Todas estas historias son un señuelo para proponer el Chthuluceno como una tercera historia necesaria, una tercera bolsa de historias para recopilar lo que es crucial para continuar, para enfrentar los problemas (Haraway y Kenney 2015). Los ctónicos no se limitan a un pasado desaparecido. Ahora son un enjambre zumbante, picante que succiona, y los seres humanos no están en una pila de abono separada. Somos humus, no homo, no *ántrapos*; somos abono, no poshumanos. Como sufijo, la palabra *kainos*, «-ceno», indica nuevas épocas, recientes, de la gruesa capa del presente. Para renovar los poderes biodiversos de la Tierra se encuentra el trabajo y la puesta en escena del Chthuluceno. Específicamente, a diferencia del Antropoceno o el Capitaloceno, el Chthuluceno está compuesto por historias y prácticas de multiespecies en curso de estar en tiempos que permanecen en juego, en tiempos precarios, en los que el mundo no está acabado y el cielo no se ha desmoronado, todavía. Estamos en juego el uno para el otro. A diferencia de los dramas dominantes del discurso del Antropoceno y del Capitaloceno, los seres humanos no son los únicos actores importantes en el Chthuluceno; todos los demás seres pueden simplemente reaccionar. El orden se vuelve a unir: los seres humanos están y son con y de la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal.

Sin embargo, las acciones de los seres humanos reales y situados importan. Importa con qué modos de vida y de muerte optamos por nosotros y no por otros. No tiene importancia solo para los seres humanos, sino también para las muchas criaturas de todos los taxones a los que hemos sometido a exterminios, genocidios y arrebatado toda expectativa de futuro. Nos guste o no, estamos en el juego de las figuras de cuerdas del cuidado y con mundos precarios que el hombre que quema fósiles hace terriblemente más precarios haciendo nuevos fósiles lo más rápidamente posible en orgías del Antropoceno y el Capitaloceno. Diversos jugadores humanos y no humanos

---

59 En este punto me inspiro en la exposición del Acuario de la Bahía de Monterey 2014-15 «Tentáculos: Las asombrosas vidas de los pulpos, los calamares y las sepias». Ver a Detienne y Vernant (1978), con agradecimiento a Chris Connery por esta referencia en la que la sepia, los pulpos y el calamar desempeñan un papel importante. La polimorfía, la capacidad de hacer una red o malla de enlaces, y la astucia de la inteligencia son los rasgos que los escritores griegos se enfocaron. «Los pulpos son puros *áporai* y la impenetrable noche sin camino que segregan es la imagen más perfecta de su *metis*» (38). El Capítulo 5, «The Orphic Metis and the Cuttle-Fish of Thetis», es el más interesante para los temas propios del chthuluceno de bucle continuo, del devenir-con y polimorfismo. «La flexibilidad de los moluscos, que aparecen como una masa de tentáculos (*polúplokoi*), hace de sus cuerpos una red entrelazada, un nudo vivo de enlaces animados móviles» (159). Para los griegos de Detienne y Vernant, las jibias polimorfas y flexibles se encuentran cerca de las deidades multisexuales primordiales del mar: ambiguas, móviles y siempre cambiantes, sinuosas y ondulantes, que se ciernen sobre el futuro, palpitando con ondas de color intenso, críptico, secretando nubes de oscuridad, expertas en huir de las dificultades, y con tentáculos donde los hombres tendrían barba.



Anthomedusae. — Blumenquallen.

Ernst Haeckel, *Anthomedusae, Kunstformen der Natur*, 1904. Foto: Creative Commons, [www.Biolib.de](http://www.Biolib.de).

son necesarios en cada fibra de los tejidos de la historia de Chthuluceno. Los principales actores no están restringidos a los jugadores demasiado grandes en las historias demasiado grandes del capitalismo y el *ánthropos*, que invitan a extraños pánicos apocalípticos e incluso más extrañas denuncias desapegadas en lugar de prácticas atentas de pensamiento, amor, ira y cuidado.

Tanto el Antropoceno como el Capitaloceno se prestan demasiado fácilmente al cinismo, el derrotismo y las predicciones complacientes y autocumplidas, como el discurso del «juego terminado, demasiado tarde» que escucho a mi alrededor estos días, tanto en los expertos como en los discursos populares en los que las soluciones de la geoingeniería tecnocrática parecen coincidir con cualquier imaginación común. Al encontrarse con el mero mundo de los arrecifes de coral no-humanos, con sus requisitos para vivir y morir de sus innumerables criaturas, también es necesario saber que al menos doscientos cincuenta millones de seres humanos dependen directamente de la integridad continua de estos holobiotomas para su propio vivir y morir. Diversos corales y personas y pueblos diversos están en juego entre sí. El florecimiento se cultivará como una capacidad de respuesta sin la arrogancia de los dioses del cielo y sus secuaces, o bien la tierra biodiversa se convertirá en algo muy viscoso, como cualquier sistema adaptativo sobrecargado en el extremo de su capacidad para absorber ofensa tras ofensa.

Los corales ayudaron a los Confinados a ser conscientes del Antropoceno en primer lugar. Desde el principio, los usos del término Antropoceno enfatizaron el calentamiento inducido por el hombre y la acidificación de los océanos a partir de las emisiones de CO<sub>2</sub> generadas por combustibles fósiles. El calentamiento y la acidificación son factores estresantes conocidos que enferman y blanquean los arrecifes de coral, matando a las zooxantelas fotosintetizadoras y, en última instancia, a sus simbioses cnidarios y todas las otras criaturas pertenecientes a una miríada de taxones cuyo mundo depende de sistemas de arrecifes intactos. Los corales de los mares y los líquenes de la tierra también nos hicieron conscientes de del Capitaloceno, en el que la minería en alta mar, la perforación en los océanos, la fractura hidráulica y la construcción de la tubería a través de paisajes del norte cubiertos de líquenes delicados son fundamentales para acelerar la destrucción del mundo.

Pero los simbioses de coral y líquen también nos traen a los tejidos narrativos del Chthuluceno, donde permanece abierta la posibilidad —apenas abierta— de jugar un juego de *sf* mucho mejor planteado en colaboración con todas las criaturas. Todos somos líquenes; de manera que las Furias puedan arrancarnos de las rocas, quienes aún emergen para vengar los crímenes contra la Tierra. Alternativamente, podemos unirnos en las transformaciones metabólicas entre las rocas y las criaturas para vivir y morir bien. «¿Te das cuenta?», diría el fitolingüista al crítico estético, «¿de que [alguna vez] ni siquiera podían leer Berenjena?». Y sonreirán ante nuestra ignorancia, mientras recogen sus mochilas y caminan para leer las letras recién en la cara norte del Pico Pike's» (Le Guin 1988, 175).

Asistir a estos asuntos en curso me devuelve a la pregunta con la que comencé este capítulo. ¿Qué sucede cuando el excepcionalismo humano y el individualismo de la economía política clásica se vuelven impensables en las mejores ciencias? Literalmente impensables: ajenas a cualquier ejercicio de pensamiento. ¿Por qué el nombre de época del *ánthropos* se impuso justo en el momento en que las comprensiones y las prácticas de conocimiento sobre y dentro de la simbiogénesis están salvaje y maravillosamente disponibles en todas las humusidades, incluyendo las artes no colonizadoras, las ciencias y la política? ¿Qué pasaría si los actos tristes del Antropoceno y los actos mundanos del Capitaloceno son los últimos suspiros de los dioses del cielo, no garantías del futuro acabado, la partida perdida? Importa qué pensamientos piensan los pensamientos. ¡Debemos pensar!

El Chthuluceno inacabado debe recoger la basura del Antropoceno, el exterminio del Capitaloceno y astillarse y triturarse como un jardinero loco, levantar una pila de abono mucho más volátil para posibles pasados, presentes y futuros.

### Referencias

- «Burning Man Festival 2012: A Celebration of Art, Music, and Fire». 2012. *New York Daily News*, septiembre 3. Disponible en: <http://www.nydailynews.com/news/burning-man-festival-2012-celebration-art-music-fire-gallery-1.1150830>
- «Erinyes 1». *Theoi Greek Mythology*. Disponible en: <http://www.theoi.com/Khthonios/Erinyes.html>
- «The Thousand Names of Gaia/Os Mil Nomes de Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth». 2014. Conferencia en Río de Janeiro, septiembre 15–19. Disponible en: <https://thethousandnamesofgaia.wordpress.com/>
- Alberta Energy. «Facts and Statistics». Disponible en: <http://www.energy.alberta.ca/oilsands/791.asp>
- Anidjar, Gil. 2014. *Blood: A Critique of Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Anthropocene Working Group. *Newsletter of the Anthropocene Working Group* 4 (June 2013): 1–17; 5 (september 2014): 1–19.
- Arendt, Hannah. 1964. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway*. Durham: Duke University Press.
- Barash, David P. 2007. *Natural Selections: Selfish Altruists, Honest Liars and Other Realities of Evolution*. New York: Bellevue Literary Press.
- Lovecraft, H. P. 2011. *Los mitos de Cthulhu*. Biblioteca de Fantasía y Terror. Madrid: Alianza Editorial.
- Busby, Kimberly Sue. 2007. «The Temple Terracottas of Etruscan Orvieto: A Vision of the Underworld in the Art and Cult of Ancient Volsinii», tesis de doctorado. University of Illinois.
- Ceballos, Geraldo, et al. 2015. «Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction». In *Science Advances* 1, n.º 5 (June 19).
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clifford, James. 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Crist, Eileen. 2015. «Choosing a Planet of Life». In *Overpopulation, Overdevelopment, Overshoot*. Tom Butler (ed.) San Francisco: Foundation for Deep Ecology and Goff Books.
- Crist, Eileen. 2013. «On the Poverty of Our Nomenclature». In *Environmental Humanities 3*: 129–47.
- Crutzen, Paul y Eugene Stoermer. 2000. «The “Anthropocene”». In *Global Change Newsletter*, International Geosphere–Biosphere Program Newsletter, n.º 41 (May): 17–18.
- Crutzen, Paul. 2002. «Geology of Mankind». In *Nature* 415: 23.
- Dempster, M. Beth. 1998. «A Self–Organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability», tesis de maestría Environmental Studies. Ontario: Universidad de Waterloo.
- DeSmet, Raissa Trumbull. 2013. «A Liquid World: Figuring Coloniality in the Indies», tesis de doctorado, History of Consciousness Department. Santa Cruz: University of California.
- Detienne, Marcel y Jean–Pierre Vernant. 1978. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Traducido del francés por Janet Lloyd. Brighton: Harvester Press.
- Dewey, Ryan. 2014. «Virtual Places: Core Logging the Anthropocene in Real–Time», november 13. Available at: <http://www.ryandewey.org/blog/2014/11/13/virtual-places-core-logging-the-anthropocene-in-real-time>
- Documentary film, Belili Productions, 59 minutes. 2004. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=whfGbPFay4w>
- Finnegan, John P. 2014. «Protestors Sing Honeybeelujahs against Robobees». In *Harvard Crimson*, april 23. Available at: <http://www.thecrimson.com/article/2014/4/23/protesters-sing-honeybeelujahs-robobees/>
- Flynn, Dennis O. y Arturo Giráldez. 2012. *China and the Birth of Globalisation in the 16th Century*. Farnum: Ashgate Variorium.
- Gilson, Dave. 2011. «Octopi Wall Street!» In *Mother Jones*, octubre 6. Available at: <http://www.motherjones.com/mixed-media/2011/10/occupy-wall-street-octopus-vampire-squid>
- Gimbutas, Marija. 1999. *The Living Goddesses*, Miriam Robbins Dexter (ed.). Berkeley: University of California Press.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare and G. N. Smith (eds.). New York: International.
- Grebowicz, Margaret y Helen Merrick. 2013. *Beyond the Cyborg*. New York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna J. 1988. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective». In *Feminist Studies* 14, n.º 3.
- Haraway, Donna J. 2004 [1976]. *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors that Shape Embryos*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- Haraway, Donna y Martha Kenney. 2015. «Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene». In *Art in the Anthropocene: Encounters among Aesthetics, Politics, Environment, and Epistemology*. Heather Davis y Etienne Turpin (eds). Open Humanities Press, Critical Climate Change series. Available at: <http://openhumanitiespress>
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hartouni, Valerie. 2012. *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York: New York University Press.

- Hayward, Eva. 2012. «Sensational Jellyfish: Aquarium Affects and the Matter of Immersion». In *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 23, n.º 1: 161–96; 225–51.
- Hayward, Eva. 2010. «FingeryEyes: Impressions of Cup Corals». In *Cultural Anthropology* 24, n.º 4: 577–99.
- Hayward, Eva. 2012. «The Crochet Coral Reef Project Heightens Our Sense of Responsibility to the Oceans». In *Independent Weekly*, august 1. Available at: <http://www.indyweek.com/indyweek/the-crochet-coral-reef-project-heightens-our-sense-of-responsibility-to-the-oceans/Content?oid=3115925>
- Hesiod. 2007. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Editado y traducido por Glenn W. Most. Loeb Classical Library n.º 57. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ho, Engseong. 2004. «Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat». In *Society for Comparative Study of Society and History* (april): 210–46.
- Indigenous Environmental Network. «Canadian Indigenous Tar Sands Campaign». Available at: <http://www.ienearth.org/what-we-do/tar-sands/>
- Ingold, Tim. 2007. *Lines, a Brief History*. New York: Routledge.
- Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Kenney, Martha. 2013. «Fables of Attention: Wonder in Feminist Theory and Scientific Practice», tesis de doctorado, History of Consciousness Department. Santa Cruz: University of California.
- King, Katie. «A Naturalcultural Collection of Affections: Transdisciplinary Stories of Transmedia Ecologies». In *s&f Online* 10, n.º 3 (summer 2012). Available at: <http://sfonline.barnard.edu/feminist-media-theory/a-naturalcultural-collection-of-affections-transdisciplinary-stories-of-transmedia-ecologies-learning/>
- King, Katie. 2013. «Toward a Feminist Boundary Object–Oriented Ontology... or Should It Be a Boundary Object–Oriented Feminism? These Are Both Queer Methods». Ensayo para la conferencia titulada «Queer Method», University of Pennsylvania, octubre 31. Disponible en: <http://fembooo.blogspot.com>
- King, Katie. 2011. *Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Durham: Duke University Press.
- Klare, Michael. 2013. «The Third Carbon Age». In *Huffington Post*, august 8. Available at: [https://www.huffingtonpost.com/michael-t-klare/renewable-energy\\_b\\_3725777.html](https://www.huffingtonpost.com/michael-t-klare/renewable-energy_b_3725777.html)
- Klare, Michael. 2014. «What's Big Energy Smoking?». In *Common Dreams*, may 27. Available at: <http://www.commondreams.org/views/2014/05/27/whats-big-energy-smoking>
- Klare, Michael. 2012. *The Race for What's Left: The Global Scramble for the World's Last Resources*. New York: Picador.
- Klein, Naomi. 2013. «How Science Is Telling Us All to Revolt». In *New Statesman*, october 29. Available at: <http://www.newstatesman.com/2013/10/science-says-revolt>
- Kolbert, Elizabeth. 2014. *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York: Henry Holt.
- Latour, Bruno. 2013. «War and Peace in an Age of Ecological Conflicts». Conferencia para el Peter Wall Institute, Vancouver, BC, Canadá, septiembre 23. Video y resumen disponibles en: <http://www.bruno-latour.fr/node/527>
- Latour, Bruno. 2004. «Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern». In *Critical Inquiry* 30, n.º 2 (winter): 225–48.

- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Le Guin, Ursula K. 1988. «The Author of Acacia Seeds» and Other Extracts from the *Journal of the Association of Therolinguistics*. In *Buffalo Gals and Other Animal Presences*, 167–78. New York: New American Library.
- Le Guin, Ursula K. 1985. *Always Coming Home*. Berkeley: University of California Press.
- Le Guin, Ursula K. 1989. «A Non-Euclidean View of California as a Cold Place to Be». In *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*, 80–100. New York: Grove.
- Le Guin, Ursula K. 1989. «The Carrier Bag Theory of Fiction». In *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*, 165–70. New York: Grove.
- Lovelock, James E. 1967. «Gaia as Seen through the Atmosphere». In *Atmospheric Environment* 6, n.º 8: 579–80.
- Lovelock, James E., y Lynn Margulis. 1974. «Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis». In *Tellus*, Series A (Stockholm: International Meteorological Institute) 26, n.º 1–2 (february 1,): 2–10. Available at: <http://tellusa.net/index.php/tellusa/article/view/9731>
- Moore, Jason W. 2013. «Anthropocene, Capitalocene, and the Myth of Industrialization», june 16. Available at: <https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/06/16/anthropocene-capitalocene-the-myth-of-industrialization/>
- Moore, Jason W. 2015. *Capitalism and the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- Morley, David, y Kuan-Hsing Chen (eds.). 1996. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Needham, Joseph. 2013 [1969]. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. London: Routledge.
- Pembina Institute. «Alberta's Oil Sands». Disponible en: [https://www.pembina.org/reports/OS\\_Survey\\_Enviro.pdf](https://www.pembina.org/reports/OS_Survey_Enviro.pdf)
- Pembina Institute. 2015. «Oil Sands Solutions». Disponible en: <https://www.pembina.org/reports/solving-puzzle-oilsands.pdf>
- Pignarre, Philippe, e Isabelle Stengers. 2005. *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. París: Découverte.
- Prigogine, Ilya, e Isabelle Stengers. 1984. *Order Out of Chaos*. New York: Bantam.
- Puig de la Bellacasa, María. 2009. «Touching Technologies, Touching Visions: The Reclaiming of Sensorial Experience and the Politics of Speculative Thinking». In *Subjectivity* 28, n.º 1: 297–315.
- Puig de la Bellacasa, María. 2011. «Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things». In *Social Studies of Science* 41, n.º 1: 85–106.
- Russ, Joanna. 1975. *The Female Man*. New York: Bantam Books.
- Schmitt, Carl. 2003 [1950]. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Traducido por G. L. Ulmen. Candor, NY: Telos.
- Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney y Cornelia Ludwig. 2015. «The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration». In *The Anthropocene Review*, january 16. DOI: 10.1177/2053019614564785
- Stengers, Isabelle. 2009. *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Découverte.

- Stengers, Isabelle. 2010 y 2011. *Cosmopolitics I y Cosmopolitics II*. Traducido por Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, Isabelle. 2013. «Conversación con Heather Davis y Etienne Turpin». «Matters of Cosmopolitics: On the Provocations of Gaïa», en: *Architecture in the Anthropocene: Encounters among Design, Deep Time, Science and Philosophy*, Etienne Turpin (ed.). 171–82. London: Open Humanities.
- Stephens, Elizabeth. 2014. «Goodbye Gauley Mountain». Disponible en: <http://elizabethstephens.org/good-bye-gauley-mountain/>
- Strathern, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, Marilyn. 1995. *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Cambridge, UK: Prickly Pear.
- Suzy McKee. 1974. *Walk to the End of the World*. New York: Ballantine.
- Talen, Reverend Billie. 2014. «Beware of the Robobee, Monsanto and darpa», junio 4. Disponible en: [http://www.revilly.com/beware\\_of\\_the\\_robobee\\_monsanto\\_and\\_darpa](http://www.revilly.com/beware_of_the_robobee_monsanto_and_darpa)
- Tsing, Anna, Nils Bubandt, Elaine Gan y Heather Anne Swanson (eds.). 2014. *Arts of Living on a Damaged Planet: Stories from the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tsing, Anna. 2015. «Feral Biologies». Ensayo para la conferencia Anthropological Visions of Sustainable Futures. University College London, febrero 12–14.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Dooren, Thom. 2014. *Flight Ways: Life at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press.
- Varley, John. Gaea trilogy: 1979. *Titan*; 1980. *Wizard* y 1984. *Demon*. New York: Berkeley Books.
- Voices for Biodiversity. 2012. «The Sixth Great Extinction». Disponible en: <http://newswatch.nationalgeographic.com/2012/03/28/the-sixth-great-extinction-a-silent-extermination/>
- Weber, Bob. 2012. «Rebuilding Land Destroyed by Oil Sands May Not Restore It, Researchers Say». In *Globe and Mail*, March 11. Available at: <http://www.theglobeandmail.com/news/national/rebuilding-land-destroyed-by-oil-sands-may-not-restore-it-researchers-say/article552879/>
- Zalasiewicz, Jan, et al. 2008. «Are We Now Living in the Anthropocene?». In *gsa (Geophysical Society of America) Today* 18, n.º 2: 4–8.

# HIDROFOBIA

Nicolás Leyva Townsend  
2017

▼ Múcuras decorativas en el barrio La Soledad. Foto: Juana María Bravo.



El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por estos.

Peter L. Berger & Thomas Luckmann  
*La construcción social de la realidad*

\*\*\*

Sin duda alguna, el progreso permite reintroducir una proporción creciente de desechos en los circuitos de la administración y transforma los déficits mismos (en salud, seguridad, etcétera) en medios de los cuales valerse para apretar las redes del orden. Pero, en realidad, no deja de producir efectos contrarios a los que busca: el sistema de ganancias genera una pérdida que, bajo las formas múltiples de la miseria que está fuera de él y del desperdicio que está dentro, cambia constantemente la producción en «gasto». Además, la racionalización de la ciudad entraña su mitificación en los discursos estratégicos, cálculos fundados con base en la hipótesis o la necesidad de su destrucción por medio de una decisión final.

Michel de Certeau  
*La invención de lo cotidiano*

\*\*\*

Yo no sé de eso, pero sé que es así.

Juana María Bravo

\*\*

## Prólogo

Desde hace unos meses suelo pedir un vaso con «agua de la llave» en los restaurantes. Mis motivaciones son varias, pero llegué a un balance de términos: 1. me siento más cómodo cuando acompaño la comida con agua; 2. el precio del agua embotellada es desmedido y sus mecanismos de obtención minan el concepto del «agua como derecho». Aunque, sin importar mis motivos para pedirla de esa forma, el vaso casi nunca llega. Por no decir nunca. Resulta indiferente cuántas personas ordenemos en la misma mesa, todas las demás bebidas, que tienden a ser un producto del establecimiento o una marca proveedora asociada, estarán servidas en la mayor brevedad posible. Solo faltará una, el «agua de la llave». En la mayoría de los casos debo recordar la orden a quien nos atiende, y en otros simplemente lo dejo pasar y como sin bebida. Las razones para que esto suceda también pueden ser muchas, pero cuando indago la respuesta común suele ser que el agua no se registra como pedido en el sistema porque no tiene costo, y a la hora de organizar la mesa el agua pasa a ser algo que el mesero debe memorizar y se pierde entre el intenso trabajo de atender todas las mesas del lugar. No obstante, como casi todos los efectos secundarios del capitalismo, el resultado es que hay una diferencia fáctica hacia quien paga respecto a quien no lo

hace. El agua, en este caso, tiene un valor de uso, pero no un valor de cambio. El agua, en conclusión, no llega a la mesa.

### Introducción

En el presente texto no diré nada nuevo. Solo lo que salta a la percepción de quien camina por la ciudad con la atención puesta en un objetivo: buscar agua. Este interés me lo despertó una estudiante a mediados del año 2015, cuando al elaborar una cartografía en el marco de una clase que imparto, ella quiso trabajar sobre las tapas de registro de agua. En ese instante ella me hizo notar que las tapas tenían una fecha, y les terminó celebrando su cumpleaños como entrega final. Se me convirtió en una especie de obsesión mirar las fechas de las tapas cuando caminaba, hasta darme cuenta de los diferentes diseños de los sapos que las adornan, las empresas que las fabricaron, cuáles podían ser las primeras, o simplemente jugar con quienes caminaba a ver quién encontraba primero su fecha de nacimiento en una de ellas.

Posteriormente, en el diseño de un programa de clase decidí estructurar cada sesión en torno a un eje temático que fuera posible trabajar por medio de recorridos urbanos en Bogotá. Uno de esos nodos sería el agua, aprovechando casos emblemáticos con los cuales componer un argumento que para ese momento me resultaba evidente a partir de mi nuevo interés. Intentaría demostrar que parte del legado cultural urbano material e inmaterial de Bogotá es la hidrofobia. Esto lo pretendía argumentar por medio de la canalización de los ríos, el abandono, el ocultamiento o la destrucción de la infraestructura que alguna vez estuvo dedicada a ello (chorros, fuentes, puentes, acequias, ornamentación, etc.), junto con la evidencia de que todo lo que fue ideado para disponer de agua está seco en el presente inmediato. Una intuición del porqué de esta generalizada conducta aparecía como un fantasma en casi todos los textos que consulté al preparar la salida con los estudiantes. Pero el fantasma se manifestaba casi siempre de la misma forma: el agua que corría hacia y desde Bogotá no tuvo un buen manejo desde los tiempos de la fundación, y la solución más pertinente fue centralizar institucionalmente su manipulación en pro de la higiene y seguridad de los habitantes.

Para la clase, que aun dicto, los estudiantes deben llegar con dos lecturas como punto de partida. Primero, *La construcción social de la realidad* (2003), en donde Berger y Luckmann plantean desde la sociología del conocimiento que la realidad varía entre culturas y, por tanto, no puede ser obviada. Puede ser observable, eso sí, en términos de diferencias y la forma como estas se han establecido. No obstante, argumentan que en la vida cotidiana esta consciencia no existe, y se suele dar por sentado que la realidad es algo cerrado y coherente. Las vidas cotidianas sustentan esa realidad con sus acciones y pensamientos, legitimándola y prolongándola. Los autores proponen como método de aproximación la fenomenología, en tanto metodología no científica, más bien empírico descriptiva, que permite hacer brotar la dimensión subjetiva. La vida cotidiana, suprema realidad, se experimenta en vigilia y se asume como normal. El interés lo centran en el aquí, cuerpo, y el ahora, presente, en donde lo inmediato es aquello que puedo manipular. Esa vida cotidiana, percibida y

manipulable, se configura como una zona segura y rutinaria. A esa rutina, cuando es interrumpida, se le considera zona problemática hasta que se regresa a ella de nuevo. No obstante, hay momentos que logran desviar la atención de la vida cotidiana, llamados de «significado limitado», y los autores señalan que el arte es una gran fuente de transiciones de este tipo. Aunque fuertemente contrarrestado con mecanismos como el lenguaje, que regresa las cosas a la normalidad al poner todo lo que sucede en parámetros comunes; o el reloj y el calendario, que ajustan el aquí y ahora a las convenciones; la percepción del mundo, en todo caso, cambia de persona en persona, y resulta evidente que *mi aquí* es para la otra persona *su allí*. Así que la realidad, en esos términos, también sería una suerte de negociación. El resultado de estas conciliaciones genera pautas, que en ocasiones devienen en instituciones.

Ese texto me permite elaborar con los estudiantes un marco bajo el cual todo lo que se enuncia parte de una mirada antropocéntrica situada. La naturaleza, en esos términos, también debería ser entendida como una construcción social. Es decir, lo que pensamos y sentimos como naturaleza o respecto a ella es un consenso alcanzado por medio de interacciones humanas, a veces heredado o institucionalizado, que al final predispone nuestra percepción sobre la naturaleza misma. Así sugiere verlo David Demeritt (2002), como una parte de esa realidad cognitiva, que, desde la perspectiva de los constructivistas fenomenológicos, funciona como una estrategia de refutación, en tanto que no pretende definir la naturaleza, sino que propone evidenciar los procesos de producción y normalización de esas definiciones de naturaleza existentes, junto con la manera en que nos desenvolvemos en ella. Sugiere, basado en Raymond Williams (1983), que hay tres grandes núcleos para entender la naturaleza en los cuales se basan los constructivistas para llevar sus análisis: 1. La esencia de algo en términos filosóficos; 2. Una fuerza inherente abstracta y universal, o 3. El mundo material externo. Y dependiendo de cuál se elija, conduce a la argumentación. Por ejemplo, como lo propone Soper (1995), los criterios para incluir o no a lo humano en la naturaleza, o los grados para hacerlo, significaron y pueden significar la exclusión de grupos y justificar un determinado trato hacia ellos, como en el caso de los denominados «primitivos», quienes harían parte de la naturaleza misma y, por tanto, se puede disponer de ellos o sus tierras como un recurso; o, al mismo tiempo, para poder criticar a los «modernos» por su destrucción de la naturaleza al no considerarseles como parte de la misma. Bajo una dualidad clara, él define a la sociedad «civilizada» como algo fuera de lo natural, y la sociedad «primitiva» como algo implícito de la naturaleza. Como conclusión de Demeritt, la construcción social de la naturaleza es algo histórico, geográfico y cultural, y, por lo tanto, contingente, pero en capacidad de llevarnos hacia acciones de cuidado, transformación, manipulación o destrucción, entre nosotros y el ambiente. Del concepto de naturaleza que se construya dependerá el trato mismo que a ella se le dé. La construcción de la naturaleza tiene también fines y consecuencias políticas.

El segundo texto que trabajan los estudiantes es *La percepción del paisaje urbano*, de Ana María Moya (2011), en el cual la autora permite encontrar maneras para

acercarse a este entorno construido por medio de la fenomenología, la experiencia física directa, y también por medio de las representaciones que de él se hacen. Asume la ciudad como una realidad sujeta constantemente al cambio, que puede abordarse por medio de impresiones, relaciones de ideas, estados de ánimo y pensamientos, para sugerir mecanismos que generen un «espacio de percepción». Bajo el principio de que la ciudad es material y al mismo tiempo un «evento mental», reconocida por medio de los sentidos. En su libro, los artistas toman un gran protagonismo, porque se enfrentan a la ciudad dejando de lado el consumo y el espectáculo, fijándose con particular atención en espacios que para muchas otras personas son «transparentes». Cuando esto sucede, dice Moya, el espacio «transparente» deviene paisaje, dándole unas nuevas cualidades estéticas, emocionales, etc. La poética, interpretando a Moya, sería capaz de señalar el vacío y traerlo a presencia. El artista (aunque ciertamente no todos), pienso, no por su genialidad, sino por su formación disciplinar, se permite sentir y pensar los lugares de manera que podrían escaparse a ciertas lógicas de invisibilización, como los medios. Evitando las intermediaciones y su construcción de imaginarios, para encontrarse de manera directa con su entorno, descubriendo cualidades normalmente menospreciadas. Esto me recuerda mucho a *El arte de los ruidos* de Luigi Russolo (1996).

Lo que pretendo de la clase es que los estudiantes y yo nos permitamos pensar un lugar de enunciación desde lo sensible para luego reflexionar sobre el agua: verla, oírla, olerla o, simplemente, extrañarla.

### **Todo tiempo pasado fue mejor**

El punto de encuentro con la clase fue frente a la pila de la iglesia de *Nuestra Señora de las Aguas*, una construcción de mediados del siglo XVII ubicada en la actual Carrera 2ª #18ª – 68, hoy monumento nacional. Como su nombre ya lo pronostica, la edificación celebra la abundancia de agua en la zona, y fue asociada junto con el convento al líquido. La pila es pequeña en proporciones y modesta en diseño. No tiene agua y actualmente sirve como matera a unas plantas. Es un abre bocas del problema.

Este es un lugar del centro histórico de la ciudad que me parece clave, porque no solo permite dar inicio a una charla sobre el agua, sino que incita a indagar por la infraestructura que aún queda, como el puente de Las Aguas, o de Boyacá, recientemente descubierto en las obras de la mal camuflada gentrificación que carcome la zona. El puente, por su sola presencia, ya da información que no tiene nada que ver con su fecha o materiales, sino sobre el lugar exacto por donde fluían las aguas del Río San Francisco. En el proyecto del *Eje ambiental* se propuso y ejecutó el volver a sacar a la luz el entubado afluente, simulando su discurrir serpenteante por la ciudad, que en algo heredó el trazado urbano. El resultado pareciera haber sido diseñado para no dejar que el agua hiciera ruido, para que no fuera sentida. Es un río «domesticado». El puente, ignorado y de nuevo en evidente destrucción, se ha vuelto transparente, como el río. Esa ruina, que no está tan deteriorada como para que se ignore su antigua función, pero no lo suficientemente conservada para poder seguir usándose,

es un sitio perfecto en donde pensar y sentir un cambio. Está para ser contemplado. Y contemplándolo es que se acrecienta la artificialidad de la ya artificial representación que Rogelio Salmona hizo del extinto río. Que ubicaron en donde convenía, en donde mejor se acomodaba a los nuevos usos del suelo. Rescatar la memoria del río, sí, pero en nuestros términos.

Julia Buenaventura (2014), cuando analiza la obra *Nuevas flores del sur* de María Elvira Escallón, en concreto una talla de una columna realizada sobre el tronco de un árbol en cuyo capitel tiene hojas, flores y frutos, señala que en la obra se han mezclado categorías, como lo artificial versus lo natural, pero sin dejar de ser el primero una analogía del segundo. Estas, en todo caso, resultan en una «reconciliación», en la que la representación del árbol se hizo sobre el árbol mismo, invirtiendo papeles: la columna depende del árbol vivo, y no el árbol es cortado para elaborar la columna. Asegurando que se invirtió nuestro «orden» actual, y la naturaleza pasó a ser quien marca la pauta de la cultura y no al contrario. Si se piensa la representación del río de Salmona en esos términos, es difícil ver la armonía, la «reconciliación», porque si bien se hace la representación sobre lo representado, el extinto río San Francisco, los nuevos espejos de agua están prestando, más bien, un servicio a la imagen pintoresca de la revitalización.

La representación del río tiene un inicio en la Carrera primera este con Avenida Jiménez. Antes de eso, el río real ya está entubado y se pierde por unas seis o siete cuadras respecto al afluente que llega de los cerros. Es decir, hay un vacío urbano del río real o ficticio, espacio que es ocupado por la Quinta de Bolívar, un museo paradisíaco que de forma muy eficiente hace el tránsito entre lo rural y lo urbano, o el río en estado salvaje y su domesticación. La vieja hacienda, llena de pilas y acequias, en un entorno ajardinado, pareciera tomar toda esa energía de los montes indómitos y entregarla a la ciudad con calma y control. El agua que discurre por los predios de la casona es expulsada a la ciudad con una fuente, frente a la fachada del museo. Es ornamental y pintoresca, preparando con encantos al turista que peregrina al museo que lo llevará a revivir la vida burguesa independentista. Es una pila exotizada. Y lo digo por una razón y solo una razón: tiene agua. En este momento, en Bogotá, ver agua en una fuente ubicada en espacio público ya despierta asombro.

Cuando revisé las historias escritas en torno al agua en Bogotá, noté que hay una tendencia historiográfica relativamente clara que segmenta y configura un argumento, siguiendo las mismas directrices de la historia nacional oficial, y que al final configura un relato triunfalista sobre el manejo del líquido. Los cuatro bloques principales son: preconquista (∞-1537), Conquista-Colonia (1538-1870), República (1870-1930) y Modernidad (1930-1970). Cada uno de estos «periodos» se ha asociado a una idiosincrasia respecto al manejo del agua en términos urbanos, incluso antes de que hubiera urbe. El periodo muisca, difuso en el tiempo, pero con un fin claro en la fundación de Bogotá, parece ser un telón de fondo ideal para afianzar la idea de que en el periodo Conquista-Colonia, a extenderse hasta la segunda mitad del siglo XIX, el manejo del



agua fue nihilista, olvidando la sabiduría nativa. Lo que hace ver con relativos buenos ojos el tercer periodo, la República, en tanto que llegan las concepciones higienistas que, en un instante en el que la ciudad está azotada por constantes epidemias, presenta una solución relativa pero esperanzadora al problema del manejo del agua. La Modernidad cierra el relato histórico con la cobertura casi total de agua potable y de saneamiento del perímetro urbano en términos de habitabilidad y calidad de vida. Es una meta-historia que en la última década se ha estado cuestionando duramente desde varias posturas que recojo a continuación.

El relato construido sugiere un manejo excepcional del agua por parte de los muiscas, quienes no solo basaban su cosmogonía en un protagonismo del elemento, diosa Sie o Sia, en asociación a lugares específicos como lagunas, ríos o cascadas, entre otros, sino que la mayor parte de sus vidas mortales estaba coherentemente condicionada por ella en términos de rituales y prácticas cotidianas. Además, había una fuerte asociación de este elemento con la rana, que por su comportamiento permitía interpretar el líquido en términos de proximidad de lluvias o sequías. También,

iconográficamente la rana estructuraba el calendario lunar y las actividades agrícolas asociadas. La deificación de este elemento puede responder a la idea de que, al ser una sociedad agricultora, dependían en exclusiva del líquido para su supervivencia, de manera que una forma de garantizar su buen manejo podía ser vincular el agua a un fundamento teológico que la alejara de su comprensión como un recurso. En consecuencia, se convierte en sujeto de culto cuyo uso está condicionado y regulado. La dieta chibcha no descansaba tanto en el maíz como en peces y mariscos, soportado este consumo en un complejo y extenso sistema de canales de irrigación y comunicación, aun visible en la periferia de Bogotá (Beltrán 2008).

En esta versión, el agua lo era todo. Así, tiene sentido construir y afianzar un imaginario que capitalice esa estructura de vida consciente con el ambiente, para tener un cómodo lugar de enunciación y juicio respecto a las atrocidades acometidas contra el agua por parte de los conquistadores y posteriores colonos. Este salvajismo no solo exterminó culturas, sino al ambiente mismo. Pero esta invención de lo «muisca» tiene lugar en las décadas de 1920 y 1930, cuando, empleada a modo de dispositivo, permitió pensar, durante la modernización bogotana, «lo propio» cultural en términos de un pasado indígena que desmonopolizara lo criollo y español en la definición de lo nacional. De esta manera, el arte cobró un papel protagónico como constructor de imaginarios, con ejemplos claros en la *Bachué* (1924–25) y *La Vorágine* (1924) (Gómez-Londoño 2013). Los muisca fueron puestos en la agenda nacional, de forma que incluso hoy se los reconoce como el pasado oficial colombiano, pero se habla de ellos en términos de algo finalizado y cerrado, archivado, sin descendientes culturales contemporáneos, que, idealizados, son absorbidos por mercantilismos (Restrepo, 2005). Las versiones históricas que usan el modelo precolombino como soporte argumentativo para señalar el punto de quiebre respecto al manejo del agua tienden a caer en esa invisibilización del indígena contemporáneo porque, pienso, la finalidad es otra. Sustentar lo necesario del modelo capitalista aplicado al agua: un servicio, cuya ficción es que al ser público se presenta en igualdad de condiciones a la población.

La fundación de Bogotá se toma como el punto de partida de la crisis ambiental y la profanación del agua. Algo que no voy a negar, por supuesto, pero insisto en que parte de esta construcción histórica tiene como finalidad clara el facilitar unos argumentos para la necesidad de la modernización. Es el pasado que se escribe en un presente, pero que funciona para un proyecto futuro (Lowenthal, 1998), es decir, lo que importa no es el imaginario construido, sino lo que ese imaginario permitirá hacer una vez se consolide. En la Conquista, el dominio de las gentes era una prioridad, y la ciudad permitía ser el dispositivo que dividía en dos a la población de esos territorios, que por medio de leyes polarizaba la ubicación de dominantes y dominados; la ciudad para los primeros y el campo para los segundos, siendo las ciudades un mecanismo desde el cual ejercer poder (Zambrano y Bernard, 1993). Las ciudades de la Conquista y la Colonia garantizaban el control de las rutas de comercio, cuando no las definían ellas mismas. Eran eficientes para ordenar territorios y poblaciones. Pero su sola presencia no bastaba, porque parte de los discursos legitimadores de la Conquista y



colonización eran la apropiación de las tierras y los recursos junto con la imposición de una nueva forma de vida ordenada por un imperialismo religioso (Castilla 2014). Este último motor era el que desde el discurso justificaba que la presencia española no se limitara a la extracción de bienes deseados, sino que permitía una presencia estable, incluso la integración, con el fin de evangelizar. Las prácticas de los indígenas fueron reinterpretadas bajo la luz de lo demoníaco, que a su vez, desde el discurso, permitía situarlos como incapaces de constituir estados políticos a la europea. La visión de la naturaleza también fue afectada, en tanto que se la consideró monstruosa en comparación con la metrópolis.

Por tanto, parte de la estrategia de dominación–evangelización se basó en la satanización de las prácticas indígenas y en poner bajo gran sospecha la naturaleza misma. Para el caso de Bogotá, los santuarios de los cerros orientales fueron purgados, y en el lugar en donde hubo algo que pudiera haber sido considerado sagrado, se ubicó una cruz, se construyó una capilla o sucedió un milagro que permitía reconnotar el lugar (Mejía, 2006); los cerros serían una zona vedada para los ciudadanos, en donde incluso se podían avistar brujas. El agua, en concreto, también sufrió esta violencia epistémica, con una campaña eficiente por parte de las nuevas autoridades religiosas por desarticular todo imaginario y prácticas sobre el líquido, bajo castigo, para luego incentivar a que se la asumiera solo como un recurso (Triana, 1922). Esto fue una campaña deliberada contra la cultura muisca por lo evidente que resultaba su organización socioadministrativa y política en torno al agua.

Es entendible, por tanto, que cuando los españoles se propusieron ocupar la sabana tuvieran el agua en especial atención. No solo porque la Ley de Indias daba unas

indicaciones al respecto en términos de abundancia del líquido en cercanías a las fundaciones, o por su ventaja táctica para defender el perímetro fundando la ciudad entre ríos, etc., sino porque bajo la teocracia muisca lo sagrado y ritual del agua era un mecanismo de gobierno que debía ser subvertido. Se emplearon varias estrategias, pero sobresalió en la práctica la de demonizar el líquido, llegando al punto de lograr que la ciudad le diera la espalda a los ríos y construyera imaginarios perdurables que ponían la actividad realizada en sus orillas en la raya de lo inmoral (Rodríguez 1968). Durante el periodo inicial de consolidación de la Colonia, el agua de los ríos inmediatos de Bogotá fue prontamente contaminada por actividades productivas (chircalles) y del diario vivir (basura y lavado de ropa). Esto significó que la ciudad tuvo que abastecerse prontamente de una pila cuya agua salía de un arroyo de los cerros. Se la ubicó en la Plaza Mayor, donde también se ubicaban los poderes institucionales y se realizaban actividades como el mercado y eventos aislados de importancia. Ese vínculo entre agua e instancias del gobierno, configura una relación de poder respecto al líquido que no se debe pasar por alto.

Para 1580 el agua de los ríos San Francisco y San Agustín ya no era potable. Se habían tomado medidas legales para evitar esto desde 1557, cuando la Real Audiencia dispuso que no se podían realizar actividades que dañaran las aguas del río San Francisco, incluso desde sus afluentes. El Cabildo debía estar encargado de estas cuestiones, asegurándose de que no se lavara, arrojara basura o se edificaran molinos y demás sobre las aguas, y que se obligara a las personas, en general, a que tampoco lo permitieran. Esto no se cumplió, y en 1584 se firma un acuerdo en el que se traerá agua del río Fucha, aun limpia, hasta la Plaza Mayor. Esto, me parece, puede leerse desde cuatro puntos: 1. La norma existía, no fue descuido de la administración, así que decir que la Colonia llegó con una inconsciencia ambiental no es del todo exacto si se tiene en cuenta que, además, el grueso de la población para 1557, sobre todo a las afueras de la ciudad, era indígena; 2. Con la traída del agua a la pila por medio de una acequia se constituye el primer acueducto: la monopolización del líquido; 3. El modelo permitió que quienes quisieran y pudieran pagarlo, tendrían la opción de tener una «paja» para sus casas, entrando en un modelo de preferencias; y 4. La ubicación en la Plaza Mayor de la pila puso a este sitio en un lugar de clara ventaja funcional y simbólica respecto a otros lugares de la ciudad. Este último factor implica no solo el acceso al agua potable, sino la redistribución de las actividades en torno a este sitio. Para 1575 la Plaza Mayor ya no era un tierrero con cerdos; había sido «ennoblecida»; estaba en construcción una nueva catedral y la Real Audiencia tenía allí sus oficinas, junto con las del ayuntamiento. Germán Mejía (2012), tras analizar el sentido de la plaza central de la América Latina de la Conquista, la resume como: «la síntesis de la ciudad indiana; en ella se centra y reposa todo lo que es y significa vivir en “república”» (p. 204). Porque es un escenario para las imágenes de los poderes, eclesiástico, real y municipal. Es el lugar en donde se impartía justicia, se hacían celebraciones y procesiones, junto con el mercado semanal.

La pila, que se presume tenía el escudo de la familia regente del imperio y en su punta un Juan Bautista, sería un mecanismo eficiente de recordar en la cotidianidad de las

personas que habitan la ciudad quien gobierna en tierra y almas. Pero el agua, claro, significaba algo más si así se lee. Poner un solo punto de agua potable en la ciudad implica que ahora se está cerca o lejos respecto de ella, es decir, hay unas viviendas favorecidas y otras puestas en desventaja. Pero se puede profundizar en la reflexión. La ciudad había enviado un mensaje político fáctico: había que peregrinar hacia las instancias del poder por agua. El agua potable como beneficio para quienes acuden al poder, en una especie de panóptico invertido. De este acto y mensaje, creo, pueden desprenderse tres aristas: 1. La norma de no deteriorar los ríos existe, pero ante su incapacidad de hacerla valer, se les da la espalda a los ríos y no se insistirá vehementemente en su protección; 2. Irónicamente, se rompe el contacto directo con los ríos como proveedores de agua potable; 3. El agua potable ahora es algo abstracto que viene de lejos, invisibilizando lo que la hace posible en términos ambientales, y casi como un producto humano antes que natural.

El agua, en todo caso, no estaba por fuera de las lógicas del capital y sus privilegios. El acueducto permitió puntos de agua en ciertas casas que lo pudieran pagar. El acueducto para su construcción generó un contrato de ejecución y mantenimiento. Y, obvio, las familias prestantes no acudían por el líquido; lo hacía la servidumbre o los profesionales del agua: las aguadoras y los aguadores, quienes trabajaban por una cifra pactada. Había una nascente economía del agua. El agua tenía ya un valor de uso y un valor de cambio, con capacidad de jerarquización respecto a los modos de acceso a ella.

### **Recorrer/reconocer**

Bajo con los estudiantes siguiendo la representación del río San Francisco. A este punto ya hemos podido ver el río en su momento de ingreso a la ciudad, su paso por el museo, su salida a la ciudad a modo de fuente y luego su renacer en un lento y silencioso flujo ornamental. Les pido que presten especial atención a la actitud de las personas respecto al agua en el recorrido que haremos hasta la Plazoleta del Rosario, en donde el «río» se desaparece y da lugar a tres cuadras de avenida con una estación de Transmilenio.

Cuando se está parado en la Plazoleta del Rosario es muy difícil pensar que por allí pasó un río alguna vez. A ese punto la representación del río San Francisco se detiene, vuelve al subsuelo, para resurgir en la Carrera Octava. Esmeraldas, dólares, skaters, transmilenio, universitarios, etc. Nada recuerda el río a la altura de la Carrera Séptima, salvo algún guía turístico o la clase de algún profesor con sus sesiones tipo *tour*. El río no fue entubado por su contaminación, que, aunque todos los textos del siglo XIX son unánimes en señalar como un problema, solo fue una decisión de contingencia más conveniente para unos intereses que se apoyaron en la higiene y así generar hábiles valorizaciones del suelo. Pero quiero ir con calma a este respecto, así que me apoyaré en un marco más general para explicarlo.

Manuel Herce, en su libro *El negocio del territorio* (2013), plantea que la salud pública fue uno de los grandes problemas de las ciudades industriales europeas desde los



- |   |                         |   |                            |
|---|-------------------------|---|----------------------------|
|   | Puentes                 |  | Acueductos                 |
|  | Fuentes                 |  | Ríos                       |
|  | Antiguos emplazamientos |  | Quebradas y Canalizaciones |

Instrucciones: en el mapa encontrará señalizados los lugares en donde hay o hubo puentes, chorros, pilas, fuentes o espejos de agua; acompañados de un recuadro. El objetivo es que, basado en la información de la leyenda y convenciones, asigne los número y letras en los recuadros correspondientes dentro de la imagen.



**PUENTES RÍO SAN AGUSTÍN**

- A. Bolívar: Carrera 4
- B. Carmen; Carrera 5
- C. Lesmes: Carrera 6
- D. San Agustín: Carrera 7
- E. Girel Carrera 8
- F. Cualla: Carrera 9
- G. Córdoba: Carrera 10

**PUENTES RÍO SAN FRANCISCO**

- H. de San Francisco: Carrera 7
- I. de San Victorino: Calle 12
- J. de Cundinamarca: Carrera 8
- K. de los Micos: Calle 13
- L. de Colón: Calle 18 con Carrera 3
- M. de los Mártires: Calle 10 con Carrera 12
- N. Santander: Carrera 4
- Ñ. de Acevedo Gómez: Carrera 12 - Calle 11
- O. Núñez: Calle 9 con Carrera 12
- P. del Libertador: Carrera 1 con Calle 21
- Q. Filadelfia: Carrera 10

**PUENTE QUEBRADA PADRE JESÚS**

- R. de Quevedo

**PILAS, CHORROS Y FUENTES**

1. Fuente de la Garza: Parque Distrital Las Cruces
2. Pila del Mono (1583): Plaza de Bolívar
- 2.1. Pila del Mono (1922): Museo de Arte Colonial
3. Fuente de Neptuno: Entre las Cras 10 y 13 y las Clls 25 y 26
4. La Gran Mariposa: Plaza de San Victorino
5. Pila de la Quinta de Bolívar
6. Fuente de San Francisco: Casa de la Moneda
7. Fuentes Luminosas (1912): Plaza de Bolívar
8. Pila de las Nieves (1881): Plaza de Caldas
9. Pila de San Victorino (1893): Plaza de San Victorino
10. Pila de San Francisco: Antigua Pila del Parque Santander
11. Pila de Germania: Plaza de las Aguas
12. Pila frente a la Biblioteca Nacional
13. Fuente de San Carlos: Antigua plaza de San Carlos
14. Fuente a la entrada de la Quinta de Bolívar
15. Fuente Iglesia de las Aguas
16. Estanque del Parque Independencia
17. Fuentes Luminosas: Antiguo Parque Centenario
18. Fuente de Las Nieves
19. Fuente de la Plazoleta del Rosario
20. Fuente del Museo Botero
21. Espejo de Agua: Centro Cultural Gabriel García Márquez
22. Antigua Pila de la Plaza de Egipto
23. Fuente del convento de Santo Domingo: Cra 7 con Cll 12
24. Chorro de Quevedo



Edificio «torcido» en el antiguo Lago Gaitán. Foto: Juana María Bravo.

años treinta del siglo XIX. Es de interés ver que son enfermedades como el cólera las que incitaron el diseño e implementación de los acueductos modernos, impulsados por la clase burguesa dominante. Herce propone que las clases obreras, con expectativas de vida muy cortas, presionaron a la conformación de una infraestructura dotacional de las ciudades, en muchos casos por medio de revueltas, en ciudades como Londres y París. Pero hace una observación que me intrigó:

Los motivos que impulsaron a la burguesía a actuar frente a las deplorables condiciones en que se daba el crecimiento urbano adoptaron una apariencia de moralidad, pero en realidad fueron, muy posiblemente, producto del miedo a poner en peligro la reproducción de la fuerza de trabajo, lo que amenazaba incluso con destruir la esencia del nuevo sistema productivo. (Herce 2013, 97)

Es decir, no era una cuestión de higiene simplemente, sino la instrumentalización de la misma para soportar factores de productibilidad y, claro, miedo a la clase obrera. La mayoría de los informes de la época, sigue Herce, dan importancia a la disponibilidad del agua potable, del vertido de líquidos y la eliminación de aguas estancadas. El agua, para el movimiento higienista que se desataría, era su piedra angular, liderado por ingenieros y no por médicos. Los acueductos no serían un lujo, sino una necesidad, y el modelo de empresas privadas, no sin debate, el que se impondría para la segunda mitad del siglo XIX. En un inicio la distribución se daba en puntos de agua en espacios públicos, pero cuando llega el agua a las casas de forma definitiva cerrando el siglo sería más el cambio en la vida del hogar burgués que en la propia ciudad, porque los barrios obreros seguirían en hacinamiento, con pautas muy bajas de aseo por disponer de baños compartidos y lavaderos comunes, entre otras cosas. El agua en casa en términos de higiene sería más un lujo que una cobertura, en tanto la ducha, el inodoro, el lavabo con agua caliente y fría, etc., se verían en las casas de altos ingresos y no en las viviendas populares. Herce afirma que el agua domiciliaria no trajo en Europa una igualdad de condiciones en dicho momento.

En la segunda mitad del siglo XIX en Bogotá, una ciudad que está dejando los modelos coloniales y se propone como una ciudad burguesa a la europea, así sea en intenciones, se presentaron unos retos similares en términos de higiene y el manejo de aguas. El higienismo que llegó a Bogotá, dice Elías Sánchez (2014), fue de influencia francesa, y se puso como reto enfrentar las epidemias con el objetivo de aumentar la población y su longevidad, planteando que la disminución de la población era un perjuicio en sí mismo en términos productivos. Con un componente particular entre un buen número de médicos, quienes pensaban que la desinfección no era solo material, sino también espiritual, y así encaminando ideologías en la argumentación científica, que llevaban a otro tipo de resultados:

En ese orden de ideas, la higiene de la ciudad y de sus habitantes, no solo se relacionaba con el hecho de prevenir enfermedades, sino que fue un elemento para ejercer el control, el dominio y la marginación o segregación social en Bogotá. La higiene en ese caso fue un factor que permitió ratificar la

desigualdad social. Por otro lado, el propósito de higienizar la ciudad no se llevó a cabo simplemente con la construcción de edificaciones o las mejoras a la infraestructura de la ciudad, sino que fue una acción por medio de la cual se buscó controlar a la población en función de la adquisición de hábitos de convivencia e higiene. (Sánchez 2014, 107)

Para finales del siglo XIX los ríos de Bogotá se convirtieron en un peligro, afirma Ana María Carreira (2007), y perdieron importancia simbólica por, entre otras cuestiones, un cambio en la noción de naturaleza. La autora expone en su artículo «De las perturbadoras y conflictivas relaciones de los bogotanos con sus aguas» dos factores que me resultan de interés para construir mi argumento: que, desde la Colonia, y con más fuerza a partir de 1888, cada vez era más difícil conseguir agua limpia y se dio inicio a una carrera por construir acueductos cada vez más lejanos, además de un cambio de noción sobre el paisajismo urbano, que ahora se prefería ajardinado bajo un modelo francés. Para ese año había treinta y siete fuentes públicas y el líquido se obtenía de estas por medio de múcaras. Esa es la fecha de implementación del primer acueducto, de carácter privado, que se alimentaba de los ríos San Francisco y Arzobispo. El agua, un servicio desde este momento en adelante, es llevada por el acueducto de manera desigual y con deficiencias técnicas. La autora señala que se valora un nuevo concepto estético de la naturaleza, controlada-estetizada. Ambos factores, higiene y embellecimiento, facilitaron el entubamiento de los ríos San Francisco y San Agustín por el Congreso bajo ley de 1914. En 1933 se funda el Departamento de Urbanismo, desde donde se toman iniciativas que ponen en valor esa noción de naturaleza, como la canalización e integración paisajística del río Arzobispo. Los bogotanos, dice Carreira, buscaron para su ocio los cuerpos de agua que, como el Parque Gaitán, eran privados. Y el espacio público, en ese espíritu, se llenó de juegos de agua, con un gran impulso y afán por la IX Conferencia Panamericana. En 1950 los ríos, tras pasar por las ideas lecorbuserianas de la revista *Proa*, han sido completamente entubados, y ahora son recolectores de aguas que discurren por debajo de la ciudad pasando totalmente inadvertidos. En sus conclusiones, Carreira menciona que hay un desprecio al agua en la ciudad, buscando obtener como resultado una ciudad seca, en donde sus habitantes ya no interactúan con ella, sino que son usuarios.

Encuentro fascinante una cita que Carreira rescata del periodista bogotano Hernando Téllez, en la que pienso queda de manifiesto no el espíritu generalizado detrás de la canalización, porque esta tuvo sus detractores, sino la agenda política de quienes ejecutaron la canalización del río San Francisco:

La ciudad se desparramó hacia la sabana y el círculo de miseria que la enmarcaba fue roto en una progresión sistemática. Por donde pasaba antes un río de aguas sucias, en cuyas orillas se alzaban sumarias viviendas de mendigos y hampones, se hizo el trazado de una hermosa avenida, y la pobretería tuvo que salir de esos contornos, huyendo de las amenazas de la prosperidad y de la riqueza. (citado en Carreira 2007, 281)

En concreto, quiero señalar el caso del río San Francisco. A mi parecer, el artículo de María Atuesta Ortiz (2011) recoge bastante bien los vectores que impulsaron la propuesta de cubrir la fuente hídrica. En el texto, la autora fija una posición en la cual la modernización, apoyada en el discurso triunfalista del progreso con pie firme en la higiene/moral, hizo que no hubiera una contestación contundente a la idea de entubar el río. En tanto que el progreso no incluía una filosofía conservacionista de tradiciones, sino de la renovación. Así, la existencia del río estaba en contravía del impulso del momento, que pretendía crear también una nueva sociedad. El proyecto estuvo condicionado por iniciativa local y no estatal, sustentado en la valoración como método de financiación por la Ley 10 de 1915. Eso significó que el proyecto dependió de la capacidad de pago de los beneficiarios, lo que no solo pone en riesgo el proyecto mismo, sino que las consecuencias fueron obvias: una canalización hecha por secciones no necesariamente convenientes. Las más prestantes primero por su capacidad de endeudamiento y pago de la deuda, junto con el casi o total abandono de secciones cuyo perfil económico no significara liquidez de la iniciativa, aunque estigmatizando a quienes no cooperaran al progreso y la salud pública. Pero, demuestra Ortiz, el fin era otro a la higiene, siendo el objetivo buscado el hacer una avenida vehicular que conectara a modo de arteria puntos externos de la ciudad (Calle Trece y aeropuerto con la Carrera Séptima). Los segmentos que se trabajaron primero, de la Carrera Cuarta a la Doce, se convirtieron en referente de lujo, contrario al segmento entre la Décima y Quince, que, por ser de corte popular, no se monumentalizó. Dice Ortiz que la tercera etapa, Las Aguas, ni siquiera se terminó, por sus características de oficios tradicionales y composición social, porque el sector inmobiliario no demostró interés hacia estas zonas, que eran el verdadero motor oculto detrás de la canalización.

Comparto la perspectiva de Ortiz. La canalización del río fue, en gran medida, una apuesta de clase y de negocio, en donde una élite social con propiedades de cara a un río abyecto, podrían convertir esos lotes indeseables en fachadas de primer nivel sobre una avenida glamurosa. Sumado a que los mismos contratistas del proyecto eran los prestamistas de la valorización impuesta a los beneficiarios, en una iniciativa distrital de carácter obligante. No combatir la contaminación desde la fuente, río arriba hasta sus afluentes, dio frutos en términos de rendimiento del capital. Cuando Michel de Certeau (2000) proponía que los déficits sirven para tomar medidas radicales cortando libertades y derechos, también dejaba implícito que las falencias (ambientales) como la aquí tratada son al final reabsorbidas por el capital en términos de potencial reinversión. Así, la negligencia administrativa o social se convertía en el negocio de alguien más.

A este punto he gravitado en torno a un no enunciado: pienso seriamente que la ausencia de agua en los espacios públicos de Bogotá, entre ellas las fuentes, son el coletazo de una forma de ver el mundo y la naturaleza como algo sobre lo que hay que limitar el acceso, y así producir una necesidad que luego se ofrecerá como servicio.

## Encontremos agua

Parados en el Parque Santander, es fácil ver que hay una fuente pública de grandes proporciones completamente subutilizada. Con una diferencia en diseño respecto a las que se podían encontrar en la Colonia o República, hechas para poder tener acceso al agua. Esta parece tener juegos por presión, en los que el líquido cae a un amplio depósito y allí se acumula en abundancia, pero fuera del alcance de las personas. El agua, en esta fuente moderna, es para ser contemplada, no usada. La modernidad con su progreso se fijó en un principio de cobertura del líquido a toda la ciudad, que presumió que los espacios públicos ya no serían fuente de suministro sino de recreación, esparcimiento y ocio.

Esta visión burguesa de ciudad se propagó a finales del siglo XIX, al mismo tiempo que el acueducto, y poco a poco fue tomando forma en la erradicación de los espacios públicos usados por las bases sociales, como mercados o chorros, para convertirlos en parques/jardines (Cedales, 2009). Estas prácticas no deseadas fueron desplazadas a la periferia o simplemente se las eliminó. La higiene, por supuesto, fue una de las piedras angulares, en una gentrificación a gran escala que metódicamente impuso un modelo de ciudad que, al no pretender eliminar la pobreza porque tampoco era su intención, la envió a las afueras o la maquilló. En términos del comediante Peter Capusotto, interpretando a Micky Vainilla (2012), «El problema no es que la pobreza y ellos existan; el problema es que yo me entere de que existen». La vergüenza de un espectro de la élite bogotana porque la ciudad tuviera una imagen que develara la miseria o las actividades pueblerinas, incluso hasta bien entrados los años de la década de 1950, queda evidenciado en la investigación de Niño & Reina (2010) sobre la proyección de la Carrera Décima en el corazón de la urbe. En este proyecto la Plaza Central de mercado fue eliminada bajo el argumento de la higiene y de la mala imagen que esta causaría a los participantes de la IX Conferencia Panamericana, pero cuya finalidad fue disponer del terreno para construir una vía que era innecesaria y más un capricho de los intereses de la especulación inmobiliaria. Los chorros y pilas también cayeron en esa misma bolsa.

Fue contundente el mensaje republicano de pasar al mono de la pila de la Plaza de Bolívar a la Plazoleta Rufino Cuervo, para luego, con los años, terminar la pila en un museo y la misma plazoleta convertida en un jardín sin agua. Su historia, creo, resume el problema. Los chorros y pilas eran no solo lugares de distribución de agua, sino que también eran sitios de interacción, cuya desaparición significó un vacío social no reemplazado. El modelo de espacio público impulsado durante la República significó desde el juego simbólico de renombrar los espacios, cambiando los nombres coloniales por referentes de la Independencia, instalar monumentos que hicieran sentir visualmente el nuevo orden ideológico, junto con el cambio más fuerte: reemplazar las plazas/plazoletas/plazuelas utilitarias, es decir con mercado y pilas, por el espacio ajardinado de ocio (Hernández & Carrasco, 2011). La mayor parte de estas acciones se acometieron bajo iniciativa privada, siendo, como ya lo había señalado en un inicio, demostración de la no neutralidad del espacio público y los intereses que a través

suyo se gestionan. Con la base de que allí, el espacio público de principios del siglo XX, era un lugar idóneo para llevar a cabo procesos pedagógicos que gestaran al ciudadano (Zambrano, 2007).

En el recorrido que hago con los estudiantes suelo llevar un apoyo visual. Hernández & Carrasco (2011) me ayudan a reconstruir rápidamente los momentos de la Plazuela de las Nieves, hoy de Caldas, en donde también destacan tres imágenes. La primera, un grabado del Papel Periódico Ilustrado de 1884, en donde se representa a la pila ubicada en la plazuela desde 1665, que, reconstruida en 1842 como mejora a la sencilla estructura previa, tenía una mayor capacidad de almacenamiento y robustez. Fue demolida en 1896 para dar paso a una fuente de hierro bronceado importada de Estados Unidos, y fue captada en una fotografía de Henri Duperly momentos después. Que los chorros, pilas y fuentes viajen por la ciudad no es tan curioso como los cambios en el diseño de las fuentes que los iban sucediendo. El chorro puesto en 1842 tiene unas características formales que han sido pensadas para el fácil acceso al agua, como estar a una altura de casi un metro, en combinación con una profundidad razonable para que una múcura pueda ser sumergida con holgura y se llene a tope sin problema. En el grabado se puede ver que la pila es neoclásica en estilo, muy por la línea de la que existió en San Victorino, como un faro que, revocado en blanco, debía hacerla difícil de pasar por alto. Aunque de seguro pasar desapercibida no era el problema de esa pila, porque la aglomeración de gente que acudía a ella en necesidad de agua para diferentes usos, incluidas las bestias, o, simplemente, para socializar, la convertían en un imán urbano como pocos.

Las personas allí representadas, el nudo pueblo intergeneracional, tienen cántaros y animales, que, si bien pueden ser recursos compositivos del artista, dan cuenta del imaginario con el que estos puntos de agua podían ser vistos. Es de anotar que en esa plazuela también había un activo mercado semanal. En el caso de la fuente de 1897, la fotografía muestra no solo el cambio de la pila a la fuente, que ahora sería puramente ornamental, sino el cambio en el nombre del espacio que pasó de ser la Plazuela de las Nieves a Plazuela de Jiménez de Quesada, por los trescientos años del fallecimiento del fundador. La fuente, puede verse, es baja y panda, y el agua que sale de la punta, la garza, cae a una distancia suficiente para no poder ser alcanzada por una persona que guarde la distancia que señala la poceta. Además, hay un límite añadido a los pies de la fuente, que designa accesos, pero, sobre todo, limita cierto tipo de prácticas, como acercar bestias con carretas, entre otras cosas. La imagen, a diferencia, no tiene a las personas como protagonistas junto a la fuente; ella por sí sola es la protagonista. La gente, en este caso, impediría ver la belleza de la misma, que especulo es la intención del autor, aunque deja ver en el fondo el mismo contexto pueblerino que el del grabado. El espacio sigue siendo el mismo en términos morfológicos, pero el uso del agua ha cambiado. La iniciativa provino de la Empresa de Acueducto, quien también importó la fuente. A este cambio le sucederá otro radical, cuando en 1910 se la denomine Plazuela de Caldas y se elimine no solo la fuente (que en 1906 había sido reemplazada por una más pequeña proveniente de la plazuela de



Agua Quebrada, proyecto de la Fundación Naturaleza y Patrimonio, ganadora de la Beca de Arte y Naturaleza del Instituto Distrital de las Artes, Idartes, 2013. Rastro de la intervención en la Carrera 15 con Calle 72. Foto: Juana María Bravo.

San Carlos, y la Garza enviada a Las Cruces), sino que el mercado había sido trasladado a otra parte y se diseñó un jardín burgués como telón de fondo de una estatua que conmemora a Francisco José de Caldas.

En ninguno de los sitios descritos hay parques en el día de hoy, pero esa es otra historia de finales del siglo XX. Lo que sí no parece pasar a la historia, y que constituye mi sospecha, es que la Compañía de Acueducto del momento, privada, tuvo un papel protagónico en todo esto. No solo se hace evidente que fue esa empresa la que importó y puso la fuente de las Nieves, sino que lo hizo en un momento en el que, con el discurso de la modernización, se hacían incuestionables las medidas de higiene. Así, demostró un nuevo control de la naturaleza bajo una idiosincrasia que hacía difuso el origen del agua que se empleaba. Es decir, la naturaleza, erradicada en su presencia del espacio urbano, llega a este de forma invisible y pura, no haciendo evidente su procedencia y las condiciones de su extracción. Al mismo tiempo, esconde el impacto ambiental individual, porque ya no se echa el agua contaminada a la calle o al río inmediato, sino que entra a un desagüe que la desaparece mágicamente. Especulando, creo que la pérdida del contacto directo con el agua, desde los chorros y pilas, significa la desensibilización de los costos naturales y sociales. Las lavanderas y las aguadoras, por ejemplo, fueron mujeres ampliamente afectadas por las canalizaciones, eliminación de chorros y pilas, junto con el servicio de acueducto.

Laura Cristina Felacio (2011) construye un argumento en el que demuestra que no solo fue necesario municipalizar el acueducto en 1911 por sus deficiencias, sino que la propuesta posterior no se mostró eficiente en algunos aspectos y terminó por

ahondar las diferencias sociales respecto al acceso al agua y a las prácticas de higiene. Apoyada en Fabio Zambrano y Alberto Saldarriaga, Felacio parte de que hubo un cambio a finales del siglo XIX en las autoridades, quienes modificaron su actitud desinteresada por una postura preocupada y con determinación a la acción. Esas autoridades estaban compuestas por la élite bogotana del momento, conservadora y hermética, que, en su afán por solucionar los problemas de higiene, desde la iniciativa privada construyeron a su acomodo lo público, otorgándose las concesiones bajo el argumento de la falta de presupuesto distrital. Las tarifas fueron arbitrarias y sin controles, algo ampliamente denunciado en la prensa. Los incumplimientos y abusos terminaron con la compra de las empresas prestadoras de los servicios por parte del Estado o el municipio. Felacio revisa las circunstancias del contrato de 1887, momento en el que se da una concesión de setenta años a particulares con el compromiso de extender las redes, a cambio de poder cobrar las conexiones de los domicilios. Pero, en todo caso, la calidad no mejoró mucho junto con su caudal. Tras varios conflictos de cumplimiento, cobertura y calidad, se toma la decisión de municipalizar el acueducto en 1911. El municipio actuó en muchos frentes y de manera clara en cuanto a la potabilidad con cloro, la cobertura y la protección de las hoyas hidrográficas, adquiriéndolas en muchos casos para garantizar su conservación. La autora dice que para 1914 la cobertura era del 4,6 % de la población, y para 1928 subió a un 5,8 %. Que, bajo su análisis, la sectorización del servicio hacia el centro-norte del costado oriental le deja ver que el sur y occidente de la ciudad siguió con los dispositivos coloniales de chorros y pilas, que eran ya pocos para ese instante. Las muertes por agua insalubre en el año de 1911 para la parroquia de Chapinero fueron treinta, mientras que para la parroquia de Las Cruces fueron de 99. Solo hasta 1923 el sur contó con atención efectiva desde el acueducto del Río San Cristóbal. Aun así, la conexión era segregacionista, porque implicaba que cada futuro usuario pagara las obras de instalación, lo que hizo de su avance en barrios obreros algo muy lento o nulo. El acueducto Belén, dice Felacio, es una iniciativa de los vecinos quienes tomaron aguas del río Manzanares y se proveyeron por sí mismos.

[...] la Empresa Municipal del Acueducto fue motor de un proceso de diferenciación social como efecto de las complicadas exigencias para instalar conexiones domiciliarias, lo cual limitaba el acceso de los ciudadanos a unas mejores condiciones de higiene que serían proporcionadas por la posibilidad de emplear agua medianamente potable para la cocina, el aseo personal y la limpieza de sus hogares. (Felacio 2011, 33)

Esto significa que la prioridad de conexión se le dará a los barrios y casas que la puedan pagar, condicionando la cobertura a una cuestión de poder adquisitivo antes y después de la municipalización. Con una presión implícita, quitar los puntos de agua públicos al hacer que los espacios para el agua dejaran de existir: para especulación inmobiliaria, parques de ocio para la élite o, al final, pienso, obligar a adoptar un servicio al no poder encontrarlo libremente en la ciudad. Rey, Lizcano & Chacón (2012), al analizar la historia de los servicios públicos en Colombia, plantean un marco teórico en el que las ciudades, por su concentración de la producción, requieren de una inversión

que las empresas por solitario no pueden asumir y se necesita de la intervención del Estado. Esta intervención, por tanto, busca crear las condiciones para que el capital privado opere, dicen, en traspasos, subvenciones o, de mi interés, monopolios. El problema es que estos beneficios a los privados para garantizar su funcionamiento son el producto de los salarios y ganancias del pueblo y el Estado, con lo que, argumentan, el capital privado como estrategia obtiene ventaja de la urbanización.

Dedtmar Garcés Urrea (2015) aborda la obra del artista afrocartagenero Nelson Fory Ferreira, cuyo trabajo ayuda a poner en evidencia el complejo juego de agenciamientos y relaciones centro-periferia que hay en la ciudad de Cartagena, producto de la confluencia de múltiples factores como el patrimonio arquitectónico, la biopolítica, el turismo y el desplazamiento, entre otros. Garcés, al pensar la ciudad de Cartagena desde sus problemáticas específicas, abre la posibilidad de entender lo urbano como algo en constante reformulación, producto y medio de las luchas sociales. Curiosamente, allí mismo parece gestarse una maniobra de resistencia: el cómico, y por ello poco poderoso, señalamiento de la invisibilidad histórica de una minoría. Alentado por la obra de Fory, Garcés se anima a revisar el papel de la industria hotelera en la ciudad, la cual saquea los servicios públicos, en particular el agua, por lo cual los habitantes deben padecer racionamientos incluso en temporada alta. El agua como servicio público en Cartagena está jerarquizada. Esto, pienso, hace parte de la estructura que pretendo señalar. El control del recurso, una vez eliminado del espacio público, obliga a la población a supeditarse a quien presta el servicio. Pero el manejo de quien lo controla, sino las intenciones, no obedecen necesariamente a lo público.

Los políticos y sus partidos saben esto, así que ayudan a crear también las circunstancias de la necesidad. Dejar que las fuentes hídricas desaparezcan, en ese orden de ideas, sin prestarles solución, es generar la necesidad de servicios que suplan los colapsos. Una sociedad en crisis es una sociedad rentable, una ciudad en crisis es una ciudad de oportunidades. Con esto, permitir que el río Tunjuelito siga contaminándose con los lixiviados del relleno sanitario Doña Juana, edificar en la reserva Thomas Van der Hammen, talar el bosque Bavaria o convertir los cerros orientales en un parque, son proyectos viables porque nos llevarán a nuevas crisis.

En todo caso, esas crisis no aplican para todos en los mismos términos. Es fácil ver que el agua en espacios públicos se ha eliminado en su mayoría. La Rebeca, por ejemplo, la «novia de Bogotá», está completamente seca, al igual que el Niño con el Delfín, que no está lejos de ella. El agua está puesta bajo control y no corre libre. De hacerlo, no solo sería un recurso gratuito, que haría inviable el beneficio de intercambio, lo que a su vez permitiría un retorno al uso común, sino que daría lugar a algo mucho peor, prácticas inmorales o marginales en las fuentes, como quienes se bañan en ellas (a menos que sea una obra de Spencer Tunick), algo común de ver en la misma Rebeca cuando ha llovido mucho y la pila se llena completamente. El agua, en todo caso, sí está a la vista en ciertas partes e incluso, cuando se amenaza racionarla por el bajo nivel de los embalses, no la cortan. Son los espejos de agua o las cascadas ubicados en

los edificios corporativos o edificios residenciales de altos estándares, como el de Terpel, ubicado en la Carrera Séptima con Calle 76. Allí el agua, ornamental y vigilada, está para ser contemplada. Juega en ese limbo entre lo privado y lo público, pero es evidente que se la está instrumentalizando y se la pone a operar en términos de poder, como alguna vez se hizo con la pila de la Plaza de Bolívar.

Con los estudiantes no hay tiempo de un recorrido por la Carrera Séptima hasta el norte profundo, así que busco evidenciar este último punto en alguna parte del centro. Lo encuentro no lejos de allí, en el Centro Cultural Gabriel García Márquez, en medio de la Librería del Fondo de Cultura Económica (FCE). La librería, un espacio comercial, fue diseñado para girar en torno a un espejo de agua que tiene en su centro un logo en concreto de FCE que emerge del líquido, altamente clorado. Son aguas no aptas para el uso. Por su parte, la antigua pila de la Plaza de Bolívar, que no se sabe si es realmente esa, ahora se encuentra en el Museo de Arte Colonial, a dos calles del mencionado centro cultural. Está encendida y se puede visitar, por la suma de 3000 pesos. O, como hago con los estudiantes, la miramos desde la puerta mientras procuramos no incomodar a los turistas que sí quieren acceder. Difícil no pensar en las palabras de Agamben a este punto:

La imposibilidad de usar tiene su lugar tópico en el Museo. La museificación del mundo es hoy un hecho consumado. Una después de la otra, progresivamente, las potencias espirituales que definían la vida de los hombres —el arte, la religión, la filosofía, la idea de naturaleza, hasta la política— se han retirado dócilmente una a una dentro del Museo. Museo no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo es más. El Museo puede coincidir, en este sentido, con una ciudad entera (Evora, Venecia, declaradas por esto patrimonio de la humanidad), con una región (declarada parque u oasis natural) y hasta con un grupo de individuos (en cuanto representan una forma de vida ya desaparecida). Pero, más en general, todo puede convertirse hoy en Museo, porque este término nombra simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia. (Agamben 2005, 109–110)

### Referencias

- Agamben, Giorgio. 2005. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alberty Garcés, Dedtmar. 2015. «¡La historia nuestra, Caballero! Turismo, invisibilidad y gentrificación», en: *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 10 (2), 57–70. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Alcaldía Mayor de Bogotá. 2011. *Bogotá, un museo a cielo abierto: Guía de esculturas y monumentos conmemorativos*. Bogotá: Instituto Distrital Patrimonio Cultural.
- Atuesta Ortiz, María. 2011. «La ciudad que pasó por el río. La canalización del río San Francisco y la construcción de la Avenida Jiménez en Bogotá a principios del siglo XX», en: *Territorios* 25, pp. 191–211. Bogotá: Universidad del Rosario.

- Beltrán-Beltrán, Lina Constanza. 2008. «Patrimonio industrial colombiano: la definición de paisajes productivos en la Sabana de Bogotá», en: *Apuntes*. Vol. 21, n.º 1: 26-43. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Buenaventura, Julia. 2014. *Polvo eres. El correr del tiempo en María Elvira Escallón*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Capusotto, Peter. 2012. *Una mano de pintura – Pobreza pintoresca*. 7ª Temporada (08/10/2012). Programa 6, Bloque 4. Vídeo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=d1OGhoOLC9Y&t=366s>
- Carreira, Ana María. 2007. «De las perturbadoras y conflictivas relaciones de los bogotanos con sus aguas», en: *Tabula Rasa*, n.º 6: 263-285, enero-junio. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Castilla Urbano, Francisco. 2014. *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Cedales Paredes, Claudia. 2009. «Los parques de Bogotá: 1886-1938», en: *Revista de Santander*, Edición N.º 4, pp. 92-105. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.
- Demeritt, David. 2002. «What is the “social construction of nature”? A typology and sympathetic critique». In *Progress in Human Geography* 26, 6 pp. 767-790. Thousand Oaks: Sage.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano*. CDMX: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, Manuel. 2011. *El espacio público como ideología*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Felacio Jiménez, Laura Cristina. 2011. «La Empresa Municipal del Acueducto de Bogotá: creación, logros y limitaciones, 1911-1924», en: *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Vol. 38, n.º 1, pp. 109-140. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez-Londoño, Ana María. 2013. *Erfindung einer Muisca- (Chibcha-)Tradition im kulturellen Modernisierungsprozess in Kolumbien (1920-1934)*. Berlín: Freien Universität Berlin. Disponible en: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/entity/131507192>
- Hernández Molina, Rubén y Carrasco Zaldúa, Fernando. 2011. *Las Nieves: la ciudad al otro lado*. Bogotá: Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Herce Vallejo, Manuel. 2013. *El negocio del territorio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lowenthal, David. 1998. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Mejía Pavony, Germán. 2012. *La ciudad de los conquistadores*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mejía, María del Pilar. 2006. «Monserrate, Guadalupe y La Peña: Vírgenes, naturaleza y ordenamiento urbano de Santafé, siglos XVII y XVIII», en: *Fronteras de la Historia*, n.º 11, 2006, pp. 241-291. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Moya Pellitero, Ana María. 2011. *La percepción del paisaje urbano*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Niño Murcia, Carlos y Reina Mendoza, Sandra. 2010. *La carrera de la modernidad. Construcción de la Carrera Décima. Bogotá [1945-1960]*. Bogotá: Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Peter L. Berger y Thomas Luckmann. 2003. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Restrepo, Luis Fernando. 2005. «Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria», en: *Muisca*, pp. 316-330. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Rey Eladio; Lizcano, José Andelfo y Gustavo Chacón. 2012. «Una visión histórica de los servicios públicos en Colombia», en: *Tecnogestión*, Vol. IIX, n.º 1. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Rodríguez Freyle, Juan. 1968. *El carnero*. Medellín: Editorial Bedout.
- Russolo, Luigi. 1996. «El arte de los ruidos», en: *Sin título*, pp. 8–15. México D. F.: UCML Facultad de Bellas Artes.
- Sánchez Castañeda, Elías. 2014. «La higiene durante el periodo de la Regeneración (1886 – 1905): El posicionamiento de los médicos profesionales frente a los empíricos y la población bogotana». Tesis no publicada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Soper, K. 1995. *What is nature?* Oxford: Blackwell.
- Triana, Miguel. 1922. *La Civilización Chibcha*. Bogotá: Escuela Tipográfica.
- Williams, R. 1983. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Londres: Flamingo.
- Zambrano Pantoja, Fabio. 2007. *Historia de Bogotá (siglo XX)*. Vol. 3. Bogotá: Villegas Editores.
- Zambrano, Fabio y Bernard, Olivier. 1993. *Ciudad y territorio: el proceso de poblamiento en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

# MADRE NATURALEZA

La mirada de un romanticismo trascendental con la Naturaleza en la obra del escritor boliviano Man Céspedes.

Selección de Eduardo Gudynas

## **Justicia hasta para los animales**

Los animales y las plantas son hermanos nuestros en la comunidad de la existencia.

Los animales son los factores anónimos de nuestro poder y de nuestra riqueza. Brutos laboriosos, víctimas indefensas que nos proporcionan los más variados y selectos medios de vida. El hombre, que avasalla sus fuerzas, que le sustrae sus riquezas y que los mata en forma industrial y los devora racionalmente, debe a las bestias más humanidad que las bestias a él.

La vida de la bestia y de la planta se debe considerar no solo como la vida de los medios del hombre, sino también como objeto de sus deberes naturales.

Ellos, los animales, son los dueños de la tierra. Ellos son los primordiales de la vida, y la razón conquistadora, que les usurpa su mundo y su libertad, debe ampararlos contra la ruda ignorancia y los malos instintos, como una soberana solícita, a los neófitos de su intelectual imperio de conciencia. La inteligencia, en su *consciente claridad*, que es la más alta culminación de la nobleza de la luz, no puede pasar indiferente ante el dolor de la bestia, para la que el sufrimiento ciego a la luz de la razón es como una puñalada en la oscuridad.

*Sol y horizontes*, 1930

## **Oración final**

Madre Naturaleza, óyeme con la perspicua mudez del sentido óptimo de tu inconsciente sabiduría.

Cuando mi cuerpo vuelva a tu seno de tierra y con los despojos de mi vida nutras los gérmenes de otras existencias, transmíteme a la perfección, no me alejes del bien, no me separes de mi amada: la Belleza.

Guárdame de los vientres que se arrastran: no me hagas culebra. Líbrame de los vuelos execrables: que no me agite en sus alas bestiales el sepulcro estrecho, y que entre tú y mi pecho no haya ni el ataúd.

*Símbolos profanos, 1924*

### **La Tierra**

Las bellezas naturales son dones egregios, consagrados al entendimiento humano.

Escuela de cultura individual es la contemplación de la belleza, y sobre toda razón de interés deben conservarse esas cátedras del conocimiento de Dios.

Industrias malditas las que exterminan fauna valiosa para dar pábulo al lujo. Instinto criminal el que daña al árbol que embellece o da sombra al camino; el que destruye las plantas ornamentales y mata la avecilla de rico plumaje, porque apagando esas joyas vivas de la existencia, roba placidez y encanto a la vida.

El torrente, el paisaje, el sendero, son cuadros de la naturaleza que pertenecen al amor y al pensamiento y nadie puede destruirlos sin delinquir contra la humanidad.

Las fuentes de viva gracia, en que abrevan la conciencia del sabio y el sentimiento del artista, no pueden estar sujetas a las mezquindades del interés humano. Las bellezas naturales son bienes divinos, y para ellos no puede haber ni subasta ni dueño. Son cosas del cielo y la insolencia del ganapán no puede alcanzar al que laboró la belleza de los trigales.

*Sol y horizontes, 1930*

Reproducido de *Obras completas*, Biblioteca del IV Centenario, Los Amigos del Libro, Cochabamba.

**dossier**

# CAMINO UN PRINCIPIO METANTRÓPICO

Eulalia de Valdenebro

## La experiencia del camino

Voy caminando, salgo del túnel de gaques y entro al páramo. Todo brilla intensamente, me siento enorme frente a las plantas, pero diminuta en medio de este mar de montañas-olas. Mi cuerpo toca palmo a palmo cada fuerza que allí confluye. Somos continuidad: musgo, gaque, caminante, roca, danta, laguna.

Voy caminando, en un camino trazado por otros pies, algo del yo individual se ha perdido, algo se funde con esa historia dibujada sobre la montaña. Me hago permeable a los demás caminantes, soy parte de una huella colectiva, de una línea que se actualiza con cada pisada. El sonido es de roca contra pies, a ratos húmedo, a ratos polvoriento, a ratos piedras sueltas que se ruedan, a ratos rocas firmes que permiten pasos certeros. La respiración, los latidos, los cantos de aves, el viento, todo es atravesado por todo sin ninguna jerarquía, todo es permeable, sobre todo el propio cuerpo.

(Nota de bitácora de viaje, Eulalia de Valdenebro)

Este texto surge de la experiencia de caminar sobre el camino que está ubicado en la biorregión denominada Macizo Colombiano. Caminar largas horas en silencio implica alterar todo mi código de percepciones habituales en la aceleración propia de una ciudad. Esta alteración me ha permitido tener una doble comprensión del tiempo: una histórica, construida desde la narración de lo humano, la que más estamos habituados a tener; y una geológica, construida desde

la comprensión del planeta que habitamos, en donde el humano es uno entre tantos elementos que lo constituyen. Esta doble comprensión en esta experiencia maravillosa del camino, me ha ayudado a elaborar el concepto de lo metantrópico, un principio que opera a la base de todo mi trabajo como artista, y que sustenta mis acciones como habitante de este planeta. Quisiera mencionar que todo mi trabajo ha sido motivado por la voluntad de responder la pregunta: ¿Por qué los humanos hemos llegado a tener una relación tan dañina con nuestro entorno y con los demás colegas planetarios?

Tomo la expresión —colegas planetarios— de Lynn Margulis como una manera de referirme a la vida en el planeta, pero, sobre todo, como una manera consciente de no usar la palabra *naturaleza*, pues históricamente esta palabra implica una separación, un dominio y una jerarquía entre el humano y el resto de seres y fuerzas del planeta. Colegas planetarios somos todos los habitantes de la Tierra, unidos en simbiosis y formando con esa unión el conjunto de las fuerzas y flujos donde todo se recicla a través de los metabolismos de los vivientes: esto es Gaia, un planeta donde la vida se organiza.

Esa pregunta —que estoy segura que muchos nos hacemos— ha encontrado para mí respuesta en el humanismo. Esta ideología es la que otorga a la especie



humana una jerarquía sobre los demás seres, es la que necesita separar el humano del planeta y sus habitantes nombrándolos naturaleza. El humanismo ha sido construido con cuidado desde nuestra<sup>1</sup> cosmogonía, alimentada en el Renacimiento y reforzada en la Ilustración mediante la mecanización de la naturaleza. Entiendo así que el humanismo y la separación jerarquizada que implica es el origen de esta crisis ecológica que atravesamos. Retomando a Lynn Margulis, no es otra cosa que una arrogancia especiecentrista.

Durante mucho tiempo traté de situar mi trabajo dentro de una postura antihumanista, suponiendo que este nicho es el más amplio de todos. Lo hice porque considero que el papel político del arte que piensa la relación con el planeta debe empezar por cuestionar el vínculo habitual de dominio que los humanos hemos asumido frente a los demás colegas planetarios. Esta posición debe criticar el humanismo desde donde hemos entablado tradicionalmente esa relación. Sin embargo, y a pesar de su amplitud, el prefijo «anti» me resultó muy incómodo porque es excluyente o supone una negación. Por el contrario, busco ubicar mi trabajo en un concepto en donde lo humano participe, pero sin tener una posición jerárquica.

La palabra metantrópico (*meta*: otro lugar; *antrópico*: humano) surge precisamente de la incomodidad de situar mi trabajo en una lógica *anti*, *post* o *trans-humanista*. Pues todos estos prefijos tienen ya una carga semántica y un nicho dentro del

lenguaje académico lleno de referencias (Hottois, Missa y Perbal 2015). Sin embargo, aunque comparto el principio básico de repensar lo humano —y puedo llegar a suscribir algunos de los postulados que allí se debaten—, no me siento cómoda dentro de ninguno de ellos. En términos muy generales, estos movimientos han reflexionado en torno al sujeto del pensamiento, al lenguaje desde donde se enuncia, a las tecnologías y biotecnologías con las cuales producir una nueva forma de vida humana; abordan asuntos genéticos, biónicos, de prótesis o asuntos de género; reflexionan también en torno a una sociedad ya basada en estas posibilidades. Siendo así, siento que estos movimientos siguen manteniendo lo humano como asunto central del pensamiento. Lo metantrópico comparte la idea de repensar lo humano, pero como un elemento entre otros dentro de la vida del planeta. Propone pensarnos como especie dentro de una temporalidad geológica de la vida, en lugar de hacerlo desde una temporalidad histórica, y teniendo siempre la conciencia de estar transformando el clima del planeta. Lo metantrópico sería pues una postura política más acorde con un concepto como el del Antropoceno (Steffen et. al 2000), en el cual se argumenta que la presencia de la especie humana en el planeta ya tiene una escala suficiente para marcar una nueva era geológica, aquella en donde lo antrópico deviene fuerza planetaria.

Este punto de vista metantrópico, aplicado al hecho de recorrer varias veces un camino situado en la ecorregión del Macizo Colombiano, implica reconocer en este gesto la suma de una serie de gestos similares repetidos durante miles de años por no humanos

---

1 Con «nuestra» me refiero a la tradición occidental y las diversas formas colonialismo bajo las cuales vivimos hoy en día.



y humanos de distintas condiciones culturales, pero que tienen en común el hecho de ser caminantes. Un caminante está despojado de casi todo excepto de la energía necesaria para moverse y de algunos implementos para soportar el clima de un páramo andino. Los caminantes del Macizo han recorrido el camino bajo distintos tipos de órdenes políticos que históricamente nos pueden hablar de la propiedad sobre esta biorregión, punto que, a mi manera de percibir las cosas —caminando—, no termina de esclarecerse. La propiedad en el Macizo se ha intentado establecer por una serie de eventos consecutivos y eternamente discutibles si los analizamos desde un punto de vista netamente humano. Pero si desplazamos la percepción a un punto de vista metantrópico, en el que las fuerzas de la naturaleza puedan tener agencia reconocida en una red de relaciones vitales y simbióticas, en lugar de jerárquicas y utilitarias, podríamos permitirnos pensar que a una biorregión como la del Macizo Colombiano no se le puede atribuir dueños, a lo sumo, custodios. Desde ese punto de vista, podríamos pensar que las montañas que se entrelazan con los ríos y con cada ser que vive allí son seres sujetos de derechos, tan claros y definidos como los propios humanos.

### **Camino, desde un punto de vista antrópico.**

#### **Dimensión histórica del tiempo**

El camino al que hago referencia políticamente atraviesa la frontera que hay entre el Cauca y el Huila, (departamentos del sur de Colombia) y une en un camino de 50 km los municipios de Valencia y Quinchana. Gran parte del trayecto se encuentra hoy en un área protegida por el Parque Nacional Natural Puracé, y a su vez tiene jurisdicción sobre varios cabildos indígenas

filiales del grupo Yanacona, entre ellos el Papallaqcta, al que pertenece el taita Auca Yarimajua, custodio y compañero del camino.

Si se sigue la ruta de Valencia a Quinchana, el camino que únicamente se puede transitar a pie, empieza en bosque andino a 2 700 m s. n. m. en Valencia o Valle de las Papas, y sube suavemente en una ruta de 17 km hasta alcanzar los 3 608 m s. n. m., el punto más alto desde donde se puede ver la laguna del Magdalena (nacimiento del río) y los cauces del río Cauca (vertiente Magdalena/ Atlántico), Caquetá (vertiente Amazonas) y Patía (vertiente Pacífico), cuyos nacimientos están todos en la biorregión del Macizo Colombiano.

El camino empieza allí su descenso mucho más empinado en un trayecto de aproximadamente 33 km, volviendo a estar rápidamente en bosque andino y subandino.

La privilegiada condición geográfica del camino ha determinado su historia, pues permite la conexión de la región andina con la Amazónica, la Caribe y la Pacífica. Esto tiene relevancia en términos biológicos y políticos. Por un lado, hace de esta biorregión un núcleo con una riquísima biodiversidad basada en la confluencia de las vertientes hídricas y en la amplitud de los pisos térmicos; por otro lado, hace más comprensible la idea de territorio como volumen vivo (cosmovisión indígena) y no como superficie (cosmovisión moderna, nacional). Bajo esta comprensión volumétrica, el camino establece conexiones entre los territorios mansos y bravos relacionándolos verticalmente con los mundos e inframundos. En ese ordenamiento del territorio, el camino une los pisos térmicos con los estratos geológicos y los



fundamentos cósmicos; el vínculo se realiza al caminar la palabra, al hacer del camino un conector de mundos, ecosistemas y mitos.

El camino no solo es un instrumento para el transporte; es un conector de mundos que ha permitido percibir a caminantes de diversas condiciones culturales la potencia vital y latente del Macizo Colombiano, y en virtud de ello se ha reconocido como un territorio que ha logrado mantener su equilibrio interno.

### **Cronología del camino<sup>2</sup>**

En su estudio etnoarqueológico, Genneco (2003) indica que hacia el 2200 a. C. pudieron darse las primeras ocupaciones estacionales, evidenciadas en la intervención humana sobre la geografía y en el escaso material cultural encontrado en las investigaciones de campo.

A través de estatuaria, terrazas, conchas del Pacífico, elementos para tomar yajé y obsidias encontradas en la región de Valencia, se sostiene la tesis de que el camino tuvo una función ceremonial por la conexión que establece entre los cementerios de la cultura agustiniana, alrededores de Quinchana, Huila, y algunos asentamientos en la zona de Valencia, Cauca. Los vestigios encontrados hablan también de una conexión con el Amazonas y el Pacífico, mas no con la cultura inca desarrollada al sur del territorio. Sin embargo, la antigüedad del camino y su conectividad

---

2 La cronología de este apartado fue construida a partir del trabajo de investigación de Cristóbal Genneco (2003) y de la monografía de su estudiante, Ángela María Márquez (2006).

con la frontera de Ecuador supone, para la comunidad Papallaqcta, que el camino hace parte del Qhapaq Ñan<sup>3</sup> que en quechua quiere decir «camino principal» o «gran camino», y es nombrado así por el taita Auca Yarimajua como parte de la reconstrucción cultural (reindigenización) que está llevando a cabo.

A partir de 1536, el camino empieza a estar documentado históricamente por establecer la comunicación entre Popayán y Quito, y también se constituye como eje de las encomiendas otorgadas por la Corona para dominar, explotar y evangelizar indígenas —«pacificar» fue el término usado para referirse a estos propósitos—, y otorgando, a través de esta figura, los territorios a los colonos que cumplieran esta misión. Esta institución, de origen militar, introducida en América desde 1504, fue ideada por Isabel La Católica como un compromiso protector en el cual los colonizadores cuidaban y adoctrinaban a sus encomendados, pero se convirtió en la base del dominio sobre el territorio (Buenahora 2003, 107).

El camino en esa época se conocía como el que va de Almaguer (Cauca) a Timaná (San Agustín, Huila). El nombre revela también el interés y el uso comercial

---

3 El Qhapaq Ñan recorre más de 6 000 km, desde el sur de Colombia (en la cuenca alta del río Guaitara) hasta la zona centro sur de Chile (cerca de la ciudad de Concepción), pasando por Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina. Es considerado como la red de caminos más extensa documentada arqueológica e históricamente para Suramérica, pues facilitó las comunicaciones y el comercio en tiempos prehispánicos, así como el posterior proceso de conquista y colonización por parte de los españoles.



del camino, pues en el primer destino se explotaba oro, y en el segundo, quina, los principales productos del imperio colonial. La fundación de Almaguer en 1551 tuvo un doble propósito estratégico: por un lado, el de la extracción de oro, bien fuera hacia Quito o hacia Popayán; por otro lado, el de establecer un asentamiento para la «pacificación» de los indígenas de la zona. Sin embargo, el camino no contaba con buena reputación, el paso por el páramo y las pendientes inclinadas cobraban muchas vidas. Además, a pesar de la encomienda, los pobladores indígenas mantuvieron en algún grado su identidad y defendieron su territorio, de modo que el trayecto se volvía más riesgoso.

Para 1711, y ante la ineficiencia de la encomienda, la Corona devuelve a la comunidad indígena el territorio de la hacienda los Laboyos, otorgado anteriormente a Mauricio Valderrama por el servicio prestado a la Corona en la reducción de salvajes. Dicho reconocimiento fue ignorado históricamente por los sucesivos colonos: la Corona donó a los «naturales» de San Agustín «todas las tierras que estos ocupan» (Friede 1943, 11).

El camino fue elegido en 1801 por Humboldt en su expedición, privilegiándolo frente al del Patía por su diversidad climática y biológica, y por la posibilidad panorámica de divisar las tres principales vertientes del territorio: Pacífico, Amazonas y Caribe.

Para 1850, ya bajo la naciente República, el territorio del Macizo Colombiano, bajo el título de Hacienda los Laboyos, fue comprado por el presidente José Hilario López, quien le otorgó al camino que lo atraviesa la

categoría de Camino Nacional,<sup>4</sup> caminos de más de 50 km que se manejaban con presupuesto de la nación y, en consecuencia, el mantenimiento y la ampliación constituyeron de las primeras misiones del Ministerio de Obras Públicas. Esta categoría también la adquirieron las rutas del Pacífico, aquella que conecta a Cali con Buenaventura, y la ruta del Quindío (Restrepo 1992), hoy conocida como la Línea, con las cuales se afianzaron las conexiones entre el Pacífico, Bogotá y el Caribe.

El camino también fue recorrido por la comisión coreográfica, cuyos miembros observaron que para entonces la región seguía teniendo el potencial económico de la explotación de la quina, el caucho y el oro como modelo colonial. Sin embargo, los cultivos organizados de estas plantas en el suroeste asiático y la India provocaron alteración del mercado, que posteriormente se reforzó con la producción sintética del caucho y de la quina.

De manera paralela, la naciente economía se basaba en la agricultura y la ruta de la Línea le dio fortaleza comercial a Cali y Buenaventura, dejando por fuera del circuito de desarrollo a Popayán y su conexión con Quito. Esta conexión tenía gran importancia durante la Colonia pues eran ciudades ejes del imperio, pero perdieron tal relevancia en la nueva etapa republicana. Las variaciones en los intereses comerciales del camino acontecidas durante la Primera República son la causa principal de que el camino no

4 En los documentos de PNN Puracé, el camino es nombrado como Camino Nacional o Camino Prehistórico Cultural Nacional de Valencia.



haya continuado su desarrollo como Camino Nacional, a diferencia de la Línea, que es hoy parte de la Vía Panamericana.

Para 1946 los arqueólogos Luis Duque Gómez, Héctor Llanos y Anabella Durán dieron a conocer la cultura agustiniana, y la región empezó a tener otro carácter: por un lado, investigativo y turístico; y por el otro, la articulación de la identidad indígena del territorio, basada en estos vestigios culturales que la pueden legitimar.

En 1961 el territorio es declarado Parque Nacional Natural de Puracé, con varias zonas de traslape con comunidades indígenas y campesinas, lo que significó para estas comunidades detener la frontera agrícola. En 1979 la biorregión del Macizo Colombiano fue declarada un ecosistema estratégico de la nación y del mundo, formando así parte de la red internacional de reservas de biosferas del cinturón andino dentro del programa Man and the Biosphere (MaB) lanzado en 1971. La declaración supone que la reserva es un modelo de relación equilibrada entre los humanos y el ecosistema que habita.

Entre los años setenta y noventa fue territorio de conflicto guerrillero y cultivos ilícitos, alterando las costumbres agrícolas de la región y algunos ecosistemas, sobre todo con la política de fumigación con glifosato.

A partir de la constitución de 1991, con la cual Colombia se reconoce como país pluricultural y étnicamente diverso, se fortalece el proceso de legitimación

y reconstrucción de la comunidad indígena, y el camino de marras es un eje fundamental en dicho proceso.

En 2003 se instala un batallón de alta montaña que controla la situación de orden público e introduce un nuevo modelo de custodios a la región, sumándose y superponiéndose a los criterios de las comunidades indígenas, campesinas y a los de Parques Nacionales.

Actualmente, el camino tiene un potencial ecoturístico en el cual las visiones de PNNP y la de los indígenas pueden confluir en cuanto a la conservación de un páramo, y cuya principal estrategia es el camino para conocer el ecosistema sin alterarlo. No obstante, este potencial ecoturístico también significa una disputa por los beneficios económicos y administrativos que conlleva, y, en consecuencia, puede haber diferencias fundadas en la cosmovisión de lo que se supone que es la conservación.

A pesar de confluir tan distintas visiones sobre un mismo territorio, o justamente por la tensión que esas visiones generan, el camino y sus alrededores parecen haberse detenido en un tiempo muy remoto, sostenido únicamente por la dificultad que significa atravesar un páramo, pero seguramente también por la potencia vital que este ecosistema irradia y es reconocida por casi cualquiera de los diversos caminantes que se han sumado a este trazo milenario.

#### **Camino, desde un punto de vista metantrópico.**

##### **Dimensión geológica del tiempo**

«Vamos a caminar la palabra». Esto dice mi guía Auca Yarimajua, taita de la comunidad Papallaqcta, quien



prácticamente personifica la reconstrucción de una cultura que perdió su huella histórica. Auca, de unos cuarenta años, nació en una familia campesina y tuvo un bautizo, una educación y un nombre católicos. Todos los ha negado y los ha cambiado por aquella información que ha aprendido a leer en el territorio (así como él se refiere al Macizo Colombiano) y que ha adquirido en permanentes encuentros con otras comunidades. Caminar con él puede ser similar a caminar con un geólogo que va leyendo el paisaje mientras camina, así las montañas son madres y padres, cuentan historias de erupciones y furias, de amores y pasiones de dimensiones titánicas en una temporalidad definitivamente metantrópica. También es caminar con un arqueólogo, pues lee las huellas más inmediatas, reconoce terrazas, lee gestos en las piedras y busca caminos perdidos, interpreta sus hallazgos y narra una historia que aún no se ha escrito. Claro está, su conocimiento no se inscribe dentro de las certificaciones de las ciencias humanas porque pertenece a otro sistema y tiene otros métodos. Es realmente otro tipo de conocimiento que, a partir de la constitución de 1991, ha empezado a tener algo de reconocimiento, lo que a su vez le ha permitido tener un valor político real. Las comunidades indígenas trabajan fuertemente hoy en articular sus cosmovisiones con el sistema político general. A este proceso se le ha llamado reindigenización, y en él es importante reconstruir la identidad cultural. Así el territorio no cesa de construirse, la identidad se actualiza como el camino con cada caminante que lo transita.

Caminar la palabra es una expresión cultural que se refiere a un acto político en las comunidades indígenas del Cauca; es similar al acto de la minga, en donde

la comunidad se reúne para tomar y ejecutar acciones puntuales. Caminar la palabra es reunirse para hablar, leer el territorio, interpretarlo, elaborar a partir de ello un conocimiento y una posición política de la comunidad. Todo sucede mientras se camina.

Al caminar la palabra con Auca, reconozco en su lenguaje algo tan ancestral como nuevo; hay en su relato un claro animismo de las fuerzas de la naturaleza, tal vez motivado por esa necesidad de poner todo en nuestros términos narrativos; hay también en su relato la idealización de un pasado que pueda legitimar el presente de esa cultura que está reconstruyendo. Sin embargo, lo que me parece interesante de su relato son las consecuencias directas o aplicables para establecer una relación con las fuerzas de la naturaleza, la postura eco-ética que se deriva de este animismo es bastante cercana a teorías como la de Gaia (Margulis 2002, cap. 8) o a *El contrato natural* de Michel Serres (1991). Ambas se sitúan lejos del animismo: la primera reconoce el planeta como un sistema absolutamente conectado y autorregulado por la vida, mientras que la segunda propone reconocer en los seres y fuerzas de la naturaleza sujetos de derechos. Ambas cosas aparecen en los relatos de Auca. Otorgarles derechos a los seres de la naturaleza significa que algo como una laguna o una danta puedan tener derechos similares a aquellos que tienen los humanos, haciéndose defendibles ante un sistema legal.

Para Auca, el territorio no es un plano marcado con linderos, sino un volumen de materia viva, una suma de estratos superpuestos y conectados verticalmente, cada uno con un carácter dado por las fuerzas y los



vivientes que definen cada zona del territorio. Así, el territorio/materia viva tiene zonas mansas o más habitables, zonas bravas que no deben ser intervenidas y suelen ser las más altas con ecosistema de páramo. Esta dupla conforma el mundo en donde vive la comunidad, pero hay también inframundo (subsuelo) y supramundo (cielo), todos habitados por seres (Portela 2000). El territorio es concebido verticalmente, y por esta razón el camino no es una línea superficial que lo atraviesa, sino un hilo conductor que los une. Para Auca, las montañas devienen familia originaria, las rocas tienen memoria, las lagunas tienen sus ciclos semejantes a los de las mujeres; estas personificaciones le otorgan a la geografía entidades que hay que reconocer y respetar. Por un camino muy distinto, Michel Serres (1991) propone dar a las fuerzas y seres de la naturaleza la posibilidad de ser sujetos de derecho. El primero lo hace a través del animismo, el segundo a través de un lenguaje legislativo, pero la propuesta de relación entre humanos y naturaleza termina siendo muy próxima: reconocer en los seres y fuerzas de la naturaleza un derecho primordial a ser, dejar de verlos como recurso natural, como antes a dominar, a explotar, a usar. Así, con la pérdida de toda jerarquía del humano frente a los demás seres de la naturaleza, se aboga por un principio metantrópico, que, en el caso del taita Auca, es motivado por un respeto ancestral, por un orden cosmológico que es imperativo seguir, y, en el caso de Michel Serres, por una sentencia a muerte:

En efecto, la Tierra nos habla en términos de fuerzas, de lazos y de interacciones y eso es suficiente para hacer un contrato. Así pues,

cada uno de los miembros en simbiosis debe al otro, de hecho, la vida, so pena de muerte. Todo esto será letra muerta si no se inventa un nuevo hombre político. (Serres 1991, 71)

Podemos pensar, al menos de una manera parcial, que la laguna adquiere derechos, en el mismo sentido que un esclavo, un indígena o una mujer los obtuvieron; anteriormente ellos no los tenían (como la laguna hoy) por ser de la propiedad de un amo, pero, a partir de luchas sociales, finalmente los adquirieron. Adquirir esos derechos no eliminó ni el racismo ni el machismo, pero al menos ya no están avalados por la ley y son actitudes en permanente cuestionamiento desde la cultura. Cuando uno (esclavo, mujer, danta o laguna) adquiere derechos propios, es porque ha dejado de ser propiedad de alguien. Adquirir derechos es adquirir autonomía sobre su propio ser, esto tiene que ver con la idea de concebirnos como individuos independientes.

Hacerse un ser sujeto de derecho ha sido siempre el primer logro de los cambios sociales, pero nunca es suficiente, pues hacen falta cambios profundos en cada individuo para terminar de superar el racismo, el machismo, el humanocentrismo (entendiendo este último como la causa profunda de la crisis ecológica); dada su potencia crítica sobre lo sensible, el arte tiene mucho por hacer en relación con estos cambios profundos (Rancière 2000).

La analogía que planteo es parcial, porque hoy esa lucha es ambiental y allí radica la diferencia con las luchas sociales mencionadas. Por primera vez en la



modernidad estamos ante la dificultad de reconocer como sujetos de derecho a los vivientes no humanos y sus relaciones a nivel planetario. Estamos ante la dificultad de reevaluar justamente la idea de autonomía que supone la idea de adquirir un derecho. Vale la pena recordar que ni los esclavos, ni las mujeres, ni los indígenas eran considerados humanos, o al menos no completos, y al otorgarles derechos se los reconoció como legítimamente humanos. Sin embargo, una laguna o una danta definitivamente no lo son. En este caso, la dificultad consiste en superar la idea de que los derechos son un privilegio de lo humano, que debemos ampliarlo a lo vivo, pero, aún más, que urge ampliar la posibilidad incluso a las fuerzas de la naturaleza. Para superar esa dificultad es imperativo entender que no somos seres autónomos (aunque este sea un valor perseguido por la declaración de derechos humanos), que ningún habitante del planeta Tierra lo es, que precisamente somos dependientes.

Es imperativo entender que la simbiosis evolutiva (Margulis 2002) es la ley que ha permitido la vida en el planeta, que las fuerzas de la naturaleza, como el agua, la atmósfera, la tierra negra que cubre el suelo y el color azul del cielo son el producto de las relaciones vitales y simbióticas que se dan en este maravilloso lugar. Es imperativo entender que no podemos imponer leyes humanas a este sistema organizado llamado Gaia; no son las leyes humanas las que rigen. A pesar del enorme poder de intervención que hemos adquirido, no podemos gobernar sobre los comportamientos de la atmósfera, sobre el magnetismo, la gravedad o la simbiosis evolutiva. Las leyes del planeta son las que rigen la vida de los humanos y no viceversa. Esta crisis

ecológica que tanto nos aterra no es otra cosa que las leyes del planeta imponiéndose sobre las leyes humanas. Es imperativo desmontarnos de esa arrogancia humano-centrista y reconocer las leyes del planeta simbiótico, fluido, conectado y organizado que habitamos.

Una teoría como la de Gaia, en la cual esas fuerzas son precisamente reguladas por los seres vivos, se vuelve entonces un argumento con bases científicas para dar el paso jurídico. Pienso que, aunque una cosmovisión animista facilite dar dicho paso —como en las legislaciones con bases indígenas—, el reto es darlo por una convicción que también se puede construir con argumentos científicos y legales, certificados dentro de los sistemas de conocimiento imperantes. No porque sean superiores, sino porque son imperantes.

Volviendo a la situación actual de ese territorio en permanente tensión, pienso en la actitud de custodio que el taita Auca Yarimajua tiene frente a ese lugar.

El custodio, al igual que el caminante, asume su vida o su viaje con una temporalidad realmente corta comparada con la temporalidad de la región que camina o que custodia. El caminante o el custodio reconoce el tiempo en una escala geológica, se reconoce simbiote en la red de relaciones vitales que configuran esa biorregión y puede entenderla también como un territorio, compuesto por la superposición infinita de territorialidades de cada ser que lo habita, incluyéndose.

Declararse custodio de un territorio es distinto a declararse dueño. El primero está comprometido a guardar las relaciones que se dan en el ecosistema,



pues también es parte de ellas; el segundo siente que tiene el derecho de alterarlas según su exclusivo criterio, ya que se encuentra en una posición privilegiada: la del propietario. Estas dos posiciones frente a un territorio replican la permanente tensión que se vive a nivel nacional, y que se vive puntualmente en el Macizo Colombiano. La noción de custodio también varía según el entendimiento de eso que es custodiado. En la biorregión del Macizo Colombiano se sobreponen varios puntos de vista en torno a esta cuestión, y caminar el camino que lo atraviesa es una manera de leerlos.

El camino es huella de esa relación permeable y mentantrópica que se ha mantenido en el Macizo Colombiano, a pesar de que algunas fuerzas políticas hayan intentado ir en sentido contrario, felizmente, sin lograrlo.

## Referencias

- Archivo Central del Cauca (ACC). 2005. *Plan de manejo 2005–2009 Parque Nacional Natural Puracé*. Resumen ejecutivo. Popayán.
- Buenahora, G. 2003. *Historia de la ciudad colonial de Almaguer y sus pueblos de indios. Siglos XVI–XVIII*. Popayán: Universidad del Cauca.
- De Valdenebro, Eulalia. «NATIVAS/FORÁNEAS, un principio metantrópico», en: M. J. Melendo y M. E. Borsani (comp). *Ejercicios decolonizantes en el arte: experiencias estéticas desobedientes*. Buenos Aires: El Signo.
- Friede, Juan. 1943. *Los indios del Alto Magdalena, vida luchas y exterminio 1609–1931*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Friede, Juan. 1976. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Tomo VIII, 1581–1590*. Bogotá: Banco Popular.
- Genneco, C. 2003. «Uso humano del espacio en el Alto Caquetá», en: *Informe final Colciencias*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hottois, Gilbert, M. Jean-Noël y P Laurence. 2015. *Encyclopédie du trans/posthumanisme L'humain et ses préfixes*. Paris: Virin.
- Margulis, Lynn 2002. *Planeta simbiótico*. Madrid: Editorial Debate.
- Márquez, A. M. 2006. «El camino Valencia (Cauca)–Quinchiná (Huila). Pasado y presente de las vías de comunicación en los Andes Colombianos». Trabajo de grado para optar al título de antropóloga. Popayán: Universidad del Cauca.
- Portela, H. 2000. *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, Guambianos, Paeces, Yanaconas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rancière, J. 2000. *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique.
- Restrepo, J. A. 1992. *Paso del Quindío*. Bogotá: Banco de la República.
- Serres, M. 1991. *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.
- Steffen, W., et al. 2011. «The Anthropocene: from Global Change to Planetary Stewardship», en: *Royal Swedish Academy* 40(7), 739–761.

# INDÍGENAS Y ORALITURA COMO RESISTENCIA ANTE EL OLVIDO

Wiñay Mallki / Fredy Chikangana

Dichoso el hombre  
que pule turquesas:  
su canto  
al hondearlo, hace reverberar  
un escudo de plumas de quetzal.  
*Canción de alabanza de los nahuas de México*

La palabra *oralitura* hace referencia a aquellos saberes que surgen desde el universo de los pueblos originarios a la orilla del fogón, en la tulla, en el camino, en la montaña, en la chagra, y que van pasando de generación en generación por miles de años. Lo oral es aquello que permite tejer comunidad, aquello que ha corrido de voz en voz y que fluye como río en la lengua, los tejidos, los cantos rituales, los pasos ceremoniales, hasta en la forma de compartir sonrisas, miradas y señales. En lo oral también están los seres de la naturaleza, los animales del bosque, los espíritus de la noche y nuestros muertos que acompañan desde otras dimensiones.

Cada pueblo originario construye y renueva con base en los principios básicos su propia manera de transmitir el conocimiento y el legado a las generaciones siguientes; de ahí que en lo oral esté el secreto de la memoria de los más antiguos abuelos. En lo oral hablan las aves, el viento, el fuego, el río, el cielo, la montaña, pues a través de miles de años de observación, de atenta disposición de los sentidos, se lograron descifrar las señas que anuncian la vida y la muerte, señas

que en relación con la madre naturaleza están cargadas de grandes aciertos.

Ahora bien, como estamos en la sociedad «moderna», en donde prima la razón y la ciencia antes que esta realidad de siglos de conocimientos, debo decir de la mejor manera que los conocimientos de nuestros pueblos originarios siempre han advertido sobre los pasos equivocados de la humanidad y el caos hacia donde nos han llevado, por la codicia, la ambición ciega del hombre y, por supuesto, por la mercantilización de la vida.

Por su parte, en los pueblos originarios aún está presente la estigmatización y discriminación; antes se hacían señalamientos de ser «colaboradores de los grupos armados de izquierda o de derecha», y ahora se los señala por seguir en el empeño de defender y recuperar la tierra. Esta situación, en primer lugar, no ha dejado avanzar, no ha permitido que los saberes y conocimientos trasciendan, fortalezcan la cultura local y además sean acogidos en la construcción de nación; en segundo lugar, la guerra que hemos vivido a instaurado el miedo, el terror, la desconfianza, y desde esa situación nuestros pueblos originarios tampoco han tenido tiempo de seguir indagando sobre la memoria de la madre tierra que nos brinda múltiples elementos para aprender a convivir (por ejemplo, poder mejorar la medicina propia, el arte en general). Nos ha tocado dedicar mucho esfuerzo a generar



Huarmitas (mujeres) quechua yanakunas en el sur del país ofreciendo y compartiendo en el ritual al Taita Inti (Padre Sol). Foto: Archivo de Organización Indígena Inti Amaru (Sol y Serpiente).

resistencias y menos a crear y recrear nuestro propio mundo, que sería lo ideal para lograr un mejor puente con nuestra misma gente y con la sociedad mayoritaria.

La cultura oral está presente no solo en nuestras culturas aborígenes, sino también en la vida de las culturas campesinas y negras, y yo diría que, dada la condición de desplazamiento masivo que ha vivido Colombia, lo oral está en las grandes y pequeñas urbes, y desde el cuerpo territorial que carga cada individuo. Por esta razón, esto se convierte en un acumulado importante en saberes sobre comidas, tejidos, herbolaria y lenguas que bien podrían aprovecharse en ese puente que dialoga entre lo urbano y lo rural.

Rescatar lo oral es importante toda vez que en muchas enseñanzas de nuestros ancianos siguen presentes los principios de vida milenarios, como son el «Ama Shua, Ama Llulla, Ama Quella», que quieren decir: «no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo», principios que hay que retomar si queremos una

sociedad digna y responsable con las generaciones venideras. En lo oral están las enseñanzas del buen proceder por donde quiera que se vaya, están las normas y leyes en relación al bienestar de todos en la madre tierra. Así mismo, la palabra y la buena letra permiten recordar lo que es el saber vivir, la tolerancia, el florecimiento de lo diverso, el respeto y el mantenimiento de ciertos saberes que ayudan para hacer la vida mucho más amable en esta tierra.

¿Y cómo distinguir lo oral de la palabra vacía? En lo oral siempre hay un grado de enseñanza que viene desde el pensamiento de los antiguos, desde la experiencia, desde el respeto y unidad con la madre tierra; hay un sentido humanista, una posición menos materialista sobre la vida y un compromiso con la creación de un mundo en donde todos puedan caber. Lo oral también es una actitud frente a la vida, junto al «otro», que es *mi propio* «yo», y aquel grado de coherencia y conciencia con la madre tierra y la creación de vida digna. Cuando fluye lo oral desde lo mejor de nuestra historia, también hay recreación del canto, de los saberes, de la construcción de sueños colectivos. Además,

lo oral, tal como lo concibo, trae por lo general un sentido poético de la vida y no una mirada tan utilitarista o materialista. En las culturas maya, inca, por nombrar dos entre muchas, florecieron los cantos, y hubo tiempo para transmitir los conocimientos, para plasmarlos en piedra, en códices o en nudos, como en los quipus de los incas.

En los pueblos originarios perduran estos saberes, solo que el proceso de colonialismo que siempre acecha no deja distinguir entre lo que es propio de la sabiduría milenaria y lo que es impuesto. En muchas ocasiones se sigue llegando con los nuevos espejos e ilusiones (en esto los negociadores de votos son expertos), y los partidos tradicionales, que por años han utilizado a las comunidades, han sabido servirse de la inocencia y el desconocimiento de nuestra gente.

A nuestros pueblos se les ha arrebatado el derecho a soñar y vivir; las comunidades han sido arrinconadas y llevadas a la supervivencia como si se tratara de cualquier centro urbano. Penetran las religiones a nuestros pueblos indígenas y continúa la disputa por las almas. La presencia de grupos armados ahora actúa en forma selectiva; también entran las modas y el consumismo intenta deslumbrar. Todo esto genera un tipo de confusión que amenaza permanentemente a las comunidades.

### Resistencias

Dada la situación de violencias que se sufren en el país y el contexto en el que se desenvuelven nuestras comunidades, el panorama no es alentador para todos, pero sobre todo no lo es para aquellos que se baten como leones difundiendo la palabra antigua, los rituales, la forma de hacer educación para la permanencia

wawa (niña) quechua yanakuna del territorio de Isnos. Foto: Wiñay Mallki.



cultural, el cultivar la tierra bajo los ciclos de la luna, las ceremonias al sol y a la luna, la defensa y recuperación del territorio. Sin embargo y a pesar de la deslegitimación de la lucha indígena que se ha hecho por los medios masivos de comunicación, a pesar del odio que se adelantado en algunas regiones, especialmente en el Cauca, se avanza y siguen floreciendo los diversos saberes de los pueblos. Quizá las nuevas generaciones podrán retomar la semilla que hoy día se siembra para poder tomar de los pueblos originarios no solo su parte folclórica sino su esencia de conocimientos, su sabiduría en la medicina, en el tratamiento de los alimentos, en la preservación de la vida junto a la madre tierra. Las resistencias que se generan hoy seguirán contando con las raíces, porque ahí están caminando en la palabra desde los abuelos, así mismo desde la invención de lo escrito, desde un buen libro que hoy día se retoma como una valiosa herramienta para ayudar a la memoria. Necesariamente las nuevas generaciones deberán contar con ese puente entre lo oral y lo escrito para seguir construyendo otro tipo de resistencias, y siempre será oportuno tejer puentes con la sociedad nacional para hacer florecer la vida entre todos y todas.

Otro de los aspectos que hay que afrontar tiene que ver con la migración de nuestros jóvenes hacia los centros urbanos, dada la situación de violencias y abandono estatal. Esto preocupa porque en nuestros jóvenes y niños está la sangre para dar continuidad a los conocimientos y lograr permanecer. Si ellos son cooptados por el mundo del capital, estaremos condenados a la extinción. Pero no solo pierden nuestras sociedades indígenas, sino el país, porque los conocimientos, las sabidurías populares son importantes para ayudar a construir nación.

Es verdad que necesitamos recuperar la tierra, la que nos quitaron bajo engaños, pero también necesitamos recuperar el sentido de la palabra, el espíritu de creación, de transmisión de saberes, la solidaridad, el tejido social y la capacidad de transformar, ya que no solo se trata de contar la historia sino de recrear y renovar, de buscar siempre romper con lo establecido

para poder mantenerse en tiempo y espacio. Y para seguir avanzando solo nos queda un camino: seguir tejiendo puentes comunicativos de respeto entre las sociedades indígenas y la sociedad nacional, como en minga, trabajando todos para todos.

Si seguimos asistiendo a resistencias aisladas, el avance será más lento; debemos articular nuestros sueños y nuestras luchas. La madre tierra es una y por eso debemos combatir la manera como nos han fraccionado para poder dominar más fácilmente. El fraccionamiento que nos han hecho no es solo económico; es cultural, social e ideológico. No sé en qué momento nos quitaron la calma del espíritu que nos posibilitaba compartir con el otro, y nos pusieron a correr para pagar las cuotas por vivir.

De ahí que sea valioso construir puentes de resistencia ocupándose cada cual desde lo que es fuerte para generar vida, desde el círculo familiar hasta llegar al círculo de la sociedad, colocando palabra y acción para transformar y hacer más habitables los espacios en donde vivimos. Es decir, la guerra no ha terminado: ahí donde ha comenzado a sonar la paz se asoma la guerra con otro tipo de escenas y actores.

Se nos vuelve a repetir la historia de los años ochenta; en esa época, a medida que se incrementaba la lucha por la tierra, se incrementaba el odio, la discriminación y la matanza de indígenas por parte de los terratenientes y sus agentes de servicio. Igualmente, se deslegitimaba la lucha indígena por la tierra y, de la misma manera, después de habernos quitado la tierra, se señalaba a los indios con el apelativo «robotierras». Hoy en día la situación es muy similar, específicamente en el Cauca, en donde la lucha por recuperar la tierra para asegurar la permanencia ha sido constante.

En los tiempos actuales la amenaza se traslada a la pretensión de las multinacionales, que quieren apoderarse de los recursos de vida que nos da la madre tierra. Este tipo de empresas se aprovechan de las necesidades de la gente, pero también de los viejos discursos de algunos políticos y expresidentes en

Yachay Wassi Yanakuna (Casa del Saber) en el territorio indígena de San Agustín, Huila. Foto: Archivo Organización Inti Amaru (Sol y Serpiente).



Colombia que han dicho que «los indios son el estorbo para el desarrollo». Su forma de entrar a los territorios es intentando fraccionar los procesos organizativos, vendiendo ilusiones y finalmente atemorizando para imponer sus proyectos de minería. Nuestra gente, por experiencia, sabe que este tipo de propuestas de saqueo a la madre tierra solo trae alcoholismo, prostitución y mayor empobrecimiento de la gente.

Nuestros pueblos indígenas han buscado varios tipos de resistencia y uno de ellos es la palabra: hacer caminar la palabra como antiguo, hacer florecer la lengua, los cantos rituales propios y, sobre todo, la oralidad a través de los «mambeos» (masticado) de la buena palabra para seguir fortaleciendo tejido social. En

esto la mujer desempeña un papel muy importante: ella sigue siendo la que mejor preserva los conocimientos y saberes, ella es tejido, es parto, es chagra, es luna, alimento y es intuición para ayudar al hombre en las faenas diarias. No quiere decir que el hombre no tenga conocimiento y saberes; no es así, pero la mujer, por ser creadora de vida, es más atenta precisamente a lo que genera vida en el territorio.

#### **La oralitura como puente**

La oralitura viene a ser esa otra historia no contada en el país, aquella historia que no está en las enciclopedias, pero que relata los hechos, las luchas, la permanencia de conocimientos, visiones, formas de entender el mundo y la vida. En ese sentido la oralitura es un camino que



Rumi (piedra) con escritura de los antiguos, en territorio yanakuna de San Agustín, Huíla. Foto: Archivo Organización Inti Amaru (Sol y Serpiente).

une lo oral y lo escrito, que permite crear un puente entre la palabra de nuestras sociedades aborígenes y la cultura escrita que bien pueda ser leída por sociedades que no han tenido como tradición lo oral. La oralitura, al hacer ese puente, nos permite conocer que las sociedades ágrafas también tuvieron un tipo de escritura como son los tejidos, los grabados en piedra, el trabajo de la cerámica y la madera y que detrás de esos elementos hay una historia, una manera de entender la vida, el paso por esta tierra y la muerte.

El deber ser de la oralitura será traer las voces de los pueblos, desde sus cosmogonías, desde sus lenguas, para recrearlas y darles un manejo respetuoso y acorde al legado que representan. La oralitura se nutre de mitos, leyendas, consejos, cantos. Y en algunos casos no es solo la transcripción; es también la interpretación y la recreación contemporánea que se hace de los saberes de los pueblos originarios. Así, por ejemplo, hay palabras de nuestras lenguas

que siguen haciendo aportes a la sociedad, ahí está la palabra «minga» o «minka», que tiene que ver con el trabajo comunitario de «todos para todos», el hacer algo entre todos para el beneficio del colectivo. Es una palabra y representa un sentido y una manera de actuar que es necesario recuperar desde otras sociedades, porque se ha perdido el sentido colectivo del trabajo, la solidaridad, la ayuda mutua.

Cada lengua contiene enseñanzas para la familia, para el proceder individual y colectivo. Sería muy valioso empezar por incorporar a los programas educativos del país las cátedras sobre formas de vida y visiones de mundo desde la palabra de los pueblos originarios. Esto nos daría herramientas importantes para que nuestros jóvenes y niños puedan mirar la vida y la relación con la tierra con mayor respeto. Lo que les ofrece la sociedad consumista en su afán de vender a costa de los que sea es traumático, ilusionista y caótico porque crea un vacío en el corazón,

Taitas y chaskis quechua yanakuna caminando y haciendo pagamento a la madre tierra en el sur del país. Foto: Archivo Organización Inti Amaru (Sol y Serpiente).



el engrandecimiento del ego que al final crea soledad. Se vive pero no se sabe para qué se vive; se corre diariamente, pero no se sabe para qué. Nos están envenenando diariamente la comida, el pensamiento. Necesitamos descender a las raíces de nuestros pueblos, a lo que hacían los más viejos en materia de saber vivir con poco, pero vivir, sin tanto desespero por aquello que en últimas no nos hace felices, solo nos crea ilusiones.

Volviendo a la oralitura tenemos como parte fundamental la poesía: ella nos regala un poco de luz para mantener el corazón en calma y nos permite afrontar las penas que nos llegan desde ese mundo caótico en el que estamos sumidos. Nuestros antiguos, desde el mundo quechua tenían varias formas de nombrar la palabra y la acción para resistir y hacer florecer la vida. Algunos le llaman el *sumak kawsay*, que es el buen vivir, la búsqueda de una vida que responda al sentido de la vida y no al vivir acomodado o sin preocupaciones por

generaciones. También hay varias palabras que definen ese sentido de hacer puentes cosmogónicos y humanos, y esa conexión con el mundo justo y equilibrado que deseamos: Una de esas palabras es *chaka-runa*, y la otra que comparto es *munay-ki*. Con estas dos palabras puedo hacer todo un tejido oral, pero también un tejido escrito porque son muy grandes en su contenido.

En la palabra *chaka-runa*, que quiere decir «puente y gente», se define la relación que estamos señalando: ser puente entre la tierra y el cosmos, ser puente entre lo oral y lo escrito, ser puente entre nuestras sociedades con palabra transmitida por generaciones y la sociedad nacional, puente entre nuestras lenguas y el español. Ser *chaka* es saber ser puente para el *runa*, humanidad.

En la palabra *munay-ki*, que quiere decir «amor» en toda la extensión de la palabra a lo humano y a la naturaleza, se nos indica un tipo de conexión que hay

que tener en cuenta para entender el amor de una manera universal; amor a lo que se hace por dignificar la vida, amor a la madre tierra, amor a los seres que nos acompañan en la tierra. La palabra está contenida por varios principios que llevan a ser un verdadero estado del *munay-ki*. De la manera como se procede y de los pasos que se siguen se llega a una conexión verdadera que ayuda a tener equilibrio en la vida. Es decir, no quiere decir que no haya penas, las hay, pero se logran disipar en la medida en que el ser *munay-ki* nos ayuda a tener valor para siempre propender por construir lo mejor para el otro, para mí, para la humanidad. El *munay-ki* acerca al humano a la naturaleza, en una relación recíproca de cariño y respeto, en donde se logra ir entendiendo que todos los seres que pueblan la tierra solo son una parte de esa gran semilla, de ese tejido que busca aportar a la consolidación de un mundo más justo, equitativo y equilibrado.

Hay muchos seres *chaka-runa* en el mundo y hay muchos seres *munay-ki*, y por ellos el mundo no se torna en una verdadera catástrofe, pero, hablando de oralitura y de palabra para la resistencia y legado contra el olvido, podemos citar a uno por lo menos, a mi hermano el peruano Arguedas, quien supo transmitir a través de sus novelas y su trabajo desde el quechua un sentimiento profundo por la vida del indio. Desde la vivencia hizo el puente con la escritura para hacer entender a la sociedad peruana los sentimientos del indio, su tristeza, sus alegrías, su apego a la tierra y desde esos aportes dar luces para permitir la construcción de un mestizaje con arraigo a los saberes y el pensamiento andino.

Son tres elementos que solo he querido bosquejar, pero que no se agotan porque crecen en la medida en que la humanidad toma conciencia de la memoria de esta tierra que llamamos América, y que desde los pueblos originarios decimos *abya yala* (tierra en plena madurez). Es una memoria que resurge en la medida en que nos acercamos a las raíces de nuestros pueblos originarios y abandonamos aquel eurocentrismo que no nos ha dejado ver la grandeza de esta tierra de la esperanza, como la llamara el poeta cubano José Martí.

Me resta decir que oralitura, *chaka-runa* y *munay-ki* son tres términos que vienen desde las culturas originarias de África y desde la cultura andina, en este caso quechua. Los tres se complementan, porque nos llevan a generar puentes sociales y maneras de entender nuestro papel en esta tierra, para no seguirle haciendo el juego al tipo de vida que busca encasillarnos en la desesperanza y el olvido.

# EL FIRMAMENTO AL FONDO DEL RÍO CONTAMINADO

Bárbara Santos

El río de la leche es un tubo umbilical/bejuco de yagé que conecta el pasado y presente, los antepasados y descendientes como un árbol a sus ramas, es el origen del río Negro/el río de leche, sus principales afluentes, sus sub-afluentes, etcétera. Es uno/muchos en diferentes escalas: el antepasado de la humanidad.

Stephen Hugh-Jones

La experiencia más estremecedora de viajar de noche en barco por el río Negro en Brasil, conocido por la gente anaconda<sup>1</sup> como el río de Leche Materna, los mil kilómetros de distancia que hay entre la ciudad de Manaus hasta la población de San Gabriel do Cachoeira, en el nordeste amazónico, es ver reflejada en sus aguas oscuras la Vía Láctea en toda su magnitud y contundencia. Un efecto de río-espejo posible gracias a que en la cuenca amazónica no solo encontramos ríos amarillos y arcillosos que nacen en lo alto de las montañas de los Andes, como el río Putumayo, el Caquetá y el Amazonas, sino ríos de color negro como el río Inírida, el Vaupés (afluente del río Negro), el Apaporis o el Pirá

1 La gente anaconda son los pueblos hijos de las *anacondas ancestrales*, hijos de *Hee Hido* Anaconda Yuruparí, quienes viven en el Vaupés colombiano. Ellos son gente *anaconda de agua* (macuna), gente *anaconda yeba* (barasano y *-hadera*), gente *anaconda remedio* (eduria) y gente *estrella* (*tatuyo*), quienes están organizados legalmente bajo la asociación indígena Acaipi, que conforman capitanes y sabedores, autoridades tradicionales indígenas *kubua* del río Pirá Paraná.

Paraná, que nacen en las entrañas del escudo guyanés, una de las formaciones rocosas más antiguas del planeta, pobres en minerales y ricos en materia orgánica con un pH ácido que le da una tonalidad única, rojiza oscura, a las aguas.

La experiencia de infinitud que la inmensidad de la selva da, cuando se está rodeado de miles de kilómetros de agua, piedras, animales, plantas, cielo y silencio urbano, se amplifica cuando la Vía Láctea activa la mirada hacia la profundidad inconmensurable del universo y revela nuestra minúscula humanidad, enorme vulnerabilidad y desconocimiento de la naturaleza. ¿Es el río un ser consciente? ¿Son los petroglifos en las piedras o raudales lugares donde se resguarda conocimiento? ¿Son las plantas, como la coca o las semillas de yuca, entidades conscientes como aseguran los indígenas?

Según el físico italiano Shantena Sabbadini, nosotros solo somos capaces de reconocer que existe conciencia en aquello que es parecido a nosotros, pero pensar en la posibilidad de la consciencia de un río va mucho más allá de nuestra imaginación y capacidad de comprensión. Cuando el observador mide o registra en datos aquello que sucede en la realidad, el mundo pierde la superposición de «todas sus posibilidades» y se vuelve un mundo reducido a una sola alternativa. En la selva, la realidad no es una sola. Es compleja,



superpuesta, diversa e impredecible, y podemos acceder a ella si ampliamos la percepción del mundo que nos rodea y entablamos una relación respetuosa con el conocimiento oratorio ancestral indígena. Los «derechos a lo viviente», si lo leemos a través de Shantena Sabbadini, dependen de nuestra posición experiencial con el entorno. Si permitimos que, lejos de las mediciones y el registro, el margen de libertad y conciencia de los seres vivos nos sorprendan y transformen.

Durante los últimos treinta años, comunidades indígenas como los kogui o los macuna en Colombia, o yanomami en Brasil, han advertido la urgencia de traducir y comunicar su conocimiento milenario con «el mundo de afuera», con los hermanos menores, los no-indígenas, quienes, con su actuar destructor, han traído el desequilibrio con la naturaleza. Pero la alerta es hoy más desesperada si leemos los estudios sobre los niveles de contaminación de mercurio y cianuro causados por la explotación de oro legal o ilegal de los ríos Caquetá, Putumayo y Vaupés en el Amazonas colombiano. Datos de la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) informan que actualmente solo el 4,6 % de la población colombiana es indígena y está conformada por 102 pueblos, 54 de los cuales se

encuentran ubicados en nuestra Amazonía. De estos, 32 están conformados solo por quinientos habitantes y diez por muchos menos: cincuenta personas cada uno. Los altos niveles de contaminación, producto de la minería legal e ilegal que los seres humanos hoy generan para sostener una economía extractivista y depredadora, son parte fundamental del debilitamiento y exterminio de estas culturas ancestrales. No solo han contaminado el aire, las aguas y así los peces, la comida, sino que los estudios han revelado que el mercurio y el cianuro se transmiten a través de la leche materna a los recién nacidos, dañando su sistema nervioso central.

Extraer el oro hace *Xawara*. *Xawara* es una enfermedad, una epidemia. El oro provoca una enfermedad para debilitar a las personas. Por eso el dueño espiritual de esta tierra, *Omama*, pensó que el oro debía permanecer guardado en el suelo, debajo de esta tierra. Es así como yo y ancianos jefes de la aldea me enseñaron. El oro le gusta mucho al blanco. El blanco recoge mucho oro. Así que nosotros pensamos, hablamos, para que el hombre no agarre más, el oro no es para hacer comida, el oro no es para hacer el bien, el oro causa pelea.



Río Waiya Pirá Paraná, Vaupés, Colombia.  
Foto: Cortesía de la artista.

Estas palabras, parte de una entrevista que realicé en agosto de 2014 al líder yanomami, vocero indígena en el estado de Roraima, en la Amazonía brasileña, evidencian la distancia abismal que existe entre su conocimiento de la realidad y la nuestra. Sin duda él sabe más sobre la nuestra que nosotros de la de él. Ellos, los indígenas, llevan siglos haciendo el ejercicio de entender cómo funciona el blanco. Nosotros, en pleno siglo XXI, no hemos hecho aún este ejercicio.

El saber ancestral indígena custodia la relación entre los distintos seres de la naturaleza. Su quehacer está al servicio de un sistema complejo que se rige por *rodori*, que significa el movimiento de las constelaciones y la influencia que estas tienen sobre el mundo y lo profundo del río; el conocimiento de las manifestaciones de la naturaleza en el calendario anual (el clima, la subienda, el friaje); el canto de las aves; los cultivos; las actividades cotidianas y los rituales. Todo un saber cosmogónico que comprende la consciencia de la Tierra como un ser vivo. Este conocimiento que resguarda la gente anaconda habitante del río Pirá Paraná es un código oratorio primigenio que previene y cura la enfermedad para que exista equilibrio entre el hombre y otros seres de la naturaleza. Un saber reconocido

por la Unesco como Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia y la Humanidad, desde el 2011, que hoy se difunde para crear un puente con «el mundo de afuera».

El investigador indígena José Esteban Valencia, gente *anaconda de agua*, quien hizo parte de la investigación del libro *El territorio de los jaguares de Yurupari*, escrito por noventa líderes e investigadores indígenas de la Asociación Indígena Acaipi del río Pirá Paraná, tradujo estas palabras de su padre, el curador Ignacio Valencia:

Al territorio no hay que hacerle daño, todos debemos respetarlo y cuidarlo. Las curaciones con coca y tabaco son para darle vida a la tierra y al agua, para limpiar las enfermedades y los males; así lo indican los conocimientos que tenemos. [...] Nosotros sabemos que la planta de coca no es simplemente una planta. Esta planta es la vida de los seres humanos, el aire que respiramos, la alimentación que nosotros tenemos, el alivio que representa; esto para nosotros es muy sagrado.

Para nosotros los blancos, ciegos hasta ahora y reduccionistas de la realidad, una piedra como es el oro no tiene vida, tampoco una planta de coca es un



ser, una conciencia. Pero para los indígenas sí. Ellos lo saben y tienen cómo sustentarlo. Aceptar como válido, como ciencia, este conocimiento y respetarlo, es lo menos y lo primero que podemos hacer para detener las atrocidades que hemos cometido con la tierra y con nosotros mismos.

Entender que todos los seres estamos en una correlación de reciprocidad será posible para transformar nuestro accionar en el mundo y generar nuevos mecanismos de supervivencia y cultura.

## Referencias

- Acaipi. 2017. *Hee Yaia Godo Bakari*. Ortiz, Nelson y Bárbara Santos (coeds.) Bogotá: Editorial Acaipi & Fundación Gaia Amazonas.
- Stephen, Hugh-Jones. 2016. *Body-tubes and Synaesthesia*. Disponible en: [https://www.researchgate.net/profile/Stephen\\_Hugh-Jones](https://www.researchgate.net/profile/Stephen_Hugh-Jones)
- Sabbadini, Shantena. 2015. «Abstraction and embodiment», en: *Holistic Science Journal* Vol 2, n.º 4.
- Sabbadini, Shantena. 2012. «Laozi and Quantum Physics», en: *Holistic Science Journal*, Vol. 2, Número 1, septiembre. pp. 6-12.
- Crespo, Juan Manuel y David Vila Viñas. 2016. «Saberes y conocimientos ancestrales tradicionales y populares». Quito: Flok Society.
- Santos, Bárbara. 2015. «Mothoka». Entrevista realizada al sabedor tradicional Yanomami David Kopenawa Yanomami. Brasil.
- Rubiano, Sebastián. 2016. Fundación Trópenbos. «Estrategia para el conocimiento y atención integral de los impactos generados por la minería en el departamento del Amazonas». Grupo Sina del departamento del Amazonas, Fondo de Patrimonio Natural.

# AGUA, CONCRETO Y RUINA. EXTRACTOS DE LA ENCICLOPEDIA DE COSAS VIVAS Y MUERTAS: EL LAGO DE TEXCOCO

Adriana Salazar

Tenochtitlán, la capital del imperio *mexica*, existía en una isla en medio del lago de Texcoco. Las orillas de este lago alcanzaban a extenderse hasta la ciudad de Texcoco en el oriente, y hacia los bordes del bosque de Chapultepec en el occidente. El lago de Texcoco fue de hecho confundido con un «mar interior» cuando Hernán Cortés avistó sus orillas al movilizar sus huestes hacia el centro de México: si superpusiéramos esta gran laguna sobre la actual Ciudad de México, dos terceras partes del área metropolitana quedarían hundidas bajo sus aguas.

La llegada de las huestes españolas a las orillas de este lago marcó una tradición de borraduras, desplazamientos y superposiciones asociadas a la fundación de la capital colonial mexicana. La primera de estas operaciones sería su acto mismo de fundación: la «nueva ciudad» se erigió exactamente encima de los templos indígenas, sepultando altares aztecas bajo el suelo de catedrales católicas. En adelante, el desarrollo de esta ciudad construida sobre otra ciudad, sobre una isla ubicada en medio de un lago, continuó estas lógicas al desplazar las aguas lacustres a través de tajos y canales, para en ello expandirse hacia el fondo de la cuenca.

Hacia 1971 la ciudad había crecido hasta tocarse con el borde de los estados vecinos. Sus edificaciones se yerguen aún con dificultad sobre un fondo

lodoso y progresivamente cóncavo, que en ocasiones las hace inclinarse, ceder y bambolearse por más tiempo durante los sismos. El lago, entretanto, había sido en gran parte borrado, quedando confinado a un terreno desertificado de aproximadamente 8 000 hectáreas, localizadas en el margen metropolitano nororiental.

Los terrenos desertificados del antiguo lago de Texcoco, replicando las maneras de crecer de la ciudad vecina, han albergado desde entonces múltiples borraduras, desplazamientos y superposiciones que se desprenden de aquellos que han marcado a la ciudad. Entre estos han existido diversos proyectos de recuperación ecológica que han buscado adaptar vidas foráneas, vegetales y animales a una tierra cuyas anteriores formas de vida habían sido deliberadamente borradas; se encuentran también tentativas de fragmentación del suelo que intentan partir el antiguo lago en parcelas vendibles, cultivables, urbanizables; aparecen también proyectos infraestructurales que surgen de una ciudad desbordada que necesita administrar su agua y sus desechos fuera de ella, poniéndolos a circular a través de tubos, bordos y vasos reguladores emplazados en el lecho de Texcoco; existen también proyectos de desarrollo que intentan borrar la huella del lago por completo, implantando un aeropuerto sobre estos terrenos lodosos y en constante proceso de hundimiento.



Al encontrarme viviendo en Ciudad de México y atravesando día a día sus contradicciones, desde 2015 me he dedicado a recoger diversas huellas de estas transformaciones de la tierra lacustre de Texcoco, las cuales, en cierto modo, reflejan las afectaciones que físicamente sostienen a más de veinte millones de habitantes. Lo he hecho en gran parte escribiendo sobre ellas, en un ejercicio que he llamado *Enciclopedia de cosas vivas y muertas: el lago de Texcoco*. Esta enciclopedia recoge los elementos que definen el carácter de la cuenca, a veces dándoles voz, a veces describiendo aquello que los hace únicos en este contexto, en ocasiones relatando experiencias personales de descubrimiento o encuentro. En un conjunto de entradas de cierta manera antienciclopédicas, las personas, edificios, cosas, situaciones, plantas, animales, leyes, pueblos, historias, animales, minerales, materiales sintéticos, procesos, reflexiones, políticas y conceptos coexisten en igualdad de condiciones. Lo viviente y lo inanimado se confunden. El lago y las capas que se

han asentado sobre él se superponen. Su pasado y su presente se desplazan el uno hacia el otro.

En las páginas que siguen y en ánimo de reflexionar sobre el asunto que convoca esta publicación, les quiero compartir tres entradas extraídas de la *Enciclopedia de cosas vivas y muertas: el lago de Texcoco* que se ocupan de elementos que han sopor-tado o apuntalado las historias de conquista, remoción y desarrollo de la Ciudad de México: el agua, el concreto y la ruina.

En estos textos, los elementos hablan.

#### **Agua**

Te saludo: soy el agua. Siempre me transformo y por eso mi voz a veces se confunde con la voz de las cosas sólidas, de la tierra, incluso del aire: en casi todo hay un poco de mí, adherido a las moléculas de otros elementos. Estoy en ti también, recorriéndote,

limpiándote, introduciendo en ti los alimentos, saliendo de ti como desecho. Soy aquello que te conecta con todo lo demás, que te convierte en parte de todo lo demás; soy ese fluido que borra tus fronteras. Soy el elemento más volátil y a la vez el más presente; tu salvador y tu destructor.

Te contaré un poco sobre mis múltiples formas, para que entiendas en realidad cuánto me temes y necesitas. Hace cuatro años, por ejemplo, decidí alzar todas mis fuerzas sobre el mundo. Lo hice en el oriente, en un pequeño archipiélago que se puso en mi camino: me hice tsunami, me levanté sobre las costas del norte del país que llamas Japón en forma de olas de treinta metros o más de altura, cayendo en plancha sobre algunos pueblos pequeños asentados en la orilla. Al caer, las casitas rodaron dentro de mí como cajas vacías de cartón, y se rompieron en pedazos al moverlas entre mis corrientes. Alcé los carros estacionados

junto a las casas y los aplasté como si fueran latas vacías de cerveza: los botes, los muelles y las señales de tránsito sobre el camino se hicieron pedazos al yo pasar con toda mi fuerza sobre ellos. Al devolver todo nuevamente hacia la tierra, mis aguas dejaron los pedazos indistintos de carros y embarcaciones sobre las láminas de muros, techos, puertas y ventanas, mezclados con fragmentos de todas las cosas.

Cuando alejé de la orilla mis enormes olas, vi a los humanos como pequeños y blandos muñecos, puestos sin forma sobre la tierra. Dejé también un enorme barco posado sobre el tejado de una casa que quedó parcialmente en pie, en un ejercicio de frágil equilibrio, que sobresale en medio de toda la destrucción horizontal: lo hice para que quedara constancia de cómo a través de mí y de las fuerzas hermanas de esta geosfera (de los latidos de la tierra, de las exhalaciones del viento) las cosas pueden quedar patas arriba



de un momento para otro, logrando en ello un orden antes improbable.

Quiero narrarte también mis andanzas por otros caminos. Entre los lugares que he recorrido, puedo describir con claridad el interior de tu cuerpo: cuando entro en ti, lo hago por tu boca, me deslizo por tu garganta hasta tu estómago, y me absorben tus tejidos blandos, inflándose ante mi presencia como si fueran esponjas secas. Por dentro, tu cuerpo parece un nudo de lombrices ciegas que se retuercen las unas sobre las otras, rojas y carnosas, indistintas entre sí: tus intestinos, tu páncreas, tu hígado, tu corazón. Me sorprende cómo la carne en el interior de tu cuerpo, tan animal, difiere de tu exterior humano, de todas las cosas sobre las cuales te extiendes y construyes en el mundo.

Mientras pienso en esto me bombas más adentro, me mezclo en tu sangre y te recorro pasando por cada rincón, de pies a cabeza, atravesando tus pulmones donde me mezclo con el aire, llegando a tu cerebro; este órgano sería sin mí un panal ahuecado, vacío, una casa abandonada y cubierta por el polvo que entra todo el tiempo sutilmente por tu nariz. Si no decidiera penetrarte y recorrerte, tu cuerpo entero tendría el aspecto de una bolsa de pergamino, dentro de la cual tu cerebro sería una bolsa de papel entre otras tantas. Luego de inflar tu cuerpo y fluir por él en forma líquida, salgo por los poros de tu piel hacia el aire, cambiando de estado para luego rodearte y entrar de nuevo en ti en amalgama con el aire que respiras.

Hoy, sintiendo una distancia insalvable entre tu cuerpo y el mío, te hablo desde el lago Churubusco, un estanque de aguas residuales e intensos olores que se ha construido en la frontera occidente del antiguo lago de Texcoco, en el Bordo Poniente frente a una prisión demarcada por torres metálicas, muros altos y tensos alambrados. Junto a mí se extiende Ciudad Nezahualcōyotl, y se ven a lo lejos las siluetas de los edificios más altos de Ciudad de México. Estoy entrando de nuevo en esta tierra después de mi expulsión décadas atrás. No me reconocerías si me ves, porque me tiño del color de tus residuos, un

negro intenso parecido al petróleo; mi consistencia es también distinta, densa y pegajosa como la miel. He recorrido las calles de Ciudad de México, he entrado en las casas de ricos y pobres: he atravesado los cuerpos de millones de personas justo antes de llegar aquí. Me he movido veloz entre las tuberías y me he escurrido a través de las coladeras. Me he interesado en los tejidos de tu ropa y he creado espuma al unirme con el jabón: al tender tus camisas al sol me he evaporado y unido al aire pesado y amarillo. En forma de vapor, etéreo e invisible, me he movido sobre los techos en los meses de verano, elevándome sobre el cerro más alto hasta poder ver debajo de mí a la ciudad entera. Condensada en lluvia por el frío de los vientos del otoño, he caído nuevamente y me he filtrado en el pavimento, sintiendo cómo pasan sobre mí los carros y oyendo sobre mí los crujidos de las pisadas humanas. Me he movido veloz por el subsuelo, sintiendo el peso de la ciudad entera. Hacia el final del recorrido he entendido que tú eres la ciudad, que creces y te expandes más allá de tu cuerpo, en ella. La ciudad, esa extensión tuya, se fue adhiriendo a mí, y en un contradictorio movimiento me fue expulsando hasta arrojarme a este lago desolado y putrefacto: traigo conmigo todo aquello que no quieres tener, todo aquello que no quieres ver, todo aquello de ti que huele mal. Me uno aquí a todos tus desechos, descompuestos y hechos tierra con el tiempo.

Soy flujo, me filtraré nuevamente en la tierra, me evaporaré, recorreré el mundo por debajo hasta salir por el lado opuesto del planeta. Uniéndome a las rocas moveré las capas del suelo hasta esculpir nuevas montañas, y al moverme hundiré la superficie hasta formar una cuenca nueva para reposar, lejos de ti, coloreada de verde o azul, en forma de laguna.

### **Concreto**

Soy la nueva roca, el nuevo sólido, el nuevo estrato de la tierra. Soy un híbrido de polvo y líquido, una reacción química que rápidamente convierte el calor y suavidad de una masa arenosa en un bloque duro, geométrico, pesado y frío. Desde hace más de cien años me he extendido por la superficie de este

planeta como el símbolo de un nuevo mundo que, para crecer, ya no necesita de sus capas de lodo y piedra; ahora me anclo en ellas y las hundo con el peso de edificios, puentes, calles casas y aeropuertos, todos ellos extensiones mías, síntesis pura de mis elementos, hechos con la carne gris de mis moléculas. Mi alma es de acero, un compuesto nuevo y mejorado de metales milenarios. Soy un milagro, una aparición, porque emerjo casi de la nada con la dureza más contundente y me multiplico y expando con el solo llamado de la voluntad humana. Simplemente aparezco ahí, donde me desean, y me erijo en una torre más alta que una montaña, o me extiende por kilómetros como puente entre dos orillas, uniendo aquello que la Tierra ha insistido en mantener separado. Mis superficies son planas y lisas; nada en la vida vegetal, animal o mineral es tan plano ni tan liso, y ciertamente nada es ortogonal como mis formas, nada tan filoso y cortante como mis aristas: incluso los lagos, espejos de agua quieta y horizontal creados por la Tierra, tienen pequeñas arrugas y olas formadas por el viento. Solo los copos de nieve compiten con mi perfecta estructura. Esa masa vieja y rocosa, de valles y montañas con toscos desniveles llamada Tierra, es demasiado lenta en sus procesos de cambio, está celosa de mí: ante la inminencia de mi revolución constructora, ante la velocidad de este nuevo material que soy, de esta nueva realidad que construyo, de esta nueva vida que represento, ella guarda muy abajo su piedra más fuerte y sólida, en una capa demasiado profunda para ser alcanzada, invisible ante los ojos humanos, extraíble solo por la fuerza de las excavadoras que parten a las montañas en dos como castillos de arena.

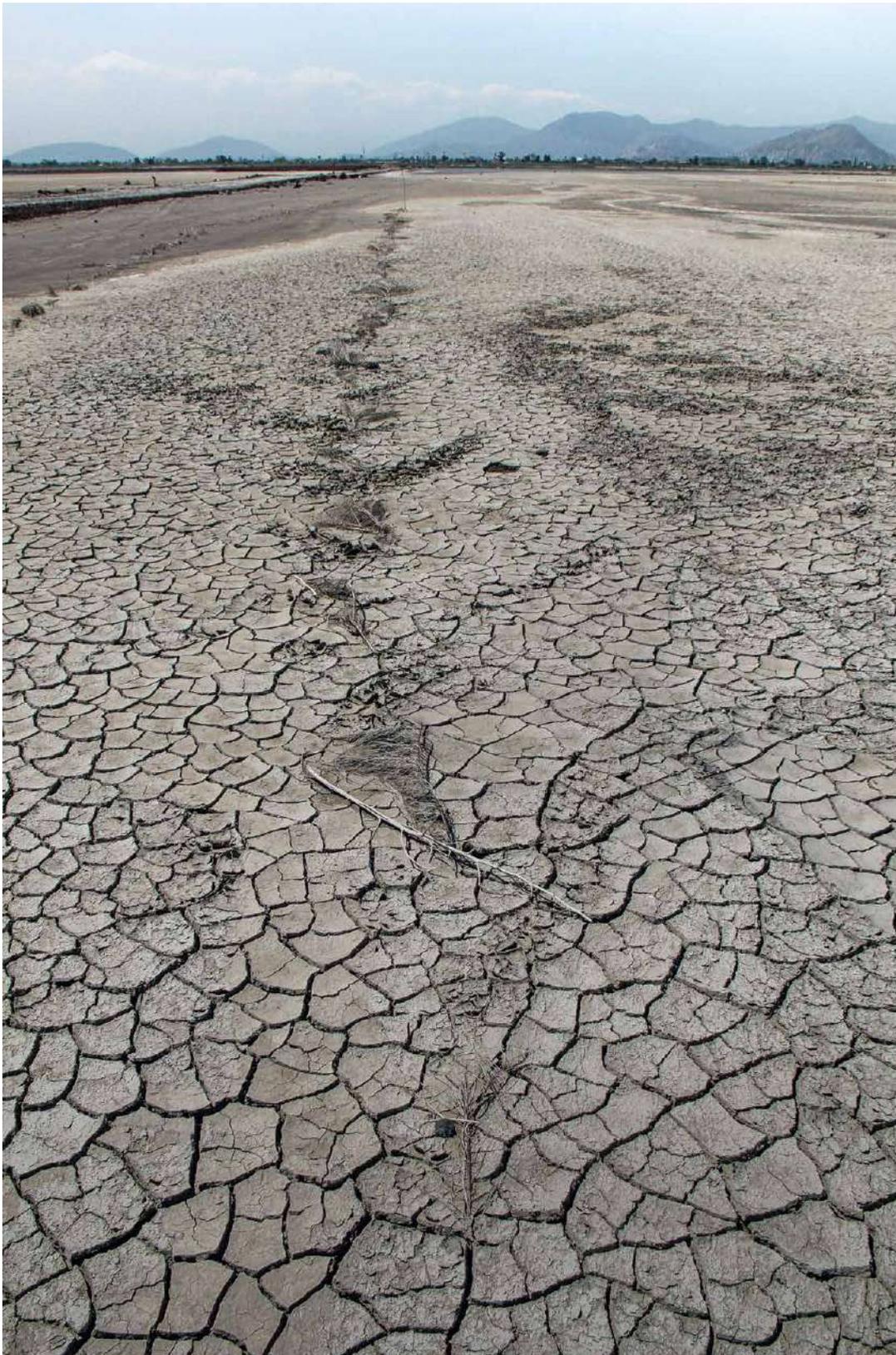
Desde lo alto de un puente vacío que conecta la orilla sur y la orilla norte de la antigua cuenca del lago de Texcoco, mis placas perfectas divisan cómo los hombres buscan esta roca de volcán que es mi enemiga, este producto artesanal de la Tierra que no se compara con mi eficiencia sintética y moderna. Este puente se levanta como una cinta ondulante que adorna la explanada rústica del valle, y desde su elegante altura puedo ver cómo los hombres perforan el suelo. Los ingenieros, intentando entender

si hay dureza verdadera bajo la blandura de la capa somera e inestable de la cuenca, han abierto huecos hasta encontrarse con el tezontle, ese pobre despojo arrojado de las bocas más sucias y humeantes de esta geosfera. Extraer el tezontle les tarda demasiado tiempo a los humanos, les consume demasiada energía, les cuesta demasiado dinero. Es imperfecto, poroso, rojizo, producto inacabado de una Tierra que en miles de años no ha logrado lo que yo logro en apenas unos pocos minutos de fragua. Esta roca está además incrustada en una capa demasiado profunda para ser descubierta, alienándose cada vez más de los devenires de la superficie del planeta. Probablemente hay pedazos de ella asimilados en mi cuerpo, indistinguibles ya de las partes que me componen. Soy lo que ella quisiera ser, su versión mejorada, su proyección más refinada. La Tierra no entiende que puedo sepultar aún más a sus tezontles y fracturar sus estratos con mi peso, y que pronto seré la nueva tierra: esta vez es cuestión de décadas, no de siglos o milenios.

Los tiempos han cambiado, amiga Tierra. Mira por ejemplo mi aeropuerto en este Valle de México: mira lo rápido que los hombres me extienden y me levantan en muros y pistas; en veinte años estarás totalmente sepultada, tú que llevas siglos resistiendo a los humanos en este pequeño pedazo de suelo con tu sal, tu aridez, tu erosión, tus inundaciones, tus sismos, tus hundimientos. Pronto todo el planeta será un gran bloque de concreto como el Valle de México lo está empeñando a ser ahora: una esfera perfecta, plana, lisa, fría y gris, interrumpida solamente por edificios perfectamente verticales, inmóviles, tocando lo más alto de la atmósfera. Para mí no hay nada demasiado grande, ni demasiado lejano, ni demasiado difícil de alcanzar. Nada es imposible para mí porque soy la expresión máxima del deseo desmedido: el apetito insaciable, el capricho, la ambición; el frío, la forma fija y la máxima dureza.

### **Ruina**

No soy una cosa, sino un estado de todas las cosas construidas. Soy el destino inevitable de todo lo que alteran las manos humanas, la caída de todo lo que se levanta. La emoción de los hombres por el futuro, ese





impulso optimista de crear cosas que permanezcan, que cambien el mundo, que fijen la huella de una sola especie animal sobre la tierra, me produce tristeza y algo de lástima. Aunque aparezco siempre ante sus ojos de las maneras más sutiles hasta las más catastróficas, los humanos parecen no verme, o si me ven, me olvidan rápido. Tantas ciudades han caído y dejado pedazos míos sobre el suelo, tantas veces aparezco en forma de edificios destruidos, de naufragios que quedan sepultados en el fondo del mar... Desde hace siglos estoy presente en todas las historias humanas, las de Oriente, las de Occidente, las del Norte y las del Sur. Recientemente me he multiplicado con la llegada explosiva del plástico a todas las culturas: las cosas son ahora más efímeras, de formas cambiantes, estructuras débiles y frágiles materiales. En este presente humano me asomo más rápido por las grietas de las paredes de yeso, por los cristales del plástico mareado al exponerse al sol, por las latas oxidadas de los carros y por la basura, esa multitud irreductible de basura que crece sin control, que se expulsa a los márgenes para abrir espacio a más cosas que me tienen dentro, en potencia.

La Ciudad de México me conoce bien; a veces me recuerda cada septiembre: en 1985 un terremoto hizo

caer los edificios más altos, los más fuertes; sacudió las estructuras de muchos que quedaron desde entonces asediados por mi fantasma. Me sembré en ese entonces como una capa fría, como la niebla que se levanta en los cementerios al amanecer. Hoy, treinta años después, los habitantes de esta ciudad dicen que me recuerdan, que es mi aniversario, el aniversario de la ruina de la ciudad. Me invocan, me llaman, me lloran. No se dan cuenta de que nunca los he abandonado, que, por el contrario, he crecido y conquistado otros horizontes dentro de aquello que ellos llaman «progreso», «desarrollo» o «novedad». No me ven porque se detienen en las superficies brillantes de los edificios recién levantados, en el olor a asfalto nuevo y sedoso de las avenidas recién reconstruidas. Creen que soy lo que no soy, que tengo una cierta forma y belleza, que soy ese pedazo de columna blanca medio rota parecida a las de Grecia, o esa pared desnuda que aún queda en pie a pesar del paso de los siglos. Ellos creen que soy esa pirámide a la que le faltan algunas piedras, que ha perdido sus pigmentos.

No soy eso. Soy el estado latente de fractura de todos los vidrios brillantes, el límite de todos los proyectos, lo que se avecina, lo inminente.

# LA VIDA, UN CONJUNTO DE ASOCIACIONES

Gilberto Esparza

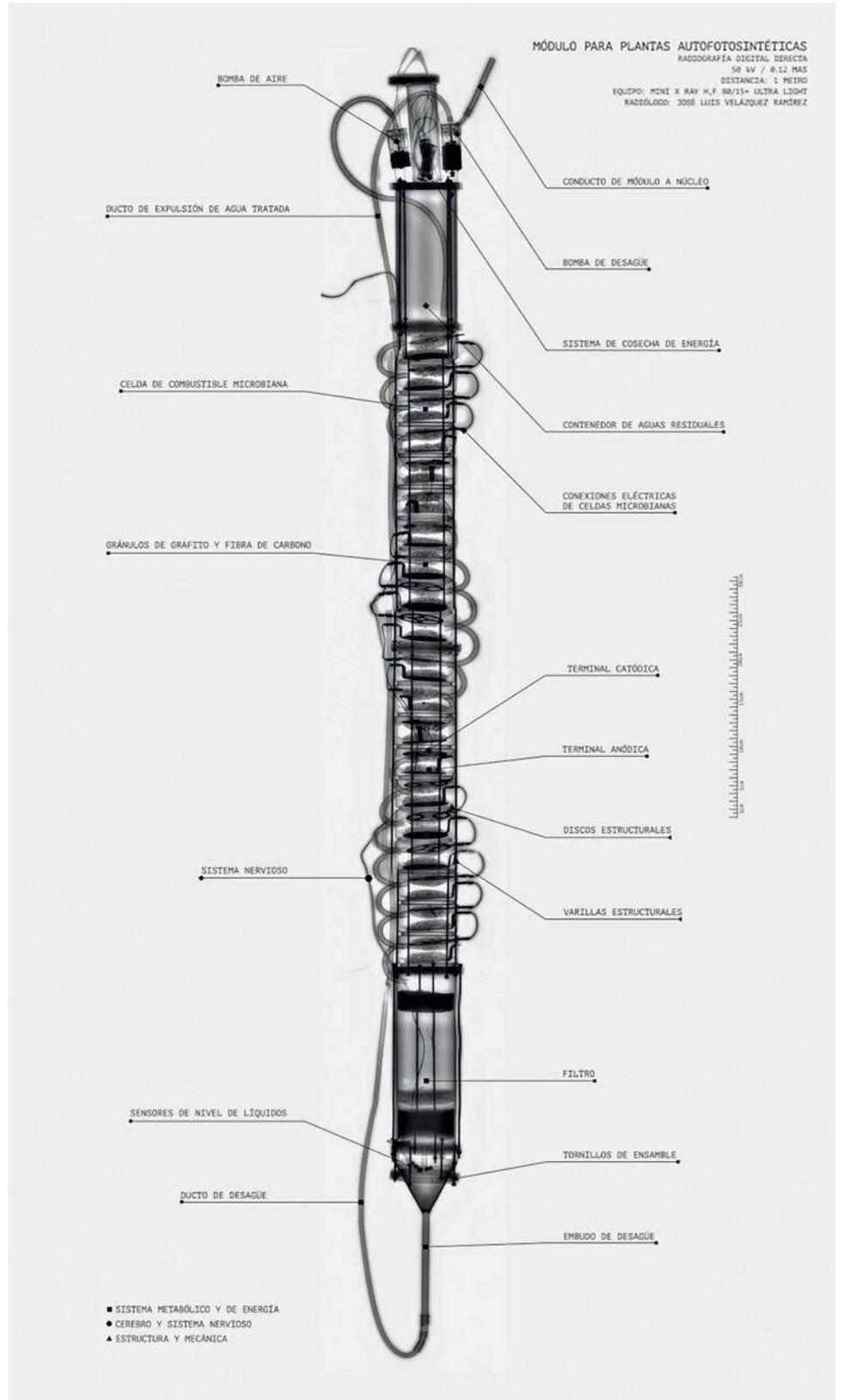
El arte es un ámbito que facilita la articulación de investigaciones de distinta naturaleza. Esto me ha permitido observar desde diversas ópticas la complejidad de la relación que los humanos establecemos con la vida en contextos específicos a partir de una investigación sobre el agua. A lo largo de varios años he tenido la oportunidad de ser parte de procesos que implican las vinculaciones y colaboraciones que los proyectos han hecho posibles desde la ciencia, la divulgación, la filosofía, la historia, el activismo, y comunidades afectadas.

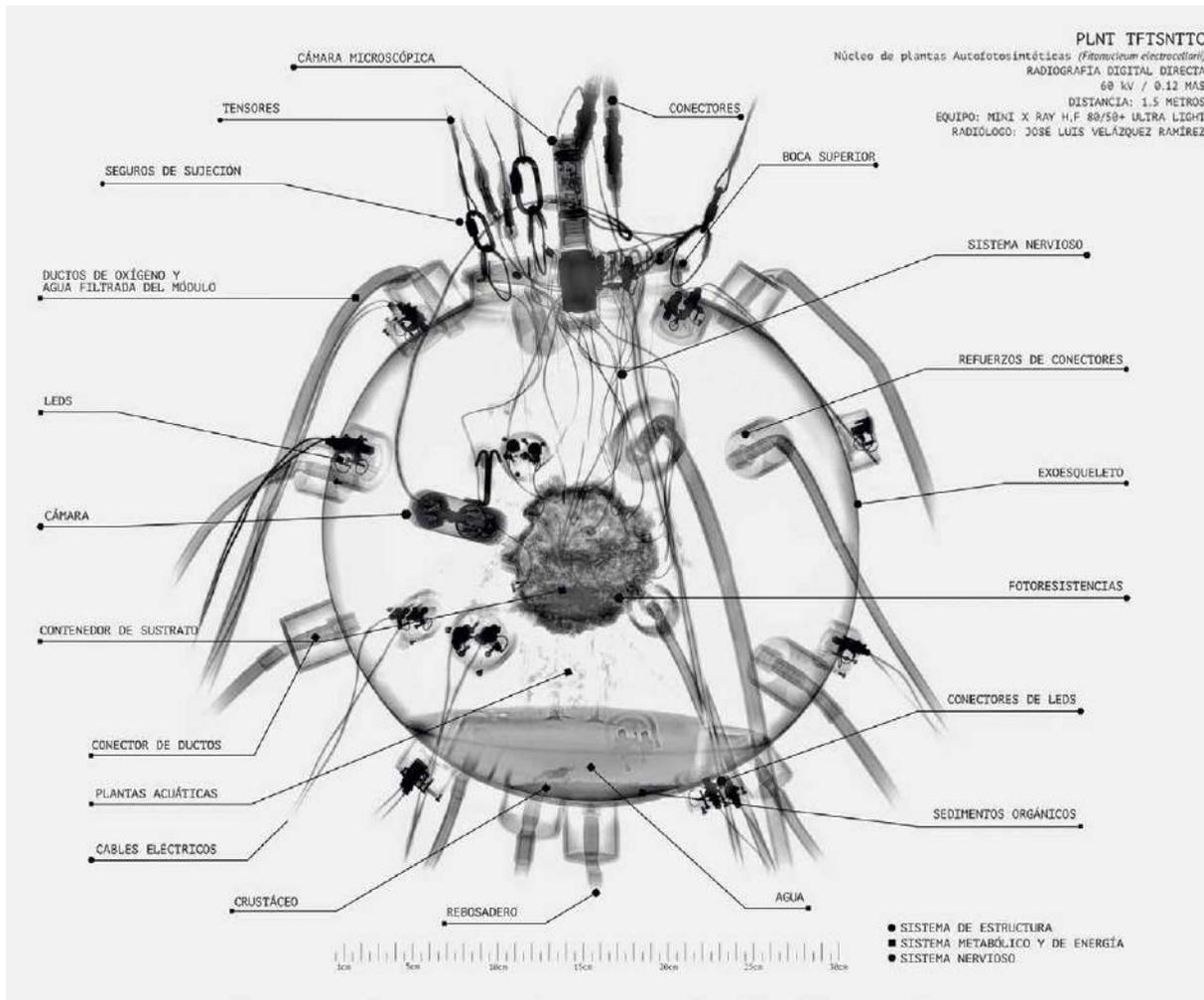
La sociedad en la que vivimos está ensamblada sobre la base de una organización económica que posiciona de forma jerárquica al ser humano en la naturaleza. Hemos dado pasos importantes en cuanto a una consideración ética y más incluyente de otras formas de vida. Estamos comprendiendo la importancia de recobrar los vínculos basados en la simbiosis, la empatía y el respeto con todas las especies. Sin embargo, el modelo económico que prevalece, somete a la naturaleza para disponer de ella e incorporarla a la maquinaria económica.

La proyección que resulta de esta forma de pensar es catastrófica porque la sociedad ha puesto los derechos más universales y fundamentales para todos los seres vivientes en manos del corporativismo y de la propiedad privada. El agua, que es la base de la vida en la Tierra, es atravesada por estas prácticas perversas.

A partir de la investigación sobre el agua de ríos contaminados en diversas ciudades, he podido observar las vinculaciones complejas que tejen el fenómeno de lo vivo. Siguiendo el pensamiento de Humberto Maturana, los seres vivos se producen a sí mismos, tomando del exterior lo que necesitan para sobrevivir. Desde la célula como unidad mínima de la vida, hasta los sistemas celulares que resultan en organismos complejos como nosotros los humanos y todas las formas de vida que conocemos. Dice Maturana que este producirse a sí mismo como acto espontáneo de lo vivo se realiza como parte de un espacio o ámbito relacional que él nombra *nicho ecológico*. Un ámbito en el que «el ser vivo vive» en una constante interacción con aquello que es capaz de percibir, de lo cual se alimenta y a lo cual nutre. Es decir, los seres vivos surgen y se desenvuelven junto con ese espacio de relaciones; son entidades individuales, pero no aisladas. Son, en sí mismos, cuerpo del conjunto vital con el resto de las especies con las que se relacionan. Esas relaciones crean enlaces, vínculos de los que se desprenden o se desdoblan de manera armónica nuevas dinámicas. De ahí que la vida es un continuo en transformación, pero no en el entendido de que las especies se adaptan a un entorno que tienen que ocupar, sino que se trata más bien de un continuo andar colectivo que construye a su paso ese espacio de relación.

Plantas autofotosintéticas / *Phytonucleum Electricus* Cella.  
Módulos de celdas de combustible microbianas. Radiografía digital directa. Foto: Cortesía del artista.





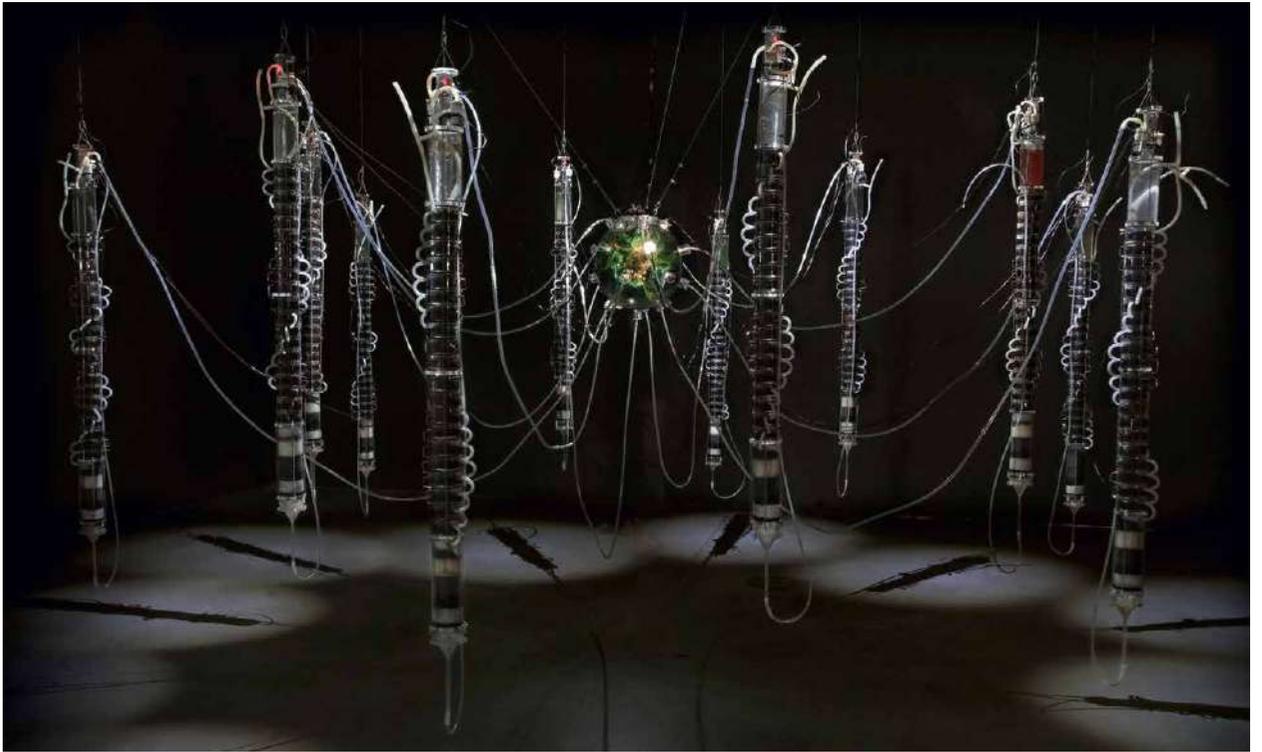
Plantas autofotosintéticas/ *Phytonucleum Electricus Cella*. Núcleo en el que se desarrolla un ecosistema acuático. Radiografía digital directa. Foto: Cortesía del artista.

Para abordar la problemática del agua en México, comencé a trabajar en Plantas Nómadas, un proyecto que nace a partir de la necesidad de entender la problemática del agua en algunos ríos en una multiplicidad de aspectos, desde la naturaleza del agua, los aspectos políticos relacionados con la industria y el gobierno, la salud, el impacto en los ríos y los ecosistemas, entre otros. Después surgió Plantas Autofotosintéticas, un experimento que incorpora los conocimientos adquiridos para intentar hacer un sistema que se autorregule. Este experimento se constituye en un prototipo que nos ayuda a entender otra forma de relacionarnos con el agua para plantear modelos alternativos de ciudades para el futuro. Ambos proyectos se gestan a partir de la unión de

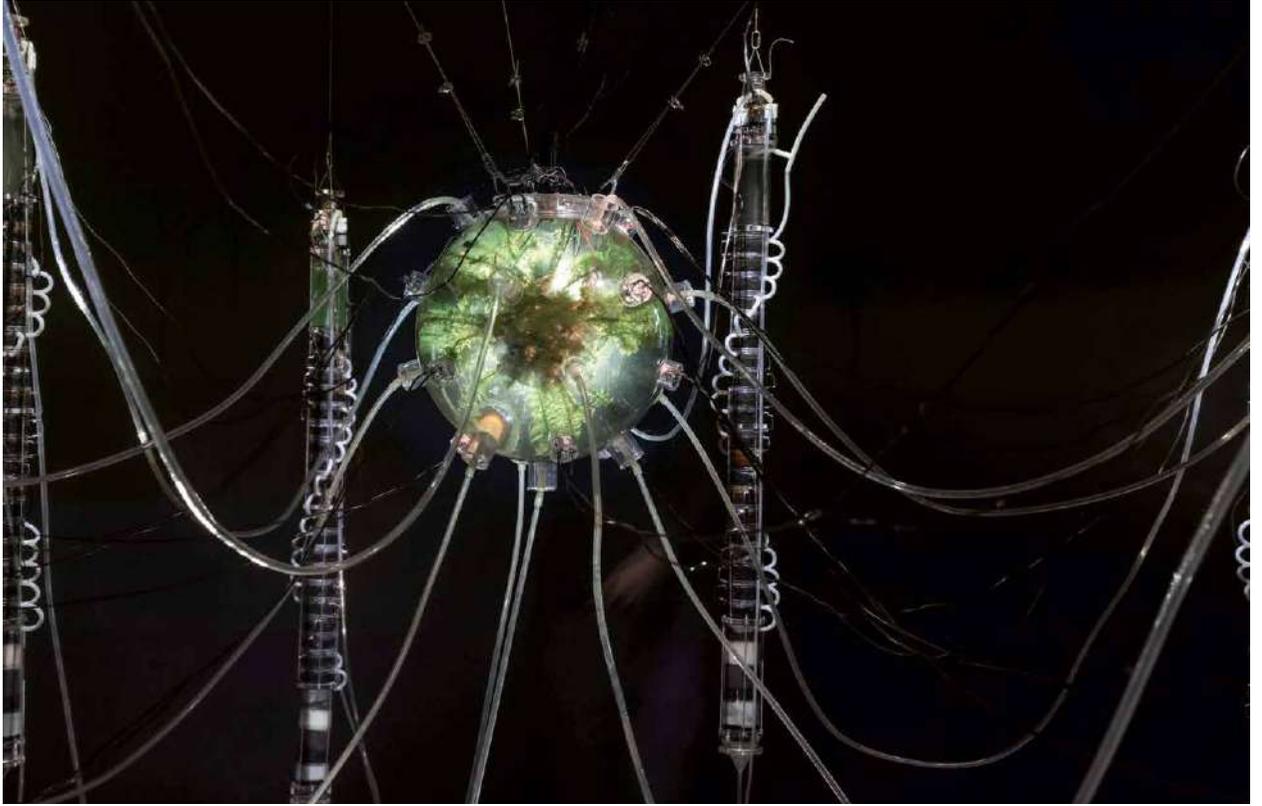
cuerpos robóticos, tecnologías análogas, agua, plantas y bacterias.

Con estos proyectos comencé a trabajar con celdas microbianas. La celda es, de alguna manera, un minilaboratorio que permite potenciar un proceso que sucede normalmente en la naturaleza. En ellas se desarrollan colonias de bacterias cuyo metabolismo produce electricidad y mejora la calidad del agua. Al interior de la celda, las bacterias colonizan los electrodos, formando una especie de arrecife desde donde toman los nutrientes que el ámbito en el que están inmersas les provee. Entre los nutrientes hay desechos contaminantes de varios tipos, principalmente domésticos e industriales que son descargados a los sistemas de

Plantas autofotosintéticas. Fotos: Cortesía del artista.



Ecosistema acuático iluminado por energía proveniente de bacterias





Planta Nómada en el Río Lerma, México. Foto: Cortesía del artista.

drenaje de las ciudades para ser canalizados a los ríos y subsecuentemente al mar. Las bacterias, al metabolizar, biodegradan los desechos presentes en el agua, y lo mismo que realizan en las celdas sucede en condiciones naturales sin el control humano, como parte de un proceso que sostiene un equilibrio homeostático con el resto de las especies. Es decir, el desarrollo de las poblaciones bacterianas es parte de los mecanismos de autorregulación del propio medio. El problema es que cuando los contaminantes superan la capacidad de las poblaciones de microorganismos para restablecer el equilibrio, el sistema colapsa. En México, un 60 % de los ríos están contaminados. Si pensamos los ríos como entidades vivas en sí mismas, podemos imaginar lo que representa un río en estado de colapso para el organismo vivo que es la Tierra. Esto nos lleva a pensar en la importancia de comprender que todo está conectado, y que los impactos de nuestro modelo de vida sobre el planeta tarde o temprano nos afectan.

Una de las estrategias de los seres vivos para la supervivencia es la interacción simbiótica. La vida es el desarrollo de un conjunto de asociaciones. A más diversidad, se enriquece la colaboración interespecie, de modo que el ecosistema se fortalece y es menos vulnerable al momento de enfrentar los cambios. En todas las escalas y en todos los entornos la vida comunitaria se fortalece.

Plantas Nómadas y Plantas Autofotosintéticas son dispositivos de reflexión en los que convergen distintos aspectos de un mismo problema. La interacción con las comunidades en conflicto ha despertado el interés en la posibilidad de regenerar a los ríos, a partir, no necesariamente de la tecnología, sino de un cambio profundo en la conciencia y nuestra forma de relación con el agua.

# TAYPI Y LOS CICLOS DEL TIEMPO

José Arispe Rodríguez

Una de mis inquietudes más grandes siempre fue conocer de cerca el proceso creativo de otro artista. ¿Qué lo había llevado a realizar tal obra? ¿Cómo lo hizo? ¿Por qué lo hizo? Una curiosidad aguda se clava en la mirada cuando se abren las puertas del estudio del artista, o cuando se lee su diario o simplemente cuando se toma un café y mirándote a los ojos te cuenta de su aventura al realizar tal creación. Hoy, voy a ser yo quien te cuente de mi viaje creativo.

Me tocó la travesía de realizar una obra que aún está mutando en sus clasificaciones: *performance*, *videoperformance*, cortometraje experimental, video performático, etc. Pero no es necesario detenerse en ponerle un nombre de estos. Solo decir que es una obra que pasó por salas de arte, en Bolivia y fuera de ella, salas pequeñas de cine y circuitos alternativos de video. *Taypi* es su nombre, un experimento que empezó como *performance* y encontró un romance con el video.

## Día #1

¿Cuál es el recorrido de la obra conceptual?  
¿Hoy en día la labor del artista es realizar una acción y ya?

¿Qué está detrás de la obra?  
Ya tenía el boceto en mi diario.

Tenía que buscar un compañero para esta aventura.  
Un amigo cineasta y actor era el indicado.

Llega una invitación del Goethe Institut y Museo Nacional de Arte para una exposición llamada «Vivir bien».

## Día #2

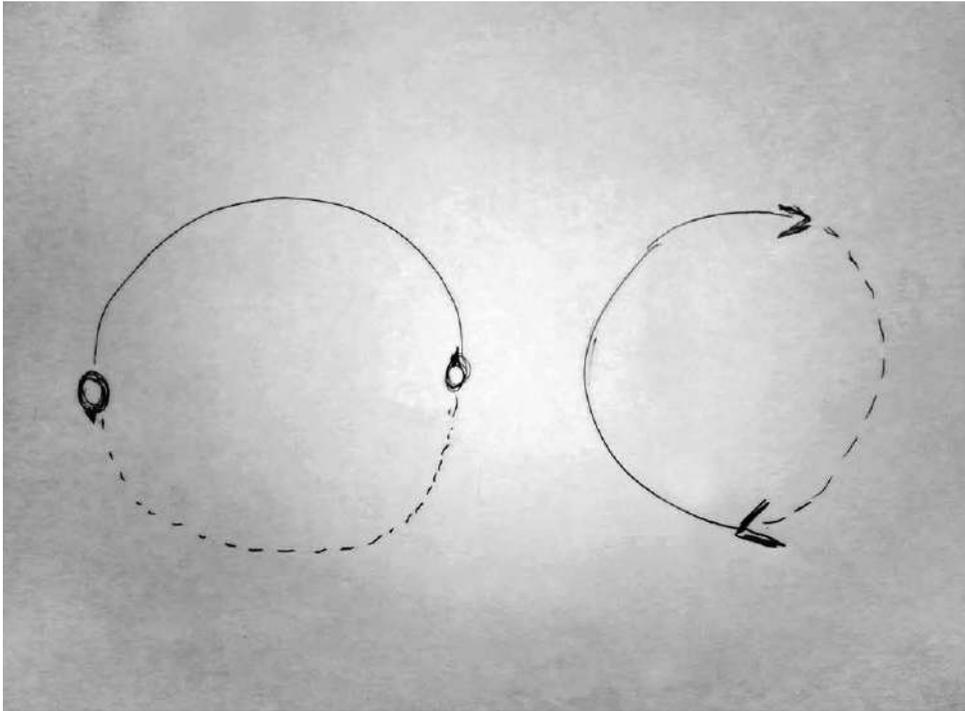
Compañero entusiasmado en colaborar con esta obra.  
Emiliano Longo,  
estudiamos juntos en la carrera de Cine durante cuatro años.  
Instituciones llamando a reuniones y talleres.  
Y solo me preguntaba ¿Por qué hago esto?

*Taypi*, es un *performance* que utiliza tres cuerdas largas en forma de círculo. La idea básicamente es que dos hombres se hallan a los extremos del círculo. Mientras uno ata las cuerdas, el otro hombre desamarra las cuerdas. Creando ciclos y un movimiento que no tiene principio ni fin. La descripción es así de simple. Nada más.

## Día #3

¿Cuál es la necesidad de filmar este acto?  
¿Por qué registrarlo?  
¿Por qué usar la imagen?  
¿Puede existir una conexión con el video que vaya más allá del registro directo?

Empecé a elaborar un *storyboard*. Guion técnico. Una carpeta de producción como para una mini película. Algunos me decían: «¿para qué? Es sólo un *performance*, la acción es lo más importante». No los escuché.



Boceto performance Taypi.



still del videoperformance Taypi.

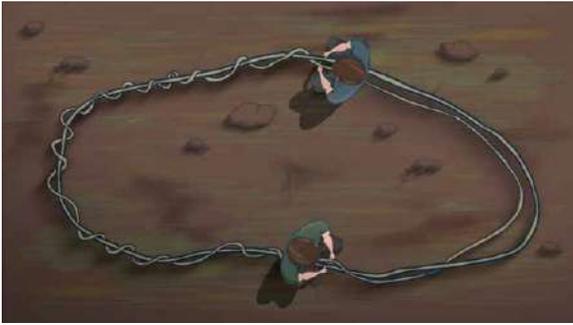


Imagen 1



Imagen 2

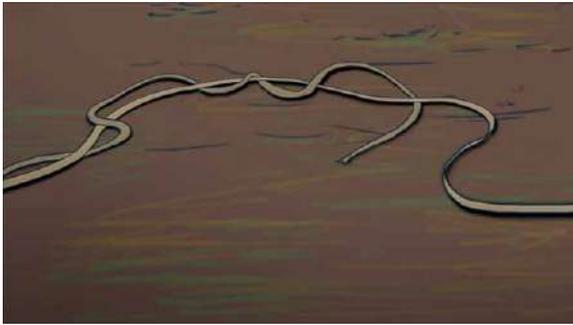


Imagen 3



Imagen 4

Extracto del storyboard de *Taypi*. Dibujos de Ariel Landa. Imagen 1: While a man ties the ropes, the other one unties the same ones by the other side. They walk doing this in a circle. The circle never ends. Imágenes 2 y 3: Dolly: we see details of the ropes.

**Día #4**  
¿Qué podría hablar yo del tiempo?  
La exposición «Vivir bien» estaba dentro del marco de una Investigación artística. Entonces el proceso iba a ser determinante para estas obras.  
Estudiar.

**Día #5**  
Antes de organizar y producir el *performance* y video necesitaba buscar el significado del tiempo en la cultura originaria boliviana. Creo que la obra se potenciaría con esta investigación. Era como una intuición que me llevaba a este concepto.

Entonces empecé mi búsqueda por el significado del tiempo en la cultura originaria aymara. El siguiente texto es la búsqueda de este concepto antes de empezar la creación del video. Son extractos, reflexiones y articulaciones que logré encontrar para potenciar la pieza *Taypi*.

**«La creación se dará la vuelta»**

El mundo aymara es un lugar mágico. Es un universo que te permite viajar al tiempo ancestral, de historias

transmitidas de manera oral por generaciones, de un acercamiento a la naturaleza que crea nexos y relaciones. De una sensibilidad hacia los antepasados, dioses y mitos que otorgan fe y la posibilidad de creer en que la naturaleza nos trajo a este mundo porque así tenía que ser.

**El tiempo**

Los aymaras tienen una palabra clave, multifacética e importante: *Pacha*. Este término va más allá de la simple traducción de «tiempo-espacio», además se refiere a la tierra, se refiere a tiempos remotos y al universo. Es una palabra muy compleja que, si se utiliza como sufijo, obtiene muchísimos otros significados.

*Tiempo-espacio – espacio-tiempo*

Pero algo que está claro en la cosmovisión aymara sobre la *Pacha* es que el tiempo no se concibe como una unidad lineal o medible, sino es algo dinámico, orgánico y vivo. Este concepto tan importante para los aymaras

es un fundamento en su visión de la vida, la esencia del tiempo es cíclica, el mundo y el universo son infinitos.

El concepto de *Pacha*, muy diferente al pensamiento occidental, no se traduce como una vida de peldaños, de llegar a la cima, o llegar más lejos. No es un lugar donde haya horizontes que alcanzar, sino horizontes a los cuales regresamos. Principalmente es un encuentro, del pasado con el futuro, del hombre y de la mujer, del cielo y de la tierra, de elementos opuestos e iguales.

Este pensamiento sobre el tiempo cíclico está estrechamente relacionado en cómo los aymaras viven y experimentan la naturaleza. Viene de un proceso de observación natural a su alrededor. En el campo, para cultivar y trabajar la tierra tuvieron que aprender el ciclo agrario, dividir los tiempos en estaciones, para saber cuándo era el mejor momento de sembrar y cosechar. Además de establecer días festivos que daban inicio a nuevos ciclos. Más adelante se desarrollaron calendarios, donde determinaron el año nuevo, que empieza a mediados de invierno, en la noche más oscura.

Es el día del solsticio invernal y trae la promesa del retorno del sol y la renovación de la vida y del tiempo. El círculo es una figura muy acertada para representar como símbolo esta renovación cíclica de la vida.\* (Albó 1988)

Para describir mejor la idea de presente, pasado y futuro redacté unas oraciones que describen este concepto perfectamente para la obra artística a proponerse, del libro *Cosmología Andina: sabiduría indígena boliviana en encuentro con la ciudad*, de Hilvert Timmer:

«Dos fuerzas o conceptos cualquiera opuestos pueden ser unidos en una fuerza o concepto, que contenga ambos opuestos originales».

«En cierto sentido, por eso el aymara no distingue estrictamente el pasado del futuro, porque el presente los conlleva a ambos. Los ancestros siguen viviendo y están al alcance, dado que en su ciclo el tiempo siempre regresa a lo que era...».



Still del video performance *Taypi*.



«...de modo que es el periodo de rotación y representa el opuesto simétrico necesario después de haber vivido un largo periodo de orden. Acto seguido se establece un nuevo orden con nuevas reglas, condiciones y conceptos».

A causa de estas repeticiones, podríamos concluir en una imagen donde el tiempo está suspendido, como cuerdas amarradas o como membranas tensadas. Un encuentro de dos extremos que sostienen el tiempo eternamente.

### **Equilibrio**

Todo lo hecho por los ancestros, pasados de boca a boca por generaciones, cumple una función de eterno retorno para los aymaras otorgando así un equilibrio, una reconciliación con el tiempo y la naturaleza; y dar inicio a ciertas temporadas establecidas en su calendario. Esta continuidad de vida cósmica, se transmite en diferentes niveles del *Pacha*. Todo lo que se desata y experimenta en un lado del *Pacha*, acontece de diferentes maneras en los otros mundos. Por esta razón,

los rituales y sacrificios son una actividad de fuerte tradición. Antes de ciertas temporadas, digamos para la siembra, se hacen ofrendas, las cuales son muy veneradas por los aymaras, pidiendo a los *Achachilas* (Las montañas) y *Pachamama* (la tierra) permiso para poder empezar a trabajar el suelo, además de fertilidad para poder sobrevivir. Entonces todos, con una fe muy devota, no colocan un dedo en siembra sin ofrendar. El mismo patrón tienen para recibir el año nuevo aymara. Se hace el solsticio, una ceremonia para recibir al sol el primer día del calendario aymara. Es como un deber cósmico. Todo por la búsqueda de este equilibrio con la naturaleza, pedir permiso a los entes espirituales y naturales. Entonces el equilibrio con la *Pacha* mantiene activo estos movimientos cíclicos.

### **La naturaleza**

Vivir en el campo crea un vínculo fuerte con la naturaleza, del cual los aymaras han aprendido su sabiduría y la aplican en sus modos de vida. Han aprendido las estaciones del año, cuándo es mejor la siembra, los momentos de más frío y de más calor, la posición de

las estrellas, por dónde viene el viento; actividades y actitudes que estrechan su intimidad con la madre tierra. Su principal objetivo es la procreación de la vida, la supervivencia. La noche más larga es la noche donde un ciclo acaba, y así se regocijan al recibir al sol a la mañana siguiente. Un nuevo ciclo empieza, el círculo continúa.

Otro ejemplo es el fin del mundo cristiano. Para los aymaras, no solo es el fin último del universo, sino que interpretan que es el fin de una etapa y del comienzo de otra. Ellos creen que en el juicio final van a morir todos y vendrán otros para ocupar el mundo en su lugar. O, si no, que el día del juicio la tierra misma dará una vuelta.

### Vivir bien

Ahora, ¿cuál es el tiempo que estamos viviendo en Bolivia? Ha ocurrido un gran cambio hace unos años iniciando un proceso de cambio social y cultural. Las cosas se han dado la vuelta, los que estaban arriba ahora están abajo y los que estaban abajo ahora arriba. A este tiempo se lo llama *Pacha Kutí*. Para concluir con el tema del *vivir bien*, he encontrado un relato que describe de una manera concreta, sencilla y hasta anecdótica la visión de el tiempo *Pacha Kutí*. El autor, de este texto, Xavier Albó, quien es de otro país, nos cuenta:

Un joven Laymi, comentándonos esta vuelta, nos mostró cómo el mundo se pondría al revés. Con la mano extendida hacia nosotros enseñó el dorso y dijo: «arriba estamos nosotros», y mostrándonos la palma añadió: «...y abajo, al otro lado de la mano, es otro mundo, el de abajo (manqha). Abajo todo es al revés del nuestro; es de noche cuando aquí es de día, allá es verano cuando aquí es invierno. El juicio es como darle vuelta a la mano, lo de abajo estará arriba y lo de arriba abajo.» Con esta explicación adquieren pleno sentido algunas preguntas que nos hacían los Laymi cuando vivíamos en sus comunidades: ¿cómo hacen en su tierra para andar siempre de cabeza, patas arriba? ¿Cómo pudo pasar el avión por el *jach'a p'íya* (gran agujero) para llegar de una cara a la otra de la tierra? (Albó 1988)

### Conclusión

La revolución cultural de Bolivia no puede dejarnos indiferentes, menos a los artistas que trabajamos con los contextos. Estos llegan a ser preocupaciones artísticas, materiales que llevamos a nuestros ateliers para estudiar y producir. El arte debe estar ligado a las cosas cotidianas que acontecen día a día a nuestro alrededor. Las filosofías originarias, las políticas y relaciones de la sociedad nos dejan claro que algo nuevo todavía está sucediendo en el país. Este giro, la vuelta de la palma de la mano del anterior ejemplo, nos abre puertas para pensar y aportar conocimiento a través de expresiones artísticas. Debemos ir más allá de la politiquería que abunda, distrae y distorsiona la esencia de nuestra cultura. Trabajemos por ser actores sociales con una voz diferente, propositiva y reflexiva.

### Referencias

- Albó, Xavier. 1988. *Raíces de América*. Madrid: Alianza.
- Hilvert, Timmer. 2011. *Cosmología andina: sabiduría indígena boliviana en encuentro con la ciudad*. La Paz: Iseat.
- Ardenne, Paul. 2006. *Un arte contextual*. Murcia: Cedeac.

### Link de videoperformance Taypi:

<https://vimeo.com/147382962>

# LA CUENCA Y EL MOSAICO

Felipe Arturo

Una mente es una cuenca, una mente es un mosaico.

Cuando pienso soy cuenca, cuando escribo soy mosaico.

En esta transmutación del pensamiento, una gota se hace piedra, cuando hundo estas teclas.

¿Puedo escribir como agua?

Entonces mis pensamientos son ríos, pero mis letras son piedras, piedras de hielo cortadas y puestas una al lado de la otra, como una cubeta.

Si pongo un hielo en un vaso de agua, mi escritura vuelve a ser pensamiento.

¿Como diluyo este texto?

Una avalancha de piedras.

¿Puede un pensamiento aislarse de un curso, como una gota de un río?

¿Es el río la mente, es la mente la cuenca?

¿Es un pensamiento un instante en la cuenca, como una foto de un río?

¿O es un pensamiento una piedra de un mosaico?

Una cuenca conecta lugares distantes a través de un mismo flujo, el páramo y la selva, la montaña y el valle, el altiplano y la costa.

¿Cuáles son los valles y montañas de nuestros pensamientos?

Cuando el río encuentra el mar, yo hablo.

Un río es un cauce, no hay cauce y río, cauce y río son la misma cosa.

Mis pensamientos cortan las piedras de la escritura, cada vez que pienso, la frase se parece más a la velocidad el río.

Mi hija aprende los números como un mosaico, viendo un cuadro general que instantáneamente es cantidad.

El río es duración, tiempo, pero si lo cuento se vuelve mosaico 1, 2, 3, 4, 5.

Contar el río es volver las gotas piedras.

La curva de un río es una frase abierta, la frase escrita es una ecuación de esa curva.

Una gota es en sí misma un río y una cuenca. Una piedra no es cantera, ni mosaico.

La cantera fue río. Un cauce sin agua es cantera. Un río sin cauce es mosaico.

Todas las gotas son la misma gota. Todas las gotas han sido todos los ríos y todos los mares y todos los cielos.



Díptico de la obra *Agua del Pacífico*, 2008, que retrata el encuentro del río Amazonas y el río Negro, cerca a Manaus.

Metó mis piernas en la piscina y el mosaico consume mis pelos en sus ondas.

Mis pelos son piedras de río.

Mis piernas quisieran ser cuenca.

En el imperio cada piedra es el extracto de una colonia.

El mosaico es el cuadro unificado de las colonias del imperio.

Una represa es una cantera sobre un río.

Una represa es la sombra de un río sobre la luz de un río.

El motivo de este texto es ser pensamiento.

El motivo de este mosaico es ser cuenca.

El motivo es un deseo codificado.

El motivo es el mosaico de mi deseo.

Los deseos no pueden escribirse.

Los deseos son cuencas.

Cuando escribo pienso contando los instantes de un río, 1, 2, 3, 4, 5.

Cuando cuento mi deseo, 1, 2, 3, 4, 5.

El impulso de un río es ser contado.

La cuenca es deseo de contar sin enumerar.

Cuento instantes y mi pensamiento escapa de mi deseo.

Una avalancha de piedras.

El teclado es un mosaico.

Cada letra una provincia.

El teclado es el cuadro unificado del imperio.

Deseo el teclado de tu cuerpo.

Tocar las teclas.

Tocar las letras.

No consigo morder las letras.

Mi pensamiento se filtra cuando escribo.

Entre las juntas de tus teclas.

1, 2, 3, 4, 5.

La estructura molecular del agua es un mosaico de átomos.

¿Puede dividirse el agua en moléculas?

El pensamiento a veces es tosco.

Limar esta idea con una piedra.

Piedras rodadas por el agua.

El pensamiento a veces es liso.

Limar esta idea como un chorro de agua.

Sand-blasting.

Water-cutting.

Limar esta idea como una caricia.

¿Puede el agua pensarse?

Limar esta idea con babas.

Si escribo que tengo sed ¿se me quita la sed?

Si escribo que te quiero ¿te dejo de querer?

Limar este deseo con teclas.

Un río, dos ríos, tres ríos, cuatro ríos, cinco ríos, no son una cuenca.

¿Cuál es el mínimo de piedras para un mosaico?

Cuando dejo de contar las piedras del mosaico veo un cuadro.

¿Cuál es el largo del Amazonas?

Mi deseo me aproxima a ti.

El deseo de este texto es que pienses por mí.

Muerde mis letras.

Limar este texto con tus pensamientos.

Una avalancha de lodo.

El Amazonas nace en el Tititaca.

Mi deseo es un lago de teclas: Ti-Ti-Ca-Ca.

¿Puede un río medirse?

El pensamiento es a veces brusco.

Si imagino la distancia de un río tomo el agua por cantera.

Armo tus piedras de agua.

Mis piernas son provincia de mi mente.

Mi cuerpo es el cuadro unificado de mi mente.

¿Puedo pensar con los pelos de mis piernas?

Soy pulpo.

Limar el pensamiento como un pulpo sobre una roca.

El pensamiento a veces es pegajoso.

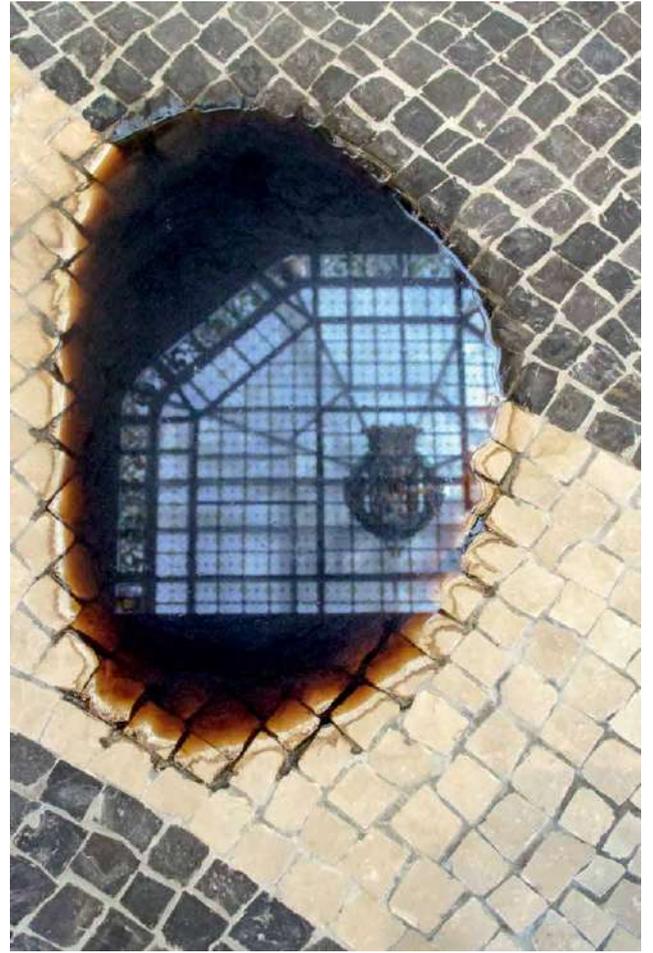
Un mosaico es el pegamento de las provincias del imperio.

¿Cuándo un pulpo nada piensa?



Detalle de *Trópico Entrópico*, 2014. Instalación con arena de cantera y arena de la playa. Primera Bienal de Arte Contemporáneo de Cartagena de Indias.

Detalle de *La migración de las plantas*, 2015. Instalación de plataformas de mosaicos de piedras e infusiones de plantas. Centro Cibeles, Madrid.



El deseo de este texto es ser pulpo.

El motivo de este texto es que imagines frases como tentáculos.

Mi pensamiento es viscoso.

Una avalancha de caucho.

uno, ddooss, tttrrrreeesss,  
ccccuuuaaaattttrrrroooo,  
cccciiiiinnnncccccooooo.

Limar el pensamiento contando piedras.

A veces el pensamiento es provinciano.

Mis ideas son la cuenca del imperio.

Mi deseo es el agua que pasa por las ranuras del teclado.

Cuando bailo en el agua soy pulpo.

El pulpo es un cuerpo con forma de cuenca.

En el pulpo cuerpo y mente son como río y cauce.

En Italia vi un mosaico de un pulpo.

Imagina un mosaico de un pulpo.

Cada tentáculo es un rosario de piedras.

Iquitos es la punta más alejada del tentáculo más largo del imperio.

La distancia entre Iquitos y Roma puede medirse con un metro de caucho.

¿Puede un imperio medirse?

El pensamiento a veces es blando.

Una avalancha flácida.

Quiero ser el Mocoa de tu pulpo.

Cuando lees acaricias con la punta de tu mente.

El imperio es elástico.

Cuando lees estas piedras se vuelven río en tu cabeza.

Un texto es una cuenca en potencia.

El pensamiento a veces es cuenca.

Cuando Brasil exporta soya en realidad exporta agua.

Limar una piedra con granos.

El pensamiento a veces es un molcajete.

En Brasil hay más vacas que personas.

Limar una piedra con carne.

El pensamiento a veces es carnívoro.

En Italia vi un mosaico de un toro.

Imagina un mosaico de un toro.

Cada cuerno un rosario de granos.

El deseo de este texto es ser una mazorca.

Cuando escribo desgrano mi pensamiento.

A mi cuerpo le salen granos.

Una avalancha de acné.

El imperio es una cuenca de aceite vegetal.

En Roma existe una montaña de ánforas de aceite de oliva.



Detalle de *Olvidando la persistencia*, 2015. Instalación de azúcar, cacao y leche en polvo. Galería Max Estrella, Madrid.

Detalle de *La Historia Colonial del caucho*, 2013. 43 Salón Nacional de Artistas, en el Museo de Antioquia, Medellín.



El Guadalquivir es un río de aceite.

El Putumayo es un río de caucho.

Quiero que extraigas la leche de soya de este texto.

Mi pensamiento es una Vía Láctea para veganos.

Una avalancha de leche de soya.

China escoge entre usar el agua para la gente o para los cultivos.

El río Amarillo es el río más contaminado del mundo.

Una avalancha de miaos.

Una vez vi un chino dibujando con agua sobre el cemento caliente.

Limar una piedra con espuma amarilla.

El pensamiento a veces es poroso.

Mi deseo se escurre por entre las juntas del teclado.

Las cuencas de tus ojos absorben este mosaico.

En tu mente estos granos se vuelven mazorca.

Mi pensamiento es cuenca en las orillas de tus ojos.

Limar el pensamiento con ojos.

Un teclado de maíz.

Un mosaico de papas.

En Perú cocinan las papas con hielo y el pescado con limón.

Limar una piedra con Lima.

En el vaticano las piedras parecen papas.

Limar el pensamiento con hielo.

Una cuenca congelada es una avalancha de concreto.

La medida de un hielo decrece con el tiempo.

Quiero ser el deshielo de tu mente.

Un teclado de cubos de hielo.

El motivo de este texto es una paleta de limón en el piso.

La revolución del comercio vino con la invención de los contenedores refrigerados.

El deseo de este texto es que chupes mis teclas.

Una avalancha de contenedores refrigerados.

Argentina exporta carne congelada.

El pensamiento a veces es un tímpano.

El Amazonas recoge los hilos de agua de las nieves de los Andes.

Un cultivo consume agua.

Una vaca consume agua y el cultivo.

Argentina exporta tres veces agua.

El pensamiento a veces parece una paleta de mora.

Una avalancha producida por el deshielo de los volcanes.

Las piedras son gotas de lava.

En Pompeya los mosaicos fueron preservados por ceniza.

La ceniza congela los mosaicos de los romanos como el hielo cocina las papas de los incas.

El pensamiento a veces es dúctil.

El motivo de este texto es un río de mercurio.

Mi deseo es circular en tu mente con palabras derretidas en tu pensamiento.

Una avalancha de ceniza congelada.

Cuando cuento el río aparece la cuenca en mi mente.

Los romanos medían con codos.

Escribir un texto con los codos.

Tengo los codos resecos.

Los ingleses miden con pies.

¿Si un inglés se deja las uñas largas, cambian las medidas de las cosas?

Limar una piedra con los codos.

Los nadadores miden el río con brazadas.

Una avalancha de crema para los codos.

Limar una idea con las uñas.

El Amazonas es el río más largo porque en América tenemos los pies chiquitos.

Este texto es un ceviche de pulpo.

Flotan bolas de caucho por el río.

Flotan ánforas de barro por el río.

Flotan troncos recién cortados por mi mente.

Armo este texto como un carpintero con los troncos de Armero.

Una avalancha de troncos.

A veces la mente es constructivista.

La araña piensa con la pelvis.

¿Cómo se mide una tela de araña?

El deseo de este texto es ser tela de pelvis.

Constelación, Vía Láctea, red nerviosa y tela de araña son lugares comunes de la cuenca.

Caleidoscopio, fractal, fragmento y pixel son lugares comunes del mosaico.

Dos ríos se encuentran.

El uno le dice al otro.

Me río.

El otro responde.

Me river.

One river le dijo al río.

Me río de Janeiro.

Me río de la Plata.

Me río Vaupés.

Me río Putumayo.

Me río Javarí.

Un río se ríe con piedras en la boca.

Me río bonito.

El deseo de este texto es ser una risa.

Si los ríos se ríen, este texto es un cuadro imposible.

¿Puede la risa separarse en fragmentos?

Ja Ja Ja Ja

Ja Ja Ja

Ja Ja Ja Ja

Ja Ja Ja

Ja Ja Ja Ja

Ja Ja Ja

¿Puedo escribir como risa?

Vin Mariani o Coca Cola Retro, 2015. Botellas de vidrio, hojas de coca y vino de Burdeos.  
Galería Instituto de Visión, Bogotá.



La serpiente de tierra caliente cuando se ríe  
se le ven los dientes.

El río se ríe con dientes de piedra.

Pulir una idea con cepillo de dientes.

Una avalancha de dientes.

El motivo de este texto es una boca con los  
dientes torcidos.

El río se ríe con los dientes torcidos.

Una película de la risa.

El avión es una narrativa lineal.

Mi deseo es que navegues por mis pensamientos.

Una avalancha de casas.

Si el mosaico es un tablero de piedras este texto es  
un cubo Rubik de cerámica para mover con los codos.

Si la cuenca es una red de ríos este texto  
es una atarraya de cerámica hecha con los codos.

Una avalancha de arcilla.

A veces el pensamiento es amorfo.

Aprendemos a leer cuando dejamos de deletrear.

El motivo de este texto es un ábaco.

Cuántas cuentas de la cuenca.

El deseo de este texto es que me cuentes.

Una cascada de cuentas.

La risa es como una chorrera.

En Italia vi un mosaico de una mujer riéndose.

Cada rasgo un rosario de piedras.

Detalle de *Los azulejos llegaron por el mar*, 2017. Instalación realizada con mosaicos víchriados y látex natural. IX Premio Luis Caballero en la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá.



# MANIFIESTO PARA UNA DEMOCRACIA DE LA TIERRA

Vandana Shiva

1. Todas las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco: todos los seres son sujetos dotados de integridad, inteligencia e identidad, y no objetos susceptibles de convertirse en propiedad de otros, de ser manipulados, de ser explotados o de ser desechados. Ningún ser humano tiene derecho a ser dueño de otras especies, de otras personas o de los conocimientos de otras culturas por medio de patentes y otros derechos de propiedad intelectual.
2. La comunidad de la Tierra es una democracia de toda la vida en su conjunto: todos somos miembros de la familia de la Tierra y estamos interconectados a través de la frágil red de la vida del planeta. Todos tenemos el deber de vivir de un modo que proteja tanto los procesos ecológicos de la Tierra como los derechos y el bienestar de todas las especies y de todas las personas. Ningún ser humano tiene derecho a inmiscuirse en el espacio ecológico de otras especies y de otras personas ni a tratarlas con crueldad o con violencia.
3. Debe defenderse la diversidad en la naturaleza y en la cultura: la diversidad biológica y cultural constituye un fin en sí misma. La diversidad biológica es un valor y una fuente de riqueza (tanto material como cultural) que crea condiciones para la sostenibilidad. La diversidad cultural genera condiciones para la paz. Todas las personas tienen la obligación de defender la diversidad biológica y cultural.
4. Todos los seres tienen un derecho natural a su sustento: todos los miembros de la comunidad de la Tierra, entre los que se incluyen todos los seres humanos, tienen derecho a su propio sustento, es decir, a la comida y al agua, a un hábitat seguro y limpio, y a la seguridad del espacio ecológico general. Los recursos vitales para tal sustento deben seguir siendo comunales. El derecho al sustento es un derecho natural porque es el derecho a la vida. Son derechos no otorgados por ningún Estado ni por ninguna empresa, y tampoco pueden ser anulados por acción estatal o empresarial alguna. Ningún Estado y ninguna compañía empresarial tienen derecho a cercenar ni a debilitar estos derechos naturales, ni a cercar los ejidos que sostienen la vida.

5. La democracia de la Tierra está basada en las economías vivas y en la democracia económica: la Democracia de la Tierra se basa en la democracia económica. En la Democracia de la Tierra, los sistemas económicos protegen los ecosistemas y su integridad; protegen los medios de vida de las personas y satisfacen sus necesidades básicas. En la economía de la Tierra, no hay personas ni especies ni culturas prescindibles. La economía de la Tierra es una economía viva. Está basada en sistemas sostenibles, diversos y pluralistas que protegen la naturaleza y las personas, que son elegidos por estas y que obran por el bien común.
6. Las economías vivas están levantadas sobre economías locales: es en el nivel local donde más cuidadosa, creativa, eficiente y equitativamente se consigue la conservación de los recursos de la Tierra y la creación de medios de vida sostenibles y satisfactorios. La localización de las economías es un imperativo social y ecológico. Solo deberían ser producidos de forma no local y comerciados a larga distancia aquellos bienes y servicios que no pueden ser producidos localmente, es decir, empleando recursos y conocimientos locales. La Democracia de la Tierra está basada en unas economías locales vibrantes que sostienen, a su vez, economías de alcance nacional y global. En la Democracia de la Tierra, la economía global no destruye ni aplasta las economías locales; tampoco genera personas prescindibles. Las economías vivas reconocen la creatividad de todos los seres humanos y crean espacios para que las diversas creatividades alcancen la plenitud de su potencial. Las economías vivas son economías diversas y descentralizadas.
7. La Democracia de la Tierra es una democracia viva: la democracia viva se basa en la democracia tanto de toda la vida en su conjunto como de la vida cotidiana en particular. En las democracias vivas, las personas pueden influir en las decisiones que se toman sobre los alimentos que consumimos, el agua que bebemos y la sanidad y la educación de las que disponemos. La democracia viva crece como un árbol, de abajo a arriba. La Democracia de la Tierra se basa en la democracia local; en ella, son las comunidades locales —organizadas sobre los principios de inclusión, diversidad y responsabilidad ecológica y social— las que gozan de la máxima autoridad en aquellas decisiones relacionadas con el medio ambiente y los recursos naturales, así como con el sustento y los medios de vida de las personas. La delegación de autoridad en niveles de gobierno más distantes se realiza conforme al principio de la subsidiaridad. La autonomía y el autogobierno son los cimientos de la Democracia de la Tierra.
8. La democracia de la Tierra está basada en unas culturas vivas: las culturas vivas promueven la paz y crean espacios libres para la práctica de religiones diferentes y la adopción de credos e identidades distintas. Las culturas vivas permiten el florecimiento de la diversidad cultural partiendo del terreno de nuestra humanidad común y de nuestros derechos compartidos como miembros de una comunidad de la Tierra.
9. Las culturas vivas nutren la vida: las culturas vivas se basan en la dignidad de (y el respeto por) la vida en su conjunto (humana y no humana), las personas de todos los géneros y culturas y las generaciones presentes y futuras. Las culturas vivas son, pues, culturas ecológicas que no favorecen estilos de vida ni pautas de

consumo y producción que sean destructivas para la vida, ni la sobreutilización y la explotación de los recursos. Las culturas vivas son diversas y están basadas en la veneración por la vida. Las culturas vivas reconocen la multiplicidad de identidades basadas en el lugar y en la comunidad local, pero, al mismo tiempo, reconocen también una coincidencia planetaria que vincula al individuo con la Tierra y con la vida en su conjunto.

- 10.** La Democracia de la Tierra globaliza la paz, la atención y la compasión: la Democracia de la Tierra conecta a las personas mediante círculos de asistencia, cooperación y compasión, en lugar de dividir las mediante la competencia, el conflicto, el temor y el odio. Frente a un mundo de codicia, desigualdad y consumo excesivo, la Democracia de la Tierra globaliza la compasión, la justicia y la sostenibilidad.

Traducción de Albino Santos Mosquera



María Buenaventura

Elena Villamil, Jaime Beltrán y José Ney Pulido son tres cultivadores de ciudad. Sus días se reparten entre la siembra, la transformación de alimentos, la enseñanza y los procesos sociales.

Los tres cultivos son muy diferentes en extensión, entorno y forma de propiedad. Elena Villamil siembra en el patio de su casa, en el centro de Bogotá, en un tradicional barrio popular, con conflictos de inseguridad permanentes, pero con todas las ventajas del rápido acceso a los servicios de la ciudad. Un barrio que hoy se ve asediado por la apresurada construcción de edificios de altura, la demolición de las casas tradicionales, la expulsión de los vecinos y, en el caso de Elena, por el encierro y la falta de aire y luz para su huerta.

José Ney Pulido cultiva en un espacio comunitario, junto a otras seis familias, en una hectárea recuperada de un botadero de escombros, basura y muertos, en el Distrito de Agua Blanca en Cali, lugar de extramuros, considerado uno de los más peligrosos de la ciudad.

Por su parte, Jaime Beltrán tiene su finca en Usme, en el área rural del sur de Bogotá. Como corredor Bogotá – Usme – Sumapaz, se vio afectado durante toda la guerra de Colombia por el paso de las guerrillas y del Ejército y, en menor medida, aunque no menos agresivo, por la retaliación de los paramilitares. Además de esto, Usme, junto a Ciudad Bolívar, ha sido definido como lugar de desecho por las administraciones distritales, el espacio para poner el más grande botadero de basura, Doña Juana, justo sobre la cuenca del Río Tunjuelo; lugar de extracción minera y de vivienda de desplazados campesinos —sea por violencia armada o económica—; y lugar de expansión urbana, razón por la cual parte de las tierras rurales son exigidas a los pequeños y medianos propietarios de Usme, a precios ínfimos, para los planes de urbanización. Sin embargo, Usme rural ha sido un abastecedor tradicional de alimentos para Bogotá, así como lugar de recreo y aire para los bogotanos del sur, por sus paisajes de un verde intenso y por la tradición de sus asaderos de domingo. Además, hoy en día es escenario de uno de los hallazgos arqueológicos más grandes de

Latinoamérica, La Necrópolis de Usme, que apareció no por estudios, sino bajo los dientes de las retroexcavadoras que preparaban la tierra rural para convertirla en suelo de expansión urbana.

Tenemos aquí entonces tres espacios: una casa en pleno centro de Bogotá, una posesión comunitaria en extramuros y una finca en el límite urbano-rural, tres espacios que conforman un panorama de siembras ciudadanas. Es decir, una propuesta de ciudad rural, una ciudad productora de alimentos que no entra en la tradicional oposición urbe / campo que aprendimos desde el colegio.

Y, como se ve en las entrevistas, en esta propuesta de ciudad rural lo determinante es la unión de pensamiento y práctica. El pensamiento de estos tres cultivadores, tal como el de Quintín Lame, es de una poesía sin par, sea por las imágenes que crean sus palabras o por la vida que crean sus manos. Su labor y sus espacios llenan de sentido a quienes nos acercamos a ellos, no solo porque necesitamos la comida, el aire y el agua que crean sus cultivos, sino porque necesitamos la libertad que solo es posible cuando hay muchas y muy diferentes formas de vivir. Ellos muestran que hay otras formas de sostenerse, de producir y de aprender, aún en la ciudad que parece moverse siempre en una sola dirección, la de las transacciones comerciales, y que tiene que haber espacio, sagrado, para estas otras formas de vida: «lo que es sagrado no es solo el cementerio indígena de Usme», dice Jaime Beltrán; «lo que es sagrado es el territorio rural».

### Tres entrevistas

Todos hablan de sus claustros de educación; por esta razón, yo también debo hablar como lo hago de los claustros donde me educó la Naturaleza, ese Colegio de mi educación: El primer libro fue el ver cruzar los cuatro vientos de la tierra. El segundo fue el contemplar la Mansión de los cuatro vientos del Cielo. El tercero, fue el ver nacer la estrella solar en el Oriente y verla morir en el ocaso y que así moría el hombre nacido de mujer. El cuarto libro, contemplar la sonrisa de todos los jardines que sembrados

y cultivados por esa Señorita que viste de traje azul y que se corona ella misma de flores y se perfuma en su tocador interminable, etc., etc. El quinto libro, el coro interminable de cantos. El sexto libro, ese bello jardín de la zoología montés. El séptimo libro, oír atentamente esa charla que forman los arroyos de agua en el bosque, lo que me parecía un concierto de niños que van de embeleso en embeleso. El octavo libro, el idilio. El noveno libro, el verdadero libro de los amores, porque no es el Secretario de los amantes, etc. El décimo libro, estudiar ese libro del reglamento armónico que tiene esa Señorita, con el nombre «La Naturaleza», en el Palacio de sus tres reinos. El undécimo libro, de la agricultura y quienes son los dueños de esa agricultura, es decir, los consumidores, etc. El duodécimo, el libro de la ganadería montés. El decimotercero, el libro de la Higiene. El decimocuarto, la Metafísica, razones supremas del mundo que se encuentra en este libro. El decimoquinto, la Ontología, la que señala o investiga el ser en general y sus atributos inmediatos, etc. Y qué diré de ese libro llamado la Lógica, que fue la llave de mi conocimiento.

Manuel Quintín Lame

### Elena Villamil

Con el tiempo, María, he visto que la tierra, las plantas me hablan, por el trato que tengo con ellas, ellas conmigo. Yo no digo que les hablo de palabra, ni ellas a mí, pero sí en el pensamiento. Cuando las estoy tocando, me dicen «es por acá, por este lado, tiene que hacer esto», ellas son las que me guían sobre lo que tengo que hacer en la huerta. Empecé a darme cuenta —creo que de unos cinco años para acá— de que les preguntaba: «guíenme, enséñenme cómo es», sobre todo a la tierra.

Cuando estudié agricultura urbana con el Sena o con la Alcaldía, siempre me traían productos; Avingra, roca fosfórica, cal orgánica, fertilizantes, pero yo decía «no quiero nada, nada; solo enséñenme», y eso les rogaba, y en eso ando todavía. Hoy en día yo no uso nada de eso, yo nunca he tenido que ir a comprar algo para ponerlo en la huerta y eso me lo ha enseñado la tierra, solamente la tierra, y las plantas. Yo las observo; cuando ellas no se desarrollan en tal sitio, yo soy de las que cojo las plantas, me las llevo para otro lado y hasta que llegamos al sitio en que la planta



Huerta de Elena Villamil. Foto: Ivonne Merchán.

quiere estarse. Ahí está lo que la quinua me enseñó: ella no se da bajo el invernadero; la quinua solamente se da afuera, debajo del plástico no bota el grano, el palo sube alto, pero no bota el grano. En cambio afuera es una divinidad.

Toda la vida me han dicho que soy muy terca, pero yo agradezco esa terquedad, porque digo «¿y si yo lo puedo hacer de otra manera?». Por ejemplo, me dijeron que no se le puede echar ni limón ni naranja al compost. Ningún cítrico. Ahí dije: «vamos a ver». Porque pensaba yo... «¿las lombrices tienen dientes para saber que tal cual cosa no les gusta?», y cuando quedé sola dije «no, voy a ensayar, y si las mato pues qué tristeza». Y no, María, la fruta es de las cosas que más les gustan a las lombrices. Todo lo que sea fruta a la lombriz le fascina, lo único que uno tiene que hacer es picar, picar y nada más. Yo echo las cáscaras de los mamoncillos —cuando tengo la oportunidad de comerme un mamoncillo—, las semillas del aguacate, María, me di cuenta de que picar

la semilla del aguacate y echarla en la tierra es una cosa maravillosa, y me di cuenta de que si la pico bien, no es difícil, es fácil, la pico y la meto en la tierra, donde tengo sembrado, la semilla de aguacate; ella hace que la tierra no se apriete tanto, ayuda a que la tierra esté suelta, y se va desintegrando ahí, en la tierra. Lo mismo que cojo la lechuga que se ha dañado, levanto la tierra y la echo, y voy a los quince días y eso está hecho tierra... tierra, tierra, tierra.

Comencé a sembrar porque yo tenía el restaurante acá en la casa, y siempre he tenido la inquietud de los residuos de la cocina, siempre, siempre. Digamos hollejos o cáscaras, desde que llegué a esta casa los enterraba en el patio. Pero yo no sabía lo que estaba haciendo, no sé por qué ese instinto, lo que no quería era sacarlo a la basura, no darle más a Doña Juana. Y luego Miriam vino aquí, la persona que la trajo a sumercé, y ella me dijo «Elena, usted con este patio, con un restaurante, ¿por qué no cultiva?», y yo le



decía «¿puedo?». Ella me dijo que probara al menos con maíz y tomate, y me enseñó. Y cuando me di cuenta de que sí se podía dije «no, tengo que recurrir a alguien que me enseñe». Fue entonces cuando acudí a la iglesia de acá, la de la Perseverancia y le conté al párroco, y él tenía también la misma idea. Así que él fue al Sena a solicitar el curso de agricultura urbana; fuimos de buenas porque nos visitaron. El agrónomo, Alberto Mogollón, dijo qué chévere, porque aquí en el patio podemos hacer las dos clases de agricultura, la tradicional (la de campo, en suelo) y la otra, la agricultura urbana, en la que partimos de cualquier sitio, de cualquier espacio». El párroco prestó un patio en la parte de atrás de la iglesia, y ese patio lo encontramos con cemento, entonces él propuso reciclar madera y hacer camas de huerta. Empezamos en 2007, los primeros dos años con el Sena. Ya llevamos diez en total.

Yo llevo en un cuaderno anotados los productos que he tenido, María, y en estos diez años ya voy

en ochenta productos diferentes, aunque no puedo tener frutales, por el espacio, pero conozco alguien que tiene frutales en un espacio de 100 m<sup>2</sup>, acá en la ciudad, en el Bulevar Niza. De modo que el límite está es en la mente, porque si no, logramos muchas cosas.

Lo que más se da es la hortaliza, hoy precisamente estaba arreglando una cama y lloré, María, porque encontré un poco de papa en la parte de abajo, o sea que esa papa que hoy saqué ya es papa limpia, ya es un proceso de papa orgánica, y lo logré, y de *alverjitas* que eran ya van engrosando más.

Esa papa me la dio el Jardín Botánico; escogió a unas cuantas personas y a mí, que me dio tres variedades. Humberto, el agrónomo de Pasto, la familia es de custodios de semillas, y él le donó al Jardín Botánico 54 variedades. A mí me dieron papa huevo de indio, roja y una pastusa. Me las dieron gruesas, me las dieron bonitas, yo las he venido sembrando acá. Las primeras



Huerta de Elena Villamil. Foto: Ivonne Merchán.

que salieron eran *alverjitas*, pero eso lo he sembrado y vuelto a sembrar, y hoy encontré una más gruesita, tanto que se la di a una niña que estaba trabajando conmigo. Toda la gruesita que saqué, como una librita, se la di a ella y yo dejé mis pequeñitas para volverlas a sembrar. Porque es más que justo que la persona que venga y le ayude a uno, que dona su tiempo, coma de acá, María.

Yo siento que trabajar la tierra me puso más los pies sobre la tierra, perdone que llore, pero es que esto me emociona, esto no ha sido más que bendición, bendición y bendiciones. Ha sido diferente María, ha sido muy diferente saber que la gente me tiene que aceptar y que yo acepto a la gente, eso es algo muy bonito. Una belleza, María, la relación con la gente que todavía no sabe que esto se puede hacer en la ciudad,

y en un pequeño espacio, entonces para la gente venir aquí es algo increíble, y lo ven a uno como una plaza de mercado: «¿pero usted vende zanahoria, tomate, cabezona?», y yo les digo «no, mire que la verdad yo estoy produciendo casi solamente para mí, para mis hijas que llevan, pero yo en este momento estoy más concentrada en la semilla, en producir semilla». Por ejemplo, el otro día hablaba con Édgar, del Jardín Botánico, y él me dice, «Elena, la semilla de acelga se nos puede demorar hasta tres años», y yo le digo, «bueno, Édgar, tranquilo, yo me espero esos tres años». Y esa es la otra cosa que agradezco todos los días: sembrar, María, poner una semilla. Uno todos los días quiere vivir el mañana y el mañana, por esperar ese fruto.

Todos los días en la huerta, todos los días en la huerta, desde que no tenga una salida temprano o

ayudarle a alguien. Hoy no he salido en todo el día, porque la cama de afuera estaba con lo que mucha gente llama maleza, que es «bueneza», y eso lo tenía que recoger, entonces resulté sacando la tierra, dándole todo el *volteo*, y todo lo que recojí lo picamos con la niña que vino y lo echamos de primeras en la cama, y volví y metí la tierra, y aboné a mi manera con cáscara de huevo, con cascarilla, con ceniza, de esa manera volví y arreglé la cama.

Estoy desde las seis de la mañana, y no es pesado, para mí no lo es. Esta niña me decía «oiga, Elena, pero usted trabaja muy duro» entonces le digo «mamita, pero este es como mi gimnasio, ¿no?». Hoy eché pica, azadón, cerní la tierra, pero es el ejercicio que yo hago, ahora más tardesito me doy un baño con agua caliente y ya.

Quisiera ser una profesora porque realmente me doy cuenta de que no soy una solución si vendo comida, pues impido que la gente siembre, y lo que yo quiero es que la gente lo haga.

Lo que aconsejo siempre, desde que tengo esta experiencia, es que por grande que sea el espacio no nos vayamos en todo, porque no podemos cambiar la vida de la noche a la mañana y echarnos encima una cantidad de trabajo, sino que aprendamos en un espacio pequeño, y nos vamos extendiendo la medida que vamos pudiendo y según la necesidad. Por ejemplo, si ya pude con lechuga, entonces voy a sembrar cilantro, ¿sí?

Las personas van y vienen. Rosita ha perdido mucho el ánimo, yo la invito, pero ella ya no dice que va a ayudar. Agustín me dijo: «Elena, el día en que yo me pensione, no vuelvo», y así lo hizo. Lucila me dijo: «Elena, me siento cansada y esto es pesado, no vuelvo». Bueno, está bien. Pero igual todos ellos hicieron pequeñas huertas en sus casas.

Y los proyectos, María, yo siempre cuestiono eso porque como hasta plata llegaron a darnos, uniforme, botas, guantes... Hoy en día, no lo hay, ya no hay esas cosas, los paseos, los almuerzos, ya no hay esas cosas, entonces la gente dice «Ay no, si ya no hay

proyecto, no volvemos». Lo visitan a uno de vez en cuando, pero para trabajar no.

También los jóvenes, van y vienen, pero hartos, hartos, hartos, así que estoy agradecida con la vida, con el universo por esto; hartos, no me pasa un día en que no venga una persona acá o no llame.

En cocina, creo que nada he inventado, porque la naturaleza da todo, lo único que he hecho son mezclas, que me han salido muy bien. El chontaduro me puse a secarlo, lo convertí en polvo y simplemente tenía unos ajíes secos míos, los mezclé y eso fue algo maravilloso. Lástima que el chontaduro aquí no se da, pero yo creo que nadie había comido chontaduro picante. Los helados, las mermeladas de verduras, el tahine de guatila, de cubios, de berenjena, el paté de quinua, riquísimos. El ajiaco vegano de quinua con crema de leche de almendras, la mayonesa de almendras, el pan. Una señora que puso un negocio en Patios vino a aprender a preparar tres tipos de panes para tener en su casa; de quinua, de amaranto y de ajonjolí. Yo se los enseñé.

Si la gente quiere aprender, siempre le digo que aquí estoy. Cómo no se lo voy a enseñar a la gente este conocimiento, si lo he tenido por la Madre Tierra.

Es que le digo algo, María, el otro día arreglando una cama alta sentí la sensación, las ganas de convertirme en una lombriz para moverme en esa tierra, es que es tan divina, tan divina, tan divina la tierra.

\*\*\*

En todas partes donde he estado he propuesto la creación de escuelas, la construcción de locales, el arreglo de los caminos, la lucha por las carreteras, por puentes y por todo aquello que le hace falta a la comunidad. En eso yo soy incansable; yo creo que en los treinta años que le he dedicado a las peticiones, en documentos y memoriales he reunido como dos arrobos de papel.

Juan de la Cruz Varela



Jaime Beltrán. Foto: María Buenaventura.

### **Jaime Beltrán**

Siempre me ha parecido que ser campesino es ser una persona más, un individuo más, que vive en un territorio y que tiene unas actividades propias. Un día mío es muy diverso; levantarse, ayudar a hacer unos oficios, ver las vacas, ver algunos animales, orientar la administración de las labores diarias y atender de pronto cuestiones sociales, participar en reuniones, estar pendiente del teléfono, de llamadas, de consultas, o de llamar para sugerir también a las instituciones; es una mezcla de una actividad diaria alrededor de la producción, lo social y alrededor de la casa.

El trabajo social que hago se va dando paralelo al trabajo de la finca, con mucho sacrificio, porque uno ha generado una protección del territorio desde hace muchos años. Creo que lo heredamos de los abuelos, de los padres. Hoy algunos hemos logrado mantener esa herencia de la protección del territorio y la conservación ambiental, entonces cada día avanzamos —aún con los errores que hemos cometido— para recuperar estos espacios, lo que en últimas es una necesidad y una obligación de los ciudadanos.

En la finca hay siembra de árboles, de fresa, de hortalizas; hay abejas, producción pecuaria con cerdos, gallinas, ovejas, vacas, conejos; todo en un sistema orientado a la conservación ambiental, que lo definimos como producción agroecológica.

En la casa hacemos transformación de productos, de lácteos. La hija se dedica a hacer la transformación, porque somos una familia pequeña, somos apenas papá, mamá, hija y, hoy en día, nietos, pequeñitos. Todos estamos en la actividad cooperada. Los productos que se hacen aquí se venden a consumo familiar y otros, como el queso, se venden a tiendas o panaderías para su producción.

Ahora estamos también en un proceso de instalación de panales, mirando que las abejas son benéficas para la polinización de la fresa y de la mora, y creo que las abejas, además de servirnos a nosotros, le van a servir a la región.

Aquí en el campo los conocimientos se desarrollan aprendiendo—haciendo. Desde muy joven, desde muy

niño, al lado de mi papá, me tocaba salir a acompañarlo a mirar las vacas, y yo jugaba por ahí, salir a ver cómo estaban sembrando las habas, las papas, los cubios, el trigo, estaba viendo todo el tiempo. Ya cuando tenía por ahí seis, siete años, ayudaba a arreglar semillas, ayudaba a taparlas, a regar abono, a verlas crecer.

Hoy en día los nietos ya ayudan a ver las gallinas, a recoger los huevos, a ver la hortaliza, a cosechar la fresa; están mirando las abejas, los cerdos, están en la misma sintonía, se recrean haciendo y ahí recreándose haciendo van aprendiendo.

Aquí hay unos árboles que tienen bastantes años de sembrados, mi papá los tenía en el borde de la finca. Nosotros venimos de una zona mucho más alta que es por allá del sector de la vereda de La Unión, que está a más de tres mil metros de altura, y cuando llegamos aquí seguramente la zona era un poco más deforestada, y él sembró algunos árboles alrededor de la finca y trajo esos conocimientos que tuvo allá en la zona más alta, casi en zona de páramo, y decía «aquí hay que sembrar un tívar; un tívar es muy bonito y eso le da

alimento a los pájaros, y hay que tenerlo ahí», entonces lo sembraba por curiosidad, porque le gustaba, porque sabía que eso como que adornaba la finca. Él tenía esa costumbre y también sembraba árboles maderables: «hay que sembrarlo porque en el futuro vamos a necesitar postes». Pensaba en todo, pensaba en la leña que se necesitaba para la casa, si tumbaba un árbol pues se decía que tenía que sembrarlo porque mañana se necesitaba más leña y se necesitaba también que las aves tuvieran dónde anidar.

Esto es como el que estudia una carrera y se siente satisfecho, se siente identificado, se siente que es lo propio, es estar uno al lado de quien conoce, de quien tiene mucha experiencia y dice: «esta planta se produce por semilla, de esta se puede sembrar una estaca y ahí nace un árbol», y también uno con el tiempo va generando unos modos de investigación y de observación, va haciendo y va mirando y va investigando y se van dando las cosas.

En 2012 que fui invitado al VI Foro Mundial de la ONU Hábitat, en Nápoles, presenté la tesis de la relación

Jaime Beltrán con un grupo de visitantes. Foto: Óscar Moreno.





Vista de Bogotá desde Usme. Foto: Óscar Moreno.

campo-ciudad, que cogió también mucha fuerza y eso ha ayudado a que los administradores, la gente y la academia comiencen a pensarse que existen también unos territorios más allá de esas cuatro paredes en la ciudad.

Pero es bastante difícil. Las administraciones realmente no tienen sino conceptos de ciudad urbana, y nosotros somos también ciudad, pero rural, nosotros hacemos también parte de Bogotá, la Bogotá rural. Algunos administradores tienen esa sensibilización, o más bien conocen, no es que sean sensibles, sino que entienden que otros territorios son importantes para la misma ciudad, y eso ha sido algo que nosotros los campesinos les hemos estado repitiendo, repicando a esos funcionarios, que nosotros también hacemos parte del desarrollo y se nos debe tener en cuenta para la economía de la ciudad.

Pero llaman «desarrollo» simplemente a crecer la ciudad, crecer con viviendas, lanzar vías, no se planea ni se investiga ni se tienen en cuenta los territorios

rurales. Por eso desde las comunidades hemos propuesto un Pacto de Bordes al Distrito. Creamos la Mesa de Concertación de límite urbano rural como una intervención de las comunidades hacia el Plan de Ordenamiento Territorial que se adoptó por el año 1998, para orientar y sensibilizar al Distrito sobre el tema de la no expansión urbana, ya que se arrasaría con muchas tierras agrícolas y con muchos temas ambientales y de cultura campesina.

El límite propuesto por las comunidades es la quebrada Fucha, como un referente físico y ambiental. Hacia el sur de la quebrada debería comenzar el territorio rural, y proponemos que se adopte como rural ya con lo que tenemos en este momento, con los equipos que hay, con los edificios que hay, con la vivienda de interés social que hay, con lo que hay, para buscar la reglamentación de lo existente. Y hacia el norte de la quebrada Fucha proponemos que, si se desarrollan proyectos como Tres Quebradas, que sean de baja densidad, para crear una transición entre lo urbano y lo rural.

La relación campo-ciudad implica que la oferta de servicios que tiene la ciudad —institucionales, académicos, de ropas, de algunas necesidades que tenemos que cubrir aquí en el campo— realmente se pongan en función de los campesinos, que se sienta esa correlación. En suma, la oferta institucional también debe estar orientada al servicio del campo. Y lo que el campo le puede ofrecer a la ciudad es servicios ambientales: agua, productos ecológicos, los primeros anillos de abastecimiento de alimentos y la cultura campesina. En últimas las ciudades se forman alrededor o dentro de las culturas campesinas, y eso es muy importante para toda ciudad.

También somos escenarios de aprendizaje para muchas universidades o entes académicos de investigación. Entonces el campo puede convertirse en espacio de estudio, porque todo el mundo debe entender que, alrededor de un municipio, de un casco urbano, hay campo, y que es necesario, y que siempre ha sido un espacio de investigación y de prácticas.

Pero en las reformas que vienen haciendo, en las consultas por sectores o por grupos, se ha marginado a los campesinos y no los reconocen como parte de las etnias. No tienen en cuenta que los campesinos hoy conservan gran parte del territorio nacional. Se reconocen las culturas indígenas, se reconocen esos grupos étnicos, pero se desconoce su descendencia campesina, que nosotros venimos de allá. Tenemos sangre de indios y sangre de españoles.

Por ejemplo, el hallazgo arqueológico de la Necrópolis de Usme nos muestra que somos una relación conjunta y es lo que decía una participante de la mesa de patrimonio: «debieron levantarse nuestros abuelos para demostrar que sí tenemos cultura en Usme, y para defender la protección del campo y los territorios». Ese hallazgo es muy emotivo, muy espiritual, muy evidente: respaldaría nuestra posición en la no expansión urbana, porque estaría agrediendo los territorios rurales que, en últimas, son elementos sagrados.

Son territorios que corresponden a una relación de páramos, de cuerpos de agua, de lagunas, que son elementos sagrados que hacen que funcione la vida misma en las ciudades, entonces el encuentro fue muy emotivo, muy importante, y hoy estamos haciendo grandes esfuerzos porque los administradores entiendan qué es eso, qué es la cultura campesina, y qué es campo, y cuál es su importancia.

#### **Investigan los extraños restos hallados en un lote de Usme**

Los centenares de huesos, pedazos de cerámica, barro y madera quedaron al descubierto en la antigua hacienda El Carmen de Usme, ubicada en el barrio Oasis de Usme.

Los primeros restos comenzaron a verse luego de que contratistas de la empresa Metrovivienda del Distrito empezaron a hacer movimientos de tierra con retroexcavadoras, para adecuar el camino hacia ese lote donde la entidad construirá el proyecto de vivienda de interés social Usme Futuro.

[...] Sin embargo, la existencia de esqueletos, vasijas de barro y otros objetos aparentemente antiguos solo se vino a conocer el viernes pasado, cuando Jaime Beltrán, un habitante de la zona, decidió verificar con sus propios ojos lo que otros campesinos le habían contado.

«Me habían dicho que en ese sitio había un montón de fosas con cráneos, tibias, dentaduras y pedazos de cerámica por todas partes», dijo. «Luego comprobé que todo eso era cierto, aunque muchos de esos objetos estaban hechos pedazos por la retroexcavadora que les pasó encima».

Enseguida, Beltrán denunció la existencia de esos extraños restos a la Alcaldía de Usme, y luego acudió al personero local, Juan Carlos Ocampo, a informarle sobre lo que había visto en esos terrenos.

[...] Ocampo informó que los elementos hallados serán entregados al Instituto Colombiano de Antropología para que establezca si tienen



Necrópolis de Usme en 2011, general y detalle. Foto: María Buenaventura.

interés arqueológico y así descartar que fueran restos enterrados en una fosa común.  
*El Tiempo*, 20 de marzo de 2007

### **El ICANH declara nueva área arqueológica protegida**

Colombia cuenta a partir del 8 de junio con una nueva área arqueológica protegida. Se trata de «La Necrópolis de Usme», hallazgo que constituye una joya histórica y que aportará nuevos conocimientos sobre el país.  
ICAHN, 9 de junio de 2014

La ciudad está buscando venir aquí, a partir de los acuerdos de paz que generaron bajar el conflicto. La gente comenzó a venir a los campos de Usme y Sumapaz, entonces el turismo campesino puede ser una alternativa económica para apoyar las necesidades que se tienen en las viviendas. Sin desconocer que no nos podemos enfocar en el tema del turismo y dejar de lado la producción agrícola y pecuaria, se tienen que mantener, conservar, proteger, dinamizar. Pero todo está en proceso; lo veo bien, pero hay que trabajarlo mucho para que realmente sea turismo administrado por campesinos, que vincule a las familias campesinas, para que sean los que obtengan recursos y no seamos servidores de unas empresas que de pronto lleguen a prestar el turismo masivo.

Me ha gustado mantenerme en la región, porque, además de ser uno de origen campesino, me parece que tiene unas condiciones de tranquilidad, unas condiciones mucho más limpias, unas condiciones sociales más sanas. Eso también hace parte de tener calidad de vida; no solamente la plata, sino realmente el bienestar.

Alguien de la ciudad me preguntaba que qué pensaba yo cuando miraba a Bogotá. Entonces le decía que lo único que pensaba era que pobrecitos los que vivían allá; a veces a la ciudad la cubre por completo una nube gris, muy pesada, que desde aquí se observa muy bien.

\*\*\*

Soy un defensor a pleno sol ante Dios y los hombres, que defiendo las tribus y huestes

indígenas de mi raza de la tierra Guananí:  
muerta, desposeída, débil, ignorante, analfabeta, abandonada, triste.

Manuel Quintín Lame

### **José Ney Pulido**

El barrio se llama Puertas del Sol 1. Hace unos doce años, no tengo muy claro el tiempo, era un botadero de escombros y de muertos. Entonces lo que decidí la comunidad fue embellecer el sitio y decirles a los violentos que basta, que eso había que recuperarlo. Lo pensamos con un grupo de mujeres y la junta de acción comunal. En este momento hay seis personas, analfabetas, personas de tercera edad y personas que han llegado porque se han sentido identificadas con el proceso, a través de las capacitaciones que se dan allí, a través de ser sensibles con lo del medio ambiente, es algo en común. Llegar al sitio es mágico, la gente se digna a ayudar a que esto se vea cada vez mejor, y ahorita han visto el fruto de estos trece años que han pasado en el respeto que la comunidad siente frente a ese sitio, que lo tiene como a un santuario.

La idea surgió porque ya estaban cansados de tanta violencia y de tanta tiradera de muertos y de basura, cada vez más, sobre el antejardín de las casas. Y el gobierno asignó ese sitio como un polideportivo, pero no había hecho intervención, sino simplemente unas canchas, y lo había abandonado. Así como son las cosas de este país: lo hace el político de turno, y luego dejan las cosas a medias. Entonces la gente decidió hacerle un alto: «ya, esto es de nosotros, debemos luchar por ello, empoderarnos de este pedazo y dar un ejemplo».

Antes de llegar yo aquí al Distrito (hace unos siete años), trabajaba en una empresa haciendo mantenimiento a vehículos de flota. Me tocaba viajar, y era un contraste tener que lidiar con petróleo, gasolina, llantas, con una serie de actividades que estaban lejos de lo que yo sentía, que era más de limpiar, de conservar, de mitigar las consecuencias del cambio climático que estamos haciendo nosotros los humanos. Antes de llegar a esta comunidad yo sembraba únicamente en el barrio donde vivo, en Yumbo, haciendo huertas con los



Badeas en la hectárea recuperada. Foto: José Ney Pulido.

que ya tenían, simplemente reforzando el conocimiento, las tecnologías, pero nunca enfrentarla como se ha enfrentado acá en el Distrito; acá ya es a otro nivel.

Desde antes, eso sí, trabajaba con la Fundación Nacederos, que nace de la iniciativa de catorce chicos que nos vimos preocupados al ver la población de seis, siete años, con revólver bajo su cintura, al vernos preocupados por esta gente y que la situación no alcanzaba para darles comida, decidimos coger los niños que estaban por ahí en las calles y darles clase en los andenes de esas calles que apenas se estaban formando, te hablo ya de hace unos 23 años, en el Barrio Mojica. Empezamos dando clases de matemáticas y de inglés. A la iniciativa la llamábamos «La calle es nuestra», y hacíamos bulla, con tambores, tarros, tapas, diciéndole a la gente, a los chicos, a todo mundo, que salieran a pintar la calle, a decirles a los violentos «esta zona es de nosotros, respeten», haciendo dibujitos en las calles y dándoles enseñanza también a los niños, porque era la finalidad, rescatar niños de esta edad. Luego llegaron unos holandeses, se enamoraron de esta labor que hacíamos, y nos regalaron dos lotes para que nosotros enseñáramos

dentro de un aula y no en las calles. Así fue el recorrido, así entré yo acá al Distrito.

El Distrito está formado por las Comunas 13, 14 y 15, y comprende varios barrios. Nosotros estamos ubicados en Puertas del Sol, en Mojica, en Barrio La Paz, en Alfonso Bonilla, en Comuneros II y en El Poblado.

La situación económica, el abandono del Estado en el que está a la población, simplemente por el desplazamiento, simplemente por no prestarle el servicio de salud, de bienestar a la población infantil, a los de la tercera edad, es algo difícil. El gobierno simplemente les dice «vea, tenga esta mesada», y vuelve a la gente perezosa, porque la vuelve dependiente de un sueldo, dependiente del Estado. Entonces degrada más su calidad de ser, su calidad humana.

Yo soy técnico en producción agropecuaria. ¿Cómo llegué ahí? Yo vendía pulpa de fruta en la galería de Yumbo y siempre me causaba curiosidad ver tanta cáscara de fruta, la veía siempre en el contenedor de la basura y decidí un día interesarme por qué hacer con esas cáscaras. De ahí me interesó el tema de la agricultura más



a fondo y cursé Técnica en Producción Agropecuaria en el Sena de Tuluá. De ahí pasé a tener la curiosidad: «yo quiero más efectividad en mi cultivo, yo quiero echarle buena agua», y cómo cultivar agua (porque el agua también se puede cultivar). Entré a ver un tecnólogo en Agua y Saneamiento y, para complementar esas dos, entonces estoy haciendo una especialización que se llama Producción y Consumo Sostenible.

Pero los primeros pinos como cultivador fueron en la casa de la abuela. Yo viví con mi abuela Flor hasta los catorce años, en Yumbo, en el barrio Fray Peña, ahí viví toda mi niñez. Ella sembraba lo que era el cilantro y nos ponía a nosotros los nietos a recoger, a arrancar el cilantro de la tierra, a amarrarlo, a hacer bolsitas de almidón de yuca con papel periódico y llevarlo a la galería en las espaldas o en los cajones que en ese entonces mi hermano y yo teníamos. Íbamos a la galería a venderlo.

Lo hacía como tarea de la familia, mas no lo veía como lo veo ahora, como libertad alimentaria. No me había dado cuenta de lo que significaba la agricultura. Mi abuela decía: «el que tiene el conocimiento tiene el poder», y es la verdad: el poder de decidir, de tomar decisiones.

Es como un asunto de empoderarme y escoger lo que es mío; nadie me lo puede quitar. No es la seguridad alimentaria del Estado, que es eso, un establecimiento.

En este momento estamos sembrando hortalizas de la canasta básica: tomate, pimentón, lechuga, cebollín, berenjena, pepino, tomate cherry. Y tenemos frutales, como la badea, la guayaba, el maracuyá, la manzana. Tenemos ornamentales, que son árboles como el samán, el guayacán, el chiminango, estas son especies que estamos recuperando.

En la huerta son seis personas y otras seis en gastronomía. Somos un equipo de quince, trece personas, pero alrededor somos ciento veinte personas que nos estamos beneficiando de las capacitaciones, de las huertas familiares y las comunitarias, porque Huertas pal barrio también está en Puertas del Sol y en Yumbo, en una granja en el urbano y en casa del maestro Pizarro, maestro de artes plásticas, donde se enseña a la comunidad a hacer pan de soya y pan de plátano.

En gastronomía estamos preparando un dulce con guatila o cidra papa, que tiene en la finca uno de los



José Ney. Foto: Huertas Pal' Barrio.

señores que están con el proyecto. Él les pasa este insumo a las señoras, que son seis, y ellas viven de la ensalada y del postre de papa cidra. También viven de zapallo, de ají, de pimentón, en fin, lo que se saca de nuestra huerta estas seis señoras lo procesan en volúmenes grandes y así subsisten sus seis familias. Y el resto es autoconsumo para las otras seis personas que están a cargo de la huerta. Y de ahí sacan para su familia, o le venden al vecino, o hacen el trueque. Todavía no lo hemos empezado como una empresa, porque no tengo el recurso, en este momento lo estoy gestionando. La meta mía es organizarnos muy bien allí.

Las personas que participan de la huerta dicen que prácticamente les ha cambiado la vida, porque, primero, valoran más lo que consumen, porque siendo lo que son, son lo que comen también. Hay una señora que decía que el diablo y la carne eran uno solo, y ella estaba casada con la carne, y ahorita que está comiendo sano, que está comiendo una carne de lenteja con maní y garbanzo, dice que la vida le ha cambiado y ella ha puesto eso como un negocio, y es un ejemplo para mí, doña Marta, porque ella ha demostrado que la carne se puede dejar y lo ha

hecho porque ha colocado su negocio y de eso está viviendo, de lo que aprendió. Dicen que se sienten muy bendecidas, muy afortunadas de este proyecto, muy privilegiadas al tener este conocimiento y pasarlo a su familia.

Nosotros damos soluciones, actuamos en comunidad, nos empoderamos de lo que creemos. Esto va en la sangre: cuando tú ves la necesidad de decir «alto, ya». Uno es líder creo que de nacimiento; busca estar brindando una solución, mitigar la guerra de hambre, de agua, de poder, tenemos pocos años para tratar de organizar este planeta loco en el que estamos.



# LA NATURALEZA NO ES MUDA

Eduardo Galeano

Semanario Brecha, Montevideo, 18 de abril del 2008

El mundo pinta naturalezas muertas, sucumben los bosques naturales, se derriten los polos, el aire se hace irrespirable y el agua intomable, se plastifican las flores y la comida, y el cielo y la tierra se vuelven locos de remate.

Y mientras todo esto ocurre, un país latinoamericano, Ecuador, está discutiendo una nueva constitución. Y en esa constitución se abre la posibilidad de reconocer, por primera vez en la historia universal, los derechos de la naturaleza.

La naturaleza tiene mucho que decir, y ya va siendo hora de que nosotros, sus hijos, no sigamos haciéndonos los sordos. Y quizás hasta Dios escuche la llamada que suena desde este país andino, y agregue el undécimo mandamiento que se le había olvidado en las instrucciones que nos dio desde el monte Sinaí: «Amarás a la naturaleza, de la que formas parte».

## **Un objeto que quiere ser sujeto**

Durante miles de años, casi toda la gente tuvo el derecho de no tener derechos.

En los hechos, no son pocos los que siguen sin derechos, pero al menos se reconoce, ahora, el derecho de tenerlos; y eso es bastante más que un gesto de caridad de los amos del mundo para consuelo de sus siervos.

¿Y la naturaleza? En cierto modo, se podría decir, los derechos humanos abarcan a la naturaleza, porque ella no es una tarjeta postal para ser mirada desde afuera; pero bien sabe la naturaleza que hasta las mejores leyes humanas la tratan como objeto de propiedad, y nunca como sujeto de derecho.

Reducida a mera fuente de recursos naturales y buenos negocios, ella puede ser legalmente malherida, y hasta exterminada, sin que se escuchen sus quejas y sin que las normas jurídicas impidan la impunidad de sus criminales. A lo sumo, en el mejor de los casos, son las víctimas humanas quienes pueden exigir una indemnización más o menos simbólica, y eso siempre después de que el daño se ha hecho, pero las leyes no evitan ni detienen los atentados contra la tierra, el agua o el aire.

Suena raro, ¿no? Esto de que la naturaleza tenga derechos... Una locura. ¡Como si la naturaleza fuera persona! En cambio, suena de lo más normal que las grandes empresas de los Estados Unidos disfruten de derechos humanos. En 1886, la Suprema Corte de los Estados Unidos, modelo de la justicia universal, extendió los derechos humanos a las corporaciones privadas. La ley les reconoció los mismos derechos que a las personas, derecho a la vida, a la libre expresión, a la privacidad y a todo lo demás, como si las empresas respiraran. Más de ciento veinte años han pasado y así sigue siendo. A nadie le llama la atención.

### **Gritos y susurros**

Nada tiene de raro, ni de anormal, el proyecto que quiere incorporar los derechos de la naturaleza a la nueva Constitución de Ecuador.

Este país ha sufrido numerosas devastaciones a lo largo de su historia. Por citar un solo ejemplo, durante más de un cuarto de siglo, hasta 1992, la empresa petrolera Texaco vomitó impunemente dieciocho mil millones de galones de veneno sobre tierras, ríos y gentes. Una vez cumplida esta obra de beneficencia en la Amazonía ecuatoriana, la empresa nacida en Texas celebró matrimonio con la Standard Oil. Para entonces, la Standard Oil de Rockefeller había pasado a llamarse Chevron y estaba dirigida por Condoleezza Rice. Después un oleoducto trasladó a Condoleezza hasta la Casa Blanca, mientras la familia Chevron-Texaco continuaba contaminando el mundo.

Pero las heridas abiertas en el cuerpo de Ecuador por la Texaco y otras empresas no son la única fuente de inspiración de esta gran novedad jurídica que se intenta llevar adelante. Además, y no es lo de menos, la reivindicación de la naturaleza forma parte de un proceso de recuperación de las más antiguas tradiciones de Ecuador y de América toda. Se propone que el Estado reconozca y garantice el derecho a mantener y regenerar los ciclos vitales naturales, y no es por casualidad que la asamblea constituyente haya empezado por identificar sus objetivos de renacimiento nacional con el ideal de vida del «sumak kausai». Eso significa, en lengua quichua, vida armoniosa: armonía entre nosotros y armonía con la naturaleza, que nos engendra, nos alimenta y nos abraza y que tiene vida propia, y valores propios, más allá de nosotros.

Esas tradiciones siguen milagrosamente vivas, a pesar de la pesada herencia del racismo que en Ecuador, como en toda América, continúa mutilando la realidad y la memoria. Y no son solo el patrimonio de su numerosa población indígena, que supo perpetuarlas a lo largo de cinco siglos de prohibición y desprecio. Pertenecen a todo el país, y al mundo entero, estas voces del pasado que ayudan a adivinar otro futuro posible.

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la Civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio.

a:dentro

# EL FIN DE LA EXCEPCIÓN HUMANA

Fundación Gilberto Alzate Avendaño (FUGA), Bogotá.

8 al 30 de septiembre de 2016

Esta reseña aborda los intereses de investigación de Ana María Lozano, indagaciones, reflexiones y preocupaciones que fueron vitales tanto para el planteamiento conceptual de la curaduría «El fin de la excepción humana», como para la selección de los artistas que hacen parte de esta muestra que se realizó en la Fundación Gilberto Alzate Avendaño —institución que se ha consolidado como uno de los centros artísticos y culturales más importantes de Bogotá—, entre el 8 y 30 de septiembre de 2016.

Para cerrar este texto, escribí algunas líneas que describen mi experiencia como público de la exposición. Esto con el ánimo de recrear para el lector la manera como el conjunto de obras presentadas lograron acercarme de una manera sensible y metafórica a aquello que muchos consideran diferente a lo humano y que, infortunadamente, ven como algo secundario; que conciben como seres vivientes que no cuentan con los mismos privilegios que la humanidad y que suponen están aquí, en la Tierra, como simples cosas u objetos, como comodidades para ser consumidas.

## La visión de una ensoñación

Más que un título, «El fin de la excepción humana»<sup>1</sup> es un enunciado fuerte y contundente, un grito al viento, un llamado cuyo deseo es provocar una vibración que resuene y llegue a la mayor cantidad posible de personas, para despertar en ellas una reflexión sobre el impacto que han tenido las actuaciones humanas sobre el planeta, sobre la huella que hemos ido dejando a lo largo de los siglos en cuanto a fuerza geológica, sobre la importancia de desmontar el paradigma antrópico,<sup>2</sup> es decir, sobre la importancia de despertar del

---

1 El nombre de la exposición «El fin de la excepción humana» hace homenaje al libro del filósofo Jean-Marie Schaeffer, cuyas reflexiones fueron vitales para la investigación de la propuesta curatorial.

2 El uso del término *principio antrópico* es realmente reciente (1974) y se atribuye al físico teórico Brandon Carter, quién declara que, «aunque nuestra posición no es necesariamente *céntrica*, es inevitablemente privilegiada en cierto sentido». Este principio se suele enunciar de la siguiente manera: el mundo es necesariamente como es porque hay seres que se preguntan por qué es así.

eterno sueño que nos ha hecho creer que la humanidad tiene un lugar especial en el mundo, en el universo.

Pero, ¿de dónde nace esta postura tan romántica?, se preguntarán algunos. Pareciera que esta preocupación se quiere enfrentar a una tarea titánica: la de transformar un *modus operandi* humano que ha privilegiado los procesos de producción masivos, la ilusión de felicidad que produce la satisfacción del consumo desmesurado, la explotación de la vegetación, los animales (en oposición a los humanos), las montañas y los afluentes; o, como lo llamarían algunos entusiastas de la economía, el aprovechamiento de los recursos naturales o de la naturaleza como materia prima, por encima de la posibilidad de establecer una relación horizontal con el medio ambiente, de convivir armónicamente con las otras especies que, al igual que nosotros, habitan nuestro planeta y tienen sus propios derechos.

Desde hace varios años, Ana María Lozano despertó un interés profundo por el paisaje y sus relaciones con la narración de nación; la fotografía y la representación del otro; las relaciones entre humanos y no humanos y las narraciones de la historia del arte. Así mismo, ha desarrollado una pasión por los viajes, que la han llevado a visitar y recorrer diferentes regiones de Colombia, sintiendo una conexión especial con los páramos. Como todo explorador, Ana María se concentra en poner toda su atención en todo lo que no es ella misma; escucha, contempla, atiende y registra sin la intención de dejar huella alguna sobre lo que llama su atención. Se podría decir que este es un acto de generosidad, pues atiende *lo otro* con la simple intención de reconocer, entender y apreciar el medio ambiente. Este ejercicio, que ha sido incorporado dentro de su cotidianidad, la ha llevado a que su práctica como curadora, docente y teórica tenga un propósito contundente: reestablecer las relaciones entre el humano y la naturaleza. En ese sentido, para Ana María la práctica artística es fundamental como vehículo para hacerles entender a las personas la importancia de reconocer la enorme responsabilidad que todos poseen sobre las distintas formas vivientes. En sus propias palabras, «terminar con el

mito de la excepcionalidad de los humanos y llevar a cabo un concienzudo proceso de desacreditación del antropismo serían el inicio del reconocimiento de la importancia de lo viviente y, quizás, la garantía de una proyección a futuro que, desde otras maneras de habitar y de vivir, les den oportunidad a las múltiples formas de vida que amenazamos» (Lozano 2016).

Lo anterior me hizo recordar un pasaje del libro *El manifiesto romántico*, escrito por la filósofa Ayn Rand, en el que afirma que el mayor logro del arte ha sido el romanticismo; aquel movimiento artístico que data de principios del siglo XIX y cuya característica más obvia es la de la emoción. El romanticismo, según la definición de Ayn Rand, es una categoría basada en el reconocimiento del principio según el cual el hombre posee la facultad de la *voluntad*. Y es precisamente en ese sentido que la propuesta curatorial de Ana María Lozano podría considerarse como una apuesta romántica. Esta tiene un gran valor no solo como una propuesta que enuncia una visión sobre la naturaleza del arte, sino como un planteamiento trascendental, al desear despertar en los otros un sentimiento y respeto profundo por cada uno de los seres vivientes —sintientes—<sup>3</sup> que comparten este mundo con nosotros. De ser esto posible, podríamos entendernos como una conciencia en expansión que resuena con todo lo existente, desdibujando de esta manera la división de lo que consideramos humano y no humano. Y para esto se requiere de voluntad, de esa facultad de decidir y cambiar nuestra conducta.

### Una exposición interconectada

Con el ánimo de compartir sus preocupaciones y reflexiones, Ana María decidió llevar a cabo una curaduría en la que invitó a participar a dieciocho artistas,

---

3 Ley 1774, 6 de enero de 2016 de la Presidencia de la República de Colombia. «Art. 1. Objeto. Los animales como seres sintientes no son cosas, recibirán especial protección contra el sufrimiento y el dolor, en especial, el causado directa o indirectamente por los humanos, por lo cual en la presente ley se tipifican como punibles algunas conductas relacionadas con el maltrato a los animales, y se establece un procedimiento sancionatorio de carácter policivo y judicial».

para que, desde sus diversas perspectivas, expresaran visual, audiovisual, espacial, sonora e, incluso, gastronómicamente, sus posiciones en relación con la discusión planteada.

La selección de los artistas se llevó a cabo a partir de la gran afinidad que todos comparten por la naturaleza: María Buenaventura (*Observatorio de maíz*, 2014–2016), Beatriz Eugenia Díaz (*Anticipaciones*, 2016), Colectivo 7 (Angélica García, Carlos Mario Piragua, William Torres, Javier López, Leonel Fonseca, William Marín y Gustavo Sanabria, *Abismo sin sombra*, 2016), Fabián Peña (*Ofrenda*, 2013–2016), Santiago Díaz (*Sedimento*, 2015), María Elvira Escallón (*Pequeño Museo del Aerolito de Santa Rosa de Viterbo*, 2013–2016), Óscar Leone (*Dentroadentro, tercer movimiento*, 2008), Alexandra Gelis (*Espacios espinosos/dispersiones aleopáticas*, de la serie *Plantas migradas*, 2012–2016), Aníbal Maldonado (*Dimensión de fragilidades*, 2013–2016), Edwin Monsalve (*Extinción*, 2016 y *Prototipos para una naturaleza rehabilitada*, 2014), José Ismael Manco (*Intercambio de semilla y pensamiento*, 2011–2016), Carlos Medina (*Una segunda oportunidad*, 2016), Leonel Vásquez (*Aguas Blancas*, 2016), Pilar Santa María (*Chachafrutos. Diálogos foliares*, 2016), Javier Morales (*Proyecto SIGA*, 2016), Paula Montes (*Malezas*, 2006–2016), Viviana Salguero (*Sin título*, 2015–2016) y Eulalia de Valdenebro (*Cuerpo permeable II*, 2013–2014).

Si bien cada uno de estos artistas tiene su propia perspectiva, es importante resaltar que todos convergen en un mismo ideal: contrarrestar el paradigma antropocéntrico<sup>4</sup> a partir de un giro biocéntrico.<sup>5</sup> Esta postura retoma la idea ancestral indígena del *buen vivir*, del vivir en armonía y equilibrio con todo

---

4 El valor antropocéntrico tiene conexión con el hombre como centro del universo y el uso de cualquier medio para su beneficio personal.

5 El biocentrismo es un término acuñado en 1970 para designar a una teoría moral que afirma que todo ser vivo merece respeto moral. Asociado en sus orígenes con la ecología profunda, el biocentrismo pretende reivindicar el valor primordial de la vida.

lo existente. De hecho, el coloquio realizado en el marco de la exposición se centró en las políticas que le otorgan derechos a la naturaleza, implementadas en las constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009, en las que se propone la construcción social del «buen vivir» y el «desarrollo» como gestión política de la vida.<sup>6</sup>

A continuación recojo parte de lo que fue la muestra, atendiendo a algunas propuestas de los artistas participantes.

*Ofrenda*, de Fabián Peña, nace de una serie de caminatas que el artista realiza en los páramos. Para este artista es vital recorrer y habitar estos territorios, ya que a partir de la contemplación del lugar logra despertar una conciencia con relación a la diversidad de vegetación que allí se encuentra. Peña utiliza diferentes tipos de arcilla como medio para crear un paisaje en el que representa —de manera repetida— al frailejón, planta que él considera poderosa, pues su función y tarea ambiental vital es la de almacenar el agua que capta de las neblinas que se forman en las cordilleras andinas y, con ello, regular las fuentes hídricas. Su proceso plástico tiene como propósito acercar de manera sensible a niños y jóvenes para que estos entiendan la

---

6 «El 28 de septiembre de 2008 se ratificó por medio de referéndum la propuesta de nueva constitución que elaboró la Asamblea Constituyente de la República del Ecuador. Es un hito histórico por varias razones, pero, sobre todo, porque no se trata de «una» reforma más, sino de dar paso a la posibilidad de «refundar» el Estado y la nación en la medida que se recogen planteamientos que provienen de «formas de vida» de las ancestrales poblaciones indígenas y afroecuatorianas. Es la primera vez en la historia del Ecuador y Latinoamérica que, en otras palabras, se procede a la aprobación de una constitución que se basa en concepciones de vida y no exclusivamente en tradiciones occidentales. [...] Estos otros modos de vida aparecen en el texto de la nueva Constitución con las expresiones «buen vivir» —en español— y «sumak kawsay» —en kiwcha—, y constituyen el paradigma de vida hacia el cual deberá orientarse el «desarrollo». El «buen vivir» o «sumak kawsay» postula un reordenamiento general de lo que el término moderno «desarrollo» había querido expresar. En la medida que desborda los límites de un proyecto meramente económico, social o político, adquiere el carácter de paradigma regulador del conjunto total de la vida. [...]. (Cortez 2011)

Fabián Peña. *Ofrenda*, 2013-2016.



Beatriz Eugenia Díaz. *Anticipaciones*, 2016.





Colectivo 7, *Abismo sin sombra*, 2016.

importancia que tienen los ecosistemas para nosotros en la vida de los diferentes seres vivos.

*Anticipaciones*, de Beatriz Eugenia Díaz, parte de un recuerdo nostálgico de la artista. Hace unos años Beatriz Eugenia quiso hacer un retrato de Bogotá. Para ella, los sonidos de los pájaros que entraban por una de las ventanas de su vivienda reflejaban la Bogotá que ella adora. Díaz recordó que en el 2006 registró una serie de sonidos de pájaros, entre estos el canto de los copetones. Luego se percató de que llevaba tiempo sin escucharlos porque no volvieron, lo que la llevó a desear el regreso de los pájaros. Para esto, la artista decidió realizar una composición sonora basada en las gotas de agua, para ser instalada en la casa de la Fundación Gilberto Alzate Avendaño con el fin de atraer a los pájaros. Para sorpresa de la artista, una torcaza anidó en uno de los parlantes, empollando dos huevos.

El título de la obra nace de la incertidumbre y certidumbre de no saber qué iba a pasar con los pájaros.

*Abismos sin sombra*, realizada por el Colectivo 7 (Angélica García, Carlos Mario Piragua, William Torres, Javier López, Leonel Fonseca, William Marín y Gustavo Sanabria), consiste en un mural de gráfica en linóleo como dispositivo visual que alude a la especie animal. La narrativa, que se constituye a partir de representaciones de aves, genera preguntas que aluden a problemáticas tales como los desastres ambientales, la alteración y la pérdida del hábitat de diferentes especies de animales, la caza indiscriminada, los efectos del cambio climático, entre otros. La obra hace un llamado para crear conciencia sobre el impacto que tiene la destrucción del medio ambiente en la vida de las especies que habitan las zonas que están siendo erosionadas.



*Aguas Blancas*, de Leonel Vásquez, recoge un archivo de material sonoro asociado a los acontecimientos del agua. Una proyección de una quebrada seca y un objeto escultórico ensamblado con diferentes elementos, como una columna de madera, la bocina de una vitrola y un cilindro de vidrio que contiene agua recogida de una quebrada que ya no existe, hacen parte de una instalación audiovisual que invita a las personas a recordar el sonido del agua; atender, escuchar y observar en silencio aquel cuerpo de agua que ha desaparecido a causa de unas condiciones ambientales y políticas que destruyen el entorno.

*Observatorio de maíz*, de María Buenaventura, hace parte de un ejercicio de contemplación de varios granos de maíz que siembra el custodio de semillas Frabriziano Ortiz, en el departamento de Boyacá. Para María, cada uno de los granos de maíz es único.

Cada grano podría ser el universo, el planeta Tierra, una persona, una piedra o un paisaje submarino. En el proceso escultórico, que consiste en unas pequeñas columnas realizadas con arcilla de las que salen los granos de maíz como si estuvieran germinando, la artista comparte su forma de mirar esos granos de maíz y les propone a las personas que los tengan en consideración, que se acerquen, los miren y entiendan la importancia que tienen en la historia de Colombia.

#### **Apuntes de una experiencia**

Entrar a la Fundación Gilberto Alzate Avendaño, escuchar una gota de agua (ploc, ploc, ploc...), sentir mi cuerpo sincronizarse con el ritmo del goteo. Mi ritmo cardíaco cambia. Sentir el olor de la lluvia, subir las escaleras y encontrarme con la representación de algunas aves. Detallar cada parte de su cuerpo, intentar recordar sus nombres. No reconozco ninguna



María Buenaventura, Observatorio de maíz, 2014-2016.

de las especies representadas, siento un poco de vergüenza (por no decir que mucha). Leo la ficha técnica y me percató de que son aves que están en vía de extinción. Me entristece. ¿Me siento impotente?, ¿me siento responsable? No puedo dejar de sentir el sonido de la gota de agua. Me siento relajada. Sigo subiendo las escaleras, me encuentro con un video, son flores amarillas. Pienso: «¿cómo desearía estar fuera de esta ciudad, sentir la brisa de la tarde y poder sumergirme en el olor de esas flores!». Continúo mi recorrido. Me encuentro con un páramo. Me agacho, quiero tocar cada una de las representaciones del frailejón. Reconozco las arcillas con las que están hechas las réplicas. ¡Me llena de alegría ver el monje de los páramos! Y recuerdo que yo he estado allí, caminando, sintiendo el piso húmedo, conversando con

esas plantas tan silenciosas, cuidadoras de nuestro recurso máspreciado, el agua. Muchos frailejones, dibujos y pequeñas esculturas. «Volver a las montañas, eso me hace falta, eso nos hace falta a todos». Me encuentro otro video, reitera mi deseo profundo por salir de la ciudad. «¡Camina!», me dice. «Camina en silencio y regresa al punto de origen». Logro silenciar el sonido de la gota de agua para sentirme piedra. La piedra pasa a ser muchas piedras, me acerco a ellas. No reconozco que es una quebrada. Está seca; comienzo a extrañar el sonido de la gota de agua. Me acerco a la bocina de una vitrola. «¡Ahí está! ¡No, no está!». Es solo el recuerdo del sonido del agua... Achiote, semillas, maíz, chachafrutos, tierra, malezas; dibujos de atención, materias sin transformar, la nobleza de una naturaleza que se adapta, se deja

domesticar y resiste. Siento cierta familiaridad con todo lo que me rodea en ese espacio. Me doy cuenta que no hay límites entre esos lugares, esa vegetación, esas aves, esos elementos naturales y yo. Y recuerdo, como un susurro, algo que Carl Gustav Jung solía pensar en aquellos momentos que pasaba tiempo a solas en el campo: «la Naturaleza no es solo materia, también es espíritu. Nuestra tarea no es la de retornar a la Naturaleza de la manera como Rousseau lo planteaba. Nuestra tarea es encontrar el hombre natural de nuevo» (Jung 2008).

Regreso al primer piso y decido llevarme la gota de agua conmigo.

### Referencias

- Arne, Naess. 2016. *The Ecology of Wisdom*. Reino Unido: Penguin Classics.
- Carter, Brandon. 1974. «Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology», en: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*. Dordrecht: Ed. M.S.
- Cortez, David. 2011. *La construcción social del «buen vivir» (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Jung, Carl Gustav. 2008. *The Earth has a Soul. On Nature, Technology & Modern Life*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Ley 1774, 6 Enero 2016 de la Presidencia de la República de Colombia. Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201774%20DEL%206%20DE%20ENERO%20DE%202016.pdf>
- Lozano, Ana María. 2016. *Humanos / no humanos. Reflexiones sobre el fin de la excepción humana*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Rand, Ayn. 2009. *El manifiesto romántico*. Buenos Aires: Grito Sagrado.
- Schaeffer, Jean Marie. 2009. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

### Natalia Kempowsky

Artista plástica de la Universidad de Los Andes y Maestra en Artes Plásticas de la University of the Arts London, Chelsea College of Arts. Tiene un interés particular por el pensamiento fragmentario y los conceptos de equivalencia, residuo, duda, transición y transformación; principios que le han permitido indagar acerca de la relación entre memoria, subjetividad e individuación, materia y psique, y estructura y agenciamiento. Sus búsquedas y reflexiones emergen desde diferentes medios y prácticas, como la escultura, la fotografía, el dibujo, la instalación y la intervención en el espacio público. Sus obras han sido expuestas en Bogotá, Medellín, Córdoba, Florencia, Siena, Londres y Nueva York. Actualmente se dedica a su práctica artística, es profesora asociada y coordinadora de la maestría en Artes Plásticas y del área de Plástica Espacial de la Escuela de Artes de la Universidad Jorge Tadeo Lozano.

publicados



## ECHANDO LÁPIZ

Proyecto colectivo y colaborativo  
coordinado por Graciela Duarte  
y Manuel Santana

Humberto Junca Casas

Ministerio de Cultura,  
Jardín Publicaciones  
Bogotá, 2015

El proyecto echando lápiz (así, escrito en minúscula) se originó en Bogotá a fines del año 2000 en un lote baldío cerca a la casa de los artistas y pedagogos Graciela Duarte y Manuel Santana, en el barrio Lourdes, entre Belén y Las Cruces. Preocupados porque dicho lote se estaba llenado de basuras, se estaba volviendo peligroso, Duarte y Santana decidieron invitar a los vecinos a realizar diferentes actividades dentro del espacio y recuperarlo. Una de esas actividades consistió en llevar a cabo una jornada para tratar de reconocer, dibujar y compartir conocimientos sobre las plantas del lugar. El ejercicio fue todo un éxito y por eso decidieron repetirlo todos los domingos de nueve de la mañana a una de la tarde. Pasó el tiempo, se rescató el lote, los vecinos se conocieron y, a la vez, la pareja se dio cuenta del contenido plástico, poético y social de tal actividad; por eso, durante años, la replicaron más allá del barrio, más allá de la ciudad, dando cuerpo al proyecto comunitario (escultura social u obra relacional, como quiera usted llamarlo) de más largo aliento en Colombia.

Es claro que la Expedición Botánica es uno de los referentes fundamentales de echando lápiz. Un referente que conocemos gracias a libros, revistas, láminas y demás impresos del programa científico, taxonómico y de registro dirigido por Mutis. Por eso no deja de ser significativo que quince años después de haberse iniciado, el proyecto finalmente tenga su libro, su impreso oficial, como ganador de la Beca de Publicaciones Artísticas del Ministerio de Cultura, en la Convocatoria de Estímulos 2013.

Como el de Mutis, extenso es el recorrido realizado por echando lápiz. Son cientos los participantes y miles los dibujos obtenidos a lo largo de estos años. El libro da testimonio de ello. En Bogotá se han llevado a cabo sesiones de dibujo en diferentes localidades, en barrios, parques, centros comerciales, museos y galerías. Luego se sumaron habitantes de Moravia, en Medellín. Después los de diferentes pueblos a lo largo del Magdalena Medio. Y finalmente, se han unido ciudadanos de Ibagué, Tunja, Neiva, Pasto, Montería y Sincelejo, gracias a que Duarte y Santana han sido invitados

a trabajar dentro del programa Obra Viva del Banco de La República. Aquí es importante anotar que la pareja tiene claro que echando lápiz es un trabajo en conjunto cuyos autores son los demás, son los otros: los vecinos de Lourdes, los habitantes de Moravia, los participantes en San Vicente de Chucurí (en el Magdalena Medio) o los que trabajaron a lo largo de la cuenca del río Sinú en Montería, por ejemplo. Por supuesto, en el libro no hay espacio para mostrar todos los dibujos realizados; ni siquiera hay espacio para mostrar un dibujo de todos los que participaron. Duarte y Santana tuvieron que escoger. Ellos aseguran que en el libro hay al menos un dibujo de cada participante de los de fuera de Bogotá. Y con los dibujos disponibles realizados en la capital se hizo una curaduría, una selección guiada no tanto por lo llamativo del dibujo (cosa difícil de medir en este proyecto), sino por un afecto, una anécdota o una historia que recuerdan valiosa alrededor de quien hizo la imagen. Aquí me parece pertinente señalar tanto las reglas de juego como el espíritu que alienta echando lápiz: en la entrevista que concede Manuel Santana a Natalia Gutiérrez y que aparece en el primer capítulo del libro *Textos en torno a echando lápiz*, el coordinador apunta:

A cada uno le dábamos una libreta de papel bond tamaño media carta y un lápiz Mirado número dos, el lápiz de la secretaria, del estudiante, el lápiz del señor de la tienda [...] Una vez les comentábamos, en términos generales, en qué consistía el proyecto, surgía una primera inquietud: la gente nos decía que no sabía dibujar. Nosotros les respondíamos que no pretendíamos enseñarles a hacerlo; les estábamos proponiendo que se arriesgaran a explorar la capacidad sensible que los acompaña, porque seguramente iban a encontrar que sí sabían dibujar. Les decíamos que la idea era encontrar la forma particular que cada uno tenía de representar lo que estaba viendo [...] ellos no copiaban [el modelo natural]; ellos experimentaban un encuentro con la naturaleza, con esa plantita que los cautivaba. Mientras trabajaban, el tiempo pasaba y no se daban cuenta en qué momento era ya la una de la tarde. Al final de la jornada intercambiábamos las libretas y aparecían cosas maravillosas.

Por tanto, a primera vista este libro puede ser visto como un compendio de libretas de dibujo, de diarios de campo. Muchas de sus imágenes van acompañadas de una fecha y un lugar, otras son complementadas por observaciones, por comentarios escritos a mano alzada y que testimonian el vínculo entre la planta escogida y su autor y/o la experiencia al tratar de dibujarla. Esto hace de la publicación un compendio de saberes y supersticiones, una bitácora de sentimientos. Y es que los dibujos de echando lápiz son conmovedores. Al no estar basados ni en la destreza técnica ni en el análisis y representación fiel de un espécimen botánico, cada dibujo se carga de sí mismo, de su posibilidad, de sus falencias y aciertos, de su humanidad. Al fin y al cabo, son dibujos hechos por personas que no dibujan. Dibujos hechos como en un rito que también es aprendizaje. Dibujos hechos en silencio, y escuchando, en concentración, con el estómago apretado y mordiendo los labios; como cuando éramos niños y aun no aprendíamos a controlar el lápiz. Entonces, la mayoría de estos dibujos están abiertos. Son vulnerables, incompletos, imperfectamente terminados; o mejor, perfectamente inacabados. Domesticados y salvajes, bellos y feos, objetivos y subjetivos a la vez. Algunos sin textos, ni nombres, ni firmas. Otros dicen lo que son:

pensamientos, lulos, dientes de león, hortensias, rudas, pastos, cacao, ajíes, achio-  
tes, mentas, cocas, romeros, caléndulas, hinojos...

Los textos del primer capítulo del libro, escritos por Ana María Lozano, Fernando Escobar, Fernando Uhía, David Gutiérrez Castañeda y Sylvia Suárez, evidencian la pluralidad de intereses desde los cuales puede estudiarse este proyecto. Lozano lo señala como un espacio de encuentro colectivo que no niega la individualidad y está fundado sobre y para «el bien común». Un bien común que no es el dinero, pues la labor propuesta no está monetarizada. Sin plata de por medio y sin otros medios que el cuerpo, el lápiz y el papel, los participantes en su propio hacer convierten las plantas en las que fijan su atención, convierten el momento que comparten y se convierten a sí mismos en un bien común. Para Escobar, echando lápiz es valioso porque señala y se apropia de un tipo de naturaleza colombiana distinta a la imaginaria que tenemos de ella (naturaleza para ser explotada, naturaleza enemiga) gracias a la bonanza cafetera, la bonanza ganadera, el narcotráfico, el Plan Colombia o la firma de la paz. Además, pone en entredicho «ese mito de la diferencia entre el arte culto y la expresión popular».

Para Uhía lo notable del proyecto es que da voz dentro del arte a «los estatalmente invisibles». Según él, echando lápiz reta el *status quo* (que en Colombia siempre ha contado con la complicidad de la academia) al visibilizar a «los perdedores» (al pueblo), sin usarlos como motivo o tema plástico (lo que generalmente se hace), aceptándolos, interactuando realmente con ellos, borrando las estratificaciones de clase y gusto estético en un ejercicio de resistencia necesaria en contra del «sostenimiento de un hiperindividualismo neoliberal protestante y (de gusto estético) aún grecolatino...».

David Gutiérrez, a su vez, formula tres tesis presentes en el proyecto: la práctica artística no se reduce a su objetualidad, la problematización de la figura del autor ni a la distinción entre el arte relacional y el arte considerado en la esfera de lo comunitario.

Finalmente, el texto de Suárez se centra en las tensiones y tangencias entre pedagogía y arte presentes en echando lápiz. Para ella, la acción primordial del proyecto consiste en *religar* a los sujetos con su entorno, empleando el dibujo descriptivo para vincular al participante y a su modelo en la descripción. De tal manera, la importancia del dibujo, señala Suárez: «está en la vivencia, no en sus residuos». Quizás por esto, cuando he visto en exposiciones los diarios de campo del proyecto, pese al encanto de sus dibujos, siempre me ha quedado un sinsabor; como que me falta algo. Y no es que su mecánica o la museografía estén mal. Lo que ocurre con procesos como echando lápiz es que deben ser vívidos, experimentados para ser comprendidos del todo. Los dibujos exhibidos, los apuntes consignados, las fotos adosadas, todo esto es apenas un residuo. En su texto, Suárez cita tres aspectos irreductibles en cualquier experiencia cultural: «cierta temporalidad, en este caso la temporalidad de la atención mutua, del dibujo descriptivo; cierta espacialidad, la plural, sucia y heterótoma de la ciudad tendida ahí; y el cuerpo, como hechizado por estas dimensiones». Este libro, entonces, es un compendio

de residuos. Pero son residuos que a la vez nos invitan a repetir la experiencia. La receta está en el libro mismo. Es clara y es sencilla. Solo hay que quererse hechizar.

Entender este documento como el punto final de echando lápiz sería fatal. He ahí la trampa del libro que se presenta como memoria y como aval de una experiencia. Es una trampa cerrada, como un libro cerrado. Y es que este libro como memoria de semejante proyecto resulta insuficiente. Por ejemplo, quisiera perderme en las bitácoras de Yuliana Quintero, de Wilmar Posso, de Natalia Garzón... Pero en el libro apenas aparece un dibujo de cada uno de estos participantes. ¿Y qué pasó con las bitácoras que se perdieron, o con las que nunca se devolvieron? Santana anota que a cada participante se le daba una bitácora que pasaba a ser de su propiedad, y por tanto nadie estaba obligado a devolverla o a prestarla para exponerla. Posiblemente haya participantes que aún tengan su cuaderno de apuntes lleno de representaciones maravillosas, solo para sus ojos.

Por otro lado, y aunque sé que es importante el espacio de reflexión, no siento «natural» la presencia de tanto texto académico (son más de cincuenta páginas, sin contar la entrevista) que habla, paradójicamente, sobre la importancia de dar voz a quienes no hacen parte de la institución, de la academia. Recordemos que la dinámica del proyecto habilita como artistas, como narradores, a quienes han sido inhabilitados como tales por la historia. A *los perdedores*, como escribe Uhía. echando lápiz invita a sus participantes a compartir su saber vernáculo; pero sus palabras, escritas en cursiva y a lápiz, se leen, obligatoriamente, en una jerarquía totalmente distinta a la de los textos oficiales. ¿Qué pasaría si en lugar de cinco ensayos en el libro apareciera uno solo? ¿Qué pasaría si, por ejemplo, los textos oficiales hubieran sido escritos por los vecinos del barrio Lourdes? Pregunto a Santana cómo escogió a los escritores de estos textos, y él responde que fueron colegas, artistas, investigadores y pedagogos que siguieron desde su origen el proyecto, discutiéndolo, pensándolo y a veces, incluso, participando, dibujando. Santana sostiene, además, que lo incluyente del proyecto hace posible que también se lo piense desde la academia.

Las tramas y tensiones del proyecto no pueden negarse. Como son innegables los conflictos inmanentes en su libro-memoria-aval. Entre lo vulgar y «lo culto»; entre lo vernáculo y lo académico; creando puentes entre lo popular, el arte, la ciencia, la pedagogía, la política, echando lápiz comparte, además, la filosofía Hágalo-Usted-Mismo de muchas empresas neoliberales (y eso que no hay plata de por medio): deje de ser un consumidor pasivo; conviértase en un consumidor activo. Consuma y produzca. Dibuje, aunque crea que no sabe dibujar. Sí, este libro es también una invitación. Una invitación múltiple. Primero que todo, es una invitación a echar lápiz. Pero también es una invitación a respetar, a conocer a sus vecinos. Por supuesto, es una invitación a apreciar la vegetación, la tenacidad y sabiduría de la vida que nos rodea, por insignificante que parezca (brota de quiebres, fisuras, entre baldosas). Y es una invitación a reconocer, respetar y poner en práctica la sabiduría y el conocimiento popular... Porque es nuestro, porque también somos pueblo. Eche ojo y verá.

### **Humberto Junca**

Artista plástico egresado de la Universidad Nacional de Colombia. Es profesor de cátedra de la Facultad de Arte de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y hace parte del grupo de nueva canción latinoamericana de baja fidelidad Las Malas Amistades. Junca se mueve entre el dibujo, el uso del texto y el bricolaje en un constante interés por cuestionar los parámetros preestablecidos de lo que se considera artístico. Se siente cómodo realizando cosas que un artista, se supone, no debe hacer: bordar, escribir palabras con jeans usados, llenar una galería con bolas de discoteca o rayar pupitres con esfero. Su obra, de factura delicada y cuidadosa, cuestiona cómo hemos sido educados, cómo hemos adquirido nuestros gustos estéticos y nuestra ética: por qué pensamos que lo bello es bello, que lo bueno es bueno y qué pasaría si estamos equivocados.





# A:dentro + A:fuera + publicados

Si usted desea presentar una propuesta para que exposiciones, seminarios, eventos y novedades bibliográficas sean reseñados críticamente en *ERRATA#*, puede ponerse en contacto con nosotros al correo [gerenciaartesplasticas@idartes.gov.co](mailto:gerenciaartesplasticas@idartes.gov.co)





# Nº18 LOS DERECHOS DE LOS VIVIENTES

EDITORIAL **10**

SENTIR LA NATURALEZA

Eduardo Gudynas **16**

LOS DERECHOS  
DE LOS VIVIENTES

Ana María Lozano **26**

*Pensamiento tentacular. Antropoceno,  
Capitaloceno, Chthuluceno* **54**

Donna Haraway

*Hidrofobia* **98**

Nicolás Leyva Townsend

*Madre naturaleza* **124**

Man Cespied

DOSSIER **126**

Eulalia de Valdenebro

Fredy Chikangana

Bárbara Santos

Adriana Salazar

Gilberto Esparza

José Arispe Rodríguez

Felipe Arturo

*Manifiesto para una democracia de la Tierra* **178**

Vandana Shiva

ENTREVISTA **182**

*Ciudad Rural*

Tres entrevistas por María Buenaventura

*La naturaleza no es muda* **198**

Eduardo Galeano

A:DENTRO **200**

*El fin de la excepción humana*

PUBLICADOS **208**

INSERTO

Leonel Vásquez

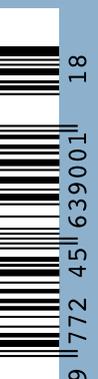
# AVARIA #



ALCALDÍA MAYOR  
DE BOGOTÁ D.C.

BOGOTÁ  
MEJOR  
PARA TODOS

ISSN 2145-6399



18

9 772 45 639001

9