

paper

papel de colgadura
vademécum gráfico y cultural





pdc
papel de colgadura
vademécum gráfico y cultural

PAPEL DE COLGADURA

VADEMÉCUM GRÁFICO Y CULTURAL

Universidad Icesi
Facultad de Derecho
y Ciencias Sociales

Rector

Esteban Piedrahita Uribe

Decano Facultad Derecho
y Ciencias Sociales

Jerónimo Botero Marino

Director Académico

José Hernando Bahamón Lozano

Secretaria General

María Cristina Navia Klemperer

Asistente de Sello Editorial

Adolfo A. Abadía

Vigésima segunda edición,

abril de 2022

© Derechos Reservados

Dirigida por

Margarita Cuéllar Barona

Diseño, Diagramación
e Ilustración

Natalia Ayala Pacini

(nataliaayalapb@gmail.com)

Comité Editorial Invitado

Sofía Rosa

Alejandro Ponce de León

Jesús Alejandro García

Impreso en Cali – Colombia

A.A. 25608 Unicentro

Tel. 555 23 34 Ext. 8820 / 8823

Fax: 555 17 06

E-mail: papeldecogadura@u.icesi.edu.co

Cali, Colombia

ISSN 2011-9763



Universidad Icesi
Departamento de Artes y Humanidades
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Calle 18 No. 122 - 35
Cali – Colombia

papel de colgadura es una publicación de la Universidad Icesi de Cali. Los artículos contenidos en la revista son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente reflejan la opinión de las directivas de la revista o de la Universidad, ni generan responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores

La reproducción total o parcial de la revista es posible con previa autorización de los autores o de la revista.

www.icesi.edu.co/papeldecogadura

Sobre papel

Texturas de las Humanidades Ambientales en América Latina

Las humanidades ambientales son una colcha de retazos compuesta de prácticas y saberes que, desde la diversidad, buscan reparar la fractura moderna que separa al humano de su mundo natural. Como campo en composición, nacen de una acumulación de tejidos materiales semióticos que, sin seguir patrones fijos, responden a los problemas socioambientales del presente. Ante todo, las humanidades ambientales buscan maneras de articular y responder a lo que podría ser el reto de nuestros tiempos: la emergencia material y conceptual del Antropoceno, período geológico donde la fuerza de lo humano se ha hecho capaz de aniquilar toda posibilidad de vida en el planeta.

En América Latina, el llamado ético, político y estético a componer las texturas de las humanidades ambientales ha, llevado a los participantes de esta conversación por diferentes direcciones. Algunos trabajos, por ejemplo, se interesan por desenredar las relaciones de poder y las dimensiones ontoepistémicas que sostienen

el antropocentrismo (de la Cadena 2019). Otros se han concentrado en entender e historizar las maneras en que el capitalismo, en tanto régimen ecológico mundial, dibuja y rearticula la distinción entre humanos y naturaleza en procesos de acumulación de riqueza y poder (Moore 2015). También hay quienes han atendido etnográficamente a las maneras en que las infraestructuras globales reconfiguran las vidas y subjetividades de quienes viven en zonas de producción extractivista (Gordillo 2019). Incluso, hay otros trabajos que se han interesado por los puntos de fractura y los quiebres del discurso, atendiendo las relaciones recursivas que emergen en los intersticios de las formaciones socioambientales y su rol en el surgimiento de ontologías indómitas (Hefes 2020). Creativamente, vemos que las humanidades ambientales buscan afectar, seducir, mover y armar herramientas con las cuales seguir pensando la complejidad del hacer vida en común y avanzar en su transformación. El trabajo colectivo que de aquí

emerge se mece entre lo epistémico, lo político y lo poético, pues subyace la convicción de que, para reparar el mundo herido, tenemos que componer sentires y saberes que permitan encontrarnos y reencantarnos con el mundo (Noguera 2004) desde diferentes escalas –a veces más íntimas, otras veces cosmológicas–.

El lenguaje textil aquí usado no es fortuito. Hemos aprendido de las organizaciones sociales así como de nuestros colegas en las ciencias que, para afrontar problemas cuya escala y dimensión excede nuestras capacidades singulares, debemos trabajar en colectivo, en colaboración. A partir de esta urgencia por reimaginar los comunes, en los últimos años han surgido decenas de iniciativas organizativas y editoriales que fomentan el diálogo interdisciplinar desde el cual hacer emerger nuevas maneras de pensar y actuar ante la complicada relación entre lo humano y lo ambiental. De estos diálogos, precisamente, nace aquella colcha intertextual que sostiene el esfuerzo mancomunado de las humanidades ambientales, una suerte de meta-lenguaje especulativo y propositivo, al cual este número de *Papel de colgadura* hace una contribución propiamente latinoamericana. Aquí nuestra apuesta no es seguir afinando lenguajes especializados, sino seguir tejiendo nuevas maneras de relacionarnos e hilar sensibilidades con las cuales atender a los problemas que atañen toda posibilidad de vida y muerte en la región.

Las humanidades ambientales son tan extensas y la diversidad de sus prácticas tan numerosas como los puntos que se conectan en su red. A pesar de haber sido una conversación propia del norte global, esta forma colaborativa de trabajo ha empezado a resonar en la práctica de investigadores y artistas latinoamericanos durante la última década. Esto no quiere decir que solo hasta ahora estemos sintiendo las punzadas del Antropoceno. Trabajos seminales en la historia ambiental y la filosofía decolonial recuerdan que el territorio americano fue la primera víctima de la debacle ambiental moderna (Galeano 1971, Mintz 1986, Mignolo 2007). De esta realidad se desprenden dos importantes desplazamientos que el pensamiento latinoamericano propone a los debates de las humanidades ambientales y que hemos intentado rastrear con este número. El primero tiene que ver con la urgencia por problematizar la figura del *antropos* como fuerza ambiental. De aquí surgen algunos interrogantes: ¿Cuáles son las largas historias de pertenencia y exclusión detrás de la noción de ‘lo humano’, y cómo se traducen estas historias a inequidades y toxicidades presentes? ¿Cuáles humanidades se benefician de la debacle medioambiental, y cuáles sufren con la destrucción de los territorios? Y ¿cómo se reproducen estas diferencias en los campos de saber, incluyendo las mismas humanidades ambientales, al momento de

producir prácticas de reparación o resiliencia socioambiental?

Un segundo desplazamiento tiene que ver con el lugar que ocupa el barroco de nuestra historia y geografía en la producción de conocimiento reparativo. En el norte global, los problemas medioambientales reclaman la composición de nuevas maneras de entender y cuidar lo ambiental, pues para los problemas modernos no hay respuestas modernas. En países como los nuestros, en los que los legados vivos de los pueblos amerindios, africanos y raizales han dejado su huella en nuestro saber híbrido popular, la pregunta no es por la producción de lo novedoso sino por el establecimiento de alianzas con lo vivo. Diferenciando del binarismo moderno, las cosmologías ancestrales latinoamericanas nos fuerzan a pensar desde las relaciones de dependencia y mutuo cuidado acerca de la posibilidad de la vida en la tierra. El reto, entonces, es traer estas voces y sus conceptos a la red de diálogos de manera ética, estratégica y productiva. Desde la perspectiva de las humanidades ambientales latinoamericanas, esto no es solo recuperar tradiciones que han sido sistemáticamente silenciadas, sino amplificar el potencial reparador de los saberes ancestrales en las maneras en que se configuran nuestros territorios presentes (Escobar 2019).

En este número de *Papel de colgadura*, hemos bordado una conversación sobre lo que puede significar hacer humanidades am-

bientales en, desde y para América Latina. El número se articula alrededor de cuatro patrones temáticos. El primero de ellos, *Nudos: vidas, saberes y políticas otras*, introduce cuatro reflexiones sobre el trabajo conceptual que emerge en América Latina con relación al pensamiento ambiental contemporáneo. En *Tramas: profundidad, intimidad, y lo insondable*, presentamos una serie de piezas narrativas que, desde registros que tejen lo íntimo con lo geológico, buscan mover sensibilidades de maneras inesperadas. *Puntadas: rastrear y dejar la huella*, abre cinco ventanas a paisajes latinoamericanos afectados por el Antropoceno desde la etnografía, la historia y los afectos. Finalmente, *Urdimbres pedagógicas: pensar con otrxs humanos y no-humanos*, ofrece una serie de reflexiones sobre cómo traer lo ambiental al aula de clase.

Este número, como apuesta intertextual, es en últimas una invitación a especular y tejer mundos inclusivos y sustentables de manera colectiva. No hemos buscado definir los contornos de la ecología de prácticas que hacen a las humanidades ambientales. Por el contrario, solo hemos puesto unos hilos con los que explorar este bosque sin perderse en el intento. Nuestro objetivo ha sido presentar una variedad de formas de examinar las texturas, complicaciones y complejidades socio-ambientales, y nuestra esperanza es que otras personas encuentren aquí algo de inspiración y

sentido de posibilidad. Este esfuerzo especulativo, generativo, reparativo y textil ha sido posible gracias al invaluable trabajo del equipo de *Papel de colgadura*. Quisiéramos especialmente agradecer a Margarita Cuéllar por su generosidad, comprensión, y capacidad de escuchar las resonancias que permite lo textil.

Referencias

- De la Cadena, Marisol. 2019. "Protestando desde lo incomún." *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, 35 - 48. Rocío Silva Santisteban y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Escobar, Arturo. 2019. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Galeano, Eduardo. 2004 (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Gordillo, Gastón. 2019. "The Metropolis: The Infrastructure of the Anthropocene." En *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*, editado por Kregg Hetherington, 66–95. Durham, NC: Duke University Press.
- Heffes, Gisela. 2020. "Las Crónicas Del Mundo Que Viene." *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/las-cronicas-del-mundo-viene/>
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina*. Madrid: Gedisa.
- Mintz, Sidney W. 1986. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York, NY: Penguin Books.
- Moore, Jason W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York, NY: Verso.
- Noguera, Patricia. 2004. *El reencantamiento del mundo*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. <http://www.unter.org.ar/imagenes/El%20Reencantamiento%20del%20Mundo.pdf>

SOFIA ROSA

Pontificia Universidad Católica de Chile

ALEJANDRO PONCE DE LEÓN

UC Davis

JESÚS ALEJANDRO GARCÍA

UC Berkeley

Nudos: vidas, saberes y políticas otras



10 **Sustentabilidad intercultural:
retejer en el palpitar de la
diversidad**

*María Fernanda Plascencia De la Torre y
Esmeralda Azucena Mastache De los Santos*

14 **Sembrando plantabras nuevas**

Sol-semilla

18 **Luchas, injusticias, respuestas
y saberes: rescatando la biofilia
latinoamericana desde las
humanidades**

Nadia Lizeth Juárez Muñoz

24 **Humanidades ambientales:
aportes de la crítica filosófica**

Marta Palacio

Tramas: profundidad, intimidad, y lo insondable

32 **Cogollos**

Harold Muñoz

34 **Sin oficio**

Sandra Méndez

46 **Yacimiento**

Diana Obando

52 **Iguana**

Cristina Bendek



Puntadas: rastrear y dejar la huella



- 56 **Cuidado, una noción ambivalente para un mundo indeterminado. Prácticas y discursos en la caficultura de Nariño**

Tyanif Rico

- 64 **Histórias nas paisagens: relato de uma experiência interdisciplinar**

Bruno Capilé, Ana Marcela França y Gabriel Paes da Silva Sales

- 69 **Memoria colectiva y el derecho a la tierra (tóxica)**

Maricarmen Hernández

- 77 **Tras las huellas del mito: Un caso de resistencia qom en el documental El Árbol Negro**

Agustina Bertone

- 84 **Seguir el viento, dar la mano**

Carolina Sánchez

Urdimbres pedagógicas: pensar con otrxs, humanos y no-humanos

- 93 **Aproximación a la coevolución entre humanos y cánidos y la consolidación de un programa de investigación en etnografía interespecies**

Jorge Sánchez-Maldonado

- 100 **El dibujo científico como vehículo para valorar nuestra biodiversidad**

Camila Pizano

- 110 **El juego sigue**

Alejandro Ponce de León



Nudos: vidas, saberes y políticas otras

p.10

Sustentabilidad intercultural: retejer en el palpitar de la diversidad

*María Fernanda Plascencia De la Torre y
Esmeralda Azucena Mastache De los Santos*

p.14

Sembrando plantabras nuevas

Sol-semilla

p.18

Luchas, injusticias, respuestas y saberes: rescatando la biofilia latinoamericana desde las humanidades

Nadia Lizeth Juárez Muñoz

p.24

Humanidades ambientales: aportes de la crítica filosófica

Marta Palacio



SUSTENTABILIDAD INTERCULTURAL:

RETEJER EN EL PALPITAR DE LA DIVERSIDAD



María Fernanda Plascencia De la Torre
Esmeralda Azucena Mastache De los Santos

En una época compleja, en la que continuamente resaltan las problemáticas socioambientales a escala local y global, presentamos la *sustentabilidad intercultural* (SI) como un horizonte conceptual y de acción que responde a estos retos contemporáneos. Para ello, queremos analizar cómo se construyen las subjetividades y las colectividades, cómo se conectan entre sí y con las estructuras sociales; todo para entender y atender dichas problemáticas desde un marco anti-hegemónico con una visión crítica que apele por acciones que conduzcan a la sustentabilidad.

Partimos de reconocernos en un territorio con particularidades tangibles, intangibles, y acciones situadas. Un territorio articulado a un mosaico de territorios¹ hiperconectados en un sistema-mundo² con hegemonía cultural basada en el pensamiento occidental euurocentrado³. Este último se caracteriza por dualizar, polarizar, se-

1. Al mencionar territorios, en plural, asumimos las diversidades y la complejidad como una característica inherente a ellos.

2. Sistema-mundo es un término que describe la operación y funcionamiento global de relaciones sociales, políticas, económicas, culturales bajo la hegemonía del paradigma capitalista (Wallerstein, 2004).

3. Neologismo propuesto por Porto-Gonçalves (2010) que demuestra la hegemonía de Estados

parar, diseccionar, delimitar, poseer y jerarquizar lo que es interdependiente, como el pensar y el sentir, la sociedad y la naturaleza, la ciudad y el campo. Se fundamenta también en la universalidad del antropocentrismo, el colonialismo e imperialismo, y el patriarcado, como único pensamiento válido y superior a los demás.

Una manifestación tangible en la que se expresa la hegemonía actual del sistema-mundo, es la agricultura industrial implementada con el modelo de la Revolución Verde, la cual ha ejercido un preocupante desgarro y expoliación de los elementos vitales de la Tierra. Esta agricultura pone en evidencia a la ciencia occidental y su visión dicotómica del mundo; mata la diversidad al propagar monocultivos (término similar al pensamiento único), tecnifica, homogeniza, da prioridad al rendimiento económico de corto plazo frente a la visión de cuidado a largo plazo que han demostrado las agriculturas campesinas e indígenas de los pueblos en resistencia.

Ante esta sistemática degradación de lo esencial y de la vida, el componente intercultural de la SI se presenta como un proyecto político de relaciones dialógicas de aper-

Unidos en el sistema-mundo después de la segunda mitad del siglo XX.

tura y co-aprendizaje permanente entre la riqueza de subjetividades, colectividades y matrices culturales con sus lógicas y racionalidades, partiendo del entendimiento de las diferencias para construir desde la equidad⁴ y desmontar las supremacías y asimetrías que se sustentan en la separación dicotómica del mundo (Walsh, 2009).

Asimismo, lo intercultural apela a la creatividad para subvertir la imposición de modelos como el agroindustrial, a partir de la diversificación del pensamiento, el sentimiento y la acción. Esto implica el cuestionamiento de los marcos culturales reduccionistas que moldean la manera en la que entendemos y nos apropiamos de la realidad. Por ello, en lugar de transculturizar un mundo homogéneo, lo intercultural se propone potencializar y resignificar la pluralidad de manifestaciones socioculturales que aún palpitan en él, y que pueden ser las alternativas a los actuales problemas ambientales, en un pluriverso posible (Escobar, 2018), que se sostengan por generaciones.

Lo intercultural reconoce la diversidad como algo inherente a la existencia que debe ser respetado, resignificado y valorado. La SI propone la integración de visiones y acciones hacia modos de vida dignos y coordinados, humanos y no-humanos, en los territorios y en el tiempo. De igual manera, nos invita a reconocernos

4. Es distinto de la igualdad.

como sujetos en colectividades que podemos idear y activar, construir desde las bases *otras* formas que sean más consecuentes con el pluriverso, a partir de nuestra forma de conocer/ser/estar/actuar en el cotidiano.

La SI se presenta como una alternativa crítica al desarrollo sustentable, un concepto oximorónico, cuya definición⁵ incluye la justicia intergeneracional y el equilibrio entre sociedad, economía y naturaleza, pero no apela a la diversidad de relaciones socioculturales con la naturaleza. Además, la SI cuestiona al *desarrollo* como un concepto estandarte de EEUU para diseminar en el mundo su modelo socioeconómico urbano-industrial-capitalista de progreso. Numerosos autores como Quijano, Kay, Gunder Frank, Esteva, Gudynas, Escobar, Rist, Porto-Gonçalves⁶, respaldan la necesidad de trascender el discurso del desarrollo.

Por lo mencionado hasta aquí, la SI nos invita a visualizar y caminar hacia un mundo integrado, resarcido, hilvanado y autocrítico, en la unión de lo que se ha dicotomizado y polarizado. Un mundo capaz de renovarse y regenerarse en sus medios

5. Aquí tomamos la definición de desarrollo sustentable del Informe Brundtland, que se refiere a aquello que satisface las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades.

6. Para ampliar sobre los postulados de los/as autores/as aquí mencionados/as, invitamos a la lectura del capítulo de la tesis "Naturaleza y Medioambiente en el ámbito rural andino del siglo XXI" elaborada por la autora Fernanda Plasencia.

materiales. Las alternativas surgen con expresiones creativas, desde el trabajo con la Tierra, en coordinación con los elementos, ciclos y ritmos de la naturaleza, como lo hace la agroecología, en la que retoma las nociones del trabajo de la tierra y la agricultura de los pueblos para resignificar, politizar y fortalecer los procesos organizativos para defender lo comunitario, como una afronta al despojo de lo agroindustrial.

La SI es una apuesta política que permite esbozar un horizonte de equidades hacia el qué caminar en los territorios para romper el yugo dominante del eurocentrismo en sus múltiples mecanismos, desde el análisis continuo de las estructuras sociales y sus dinámicas. La SI revitaliza diversidades culturales con sus prácticas sustentables y otorga herramientas como el diálogo, el respeto y la tolerancia a la otredad. Finalizamos retomando el caminar zapatista y su lema “*Un mundo donde quepan muchos mundos*”, el cual sintetiza la unión entre subjetividades, colectividades, ontologías y otras categorías que puedan surgir en el proceso de reconocer, interpretar e interpelar nuestras realidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS


- Escobar, A. 2018. *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya-Yala/ Afro/ Latino-América*. Ediciones Desde Abajo.
- Plascencia-de la Torre, M.F. 2019. *Naturaleza y Medioambiente en el ámbito rural andino del siglo XXI, estudio de caso en comunidades de la parroquia Chunchi*. Tesis para obtener el grado de maestría. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Porto-Gonçalves, C. W. 2010. Lucha por la Tierra. Ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza. *Polis, Revista Latinoamericana* [En Línea] 15 (45): 2016. <https://journals.openedition.org/polis/12168>.
- Wallerstein, I. 2004. *World-systems analysis. An introduction*. Durham: Duke University Press.
- Walsh, C. 2009. *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Abya Yala.



Sol-Semilla

SEMBRANDO PLANTABRAS NUEVAS



 ¿ué es hacer humanidades ambientales? Empecemos por una respuesta formal, intelectual y cienciaficcional, para terminar con una respuesta orgánica, pero igualmente cienciaficcional. Por ahora, solo comenzaré diciendo: es como lo que hace el océano rojo de Solaris, una “autometamorfosis ontológica”¹. En otras palabras, re-correr diferentes ecosistemas y dejarnos transformar en el trayecto, reconociéndonos como parte del mismo; devenir con él, al reconocer la vanidad de considerarnos exteriores; ser con el mar rojo. Convertirnos en imágenes espectrales, debido a que no seremos el mismo humano que éramos antes de entrar en él. La palabra “salir” no tendrá sentido una vez lo atravesamos, ya que rastros de su biodiversidad redefinirán nuestro ser y, de paso, nuestra etología, que transformará lentamente la antropología al hacerle perder su sentido actual. El movimiento de caminar por un bosque altoandino, si este fuera el ecosistema que habitamos temporalmente, puede diluirse. Al atravesarlo, ya no caminaremos, sino que reptaremos o enraizaremos para pasar a co-aprender con el siguiente espacio-tiempo, o nos quedaremos eterna-

mente en este, abriendo sus nuevas posibles relaciones ecológicas.

Esta rima verde y abstracta puede ser traducida de diferentes maneras. Sin embargo, su materialidad será una constante que nos envuelve, al igual que la hiedra trepadora que se aferra con fuerza y delicadeza a la pared de mi casa, o mejor, de nuestra casa. Como podemos ver en este emergente campo, los bosques no solo están tejidos por palabras que los taxonomizan y ordenan para decirnos que son altoandinos o que los cambios climáticos los están paramizando. También están habitados por insectos, tierra, microorganismos, hongos, musgos, campesinos, sedimentos, ganado, agua y demás seres que son parte de un gran ensamblaje. Cada ecosistema es a la vez material y literal, es un entrettejido de significados y elementos en un espacio-tiempo que vive en constante negociación para asentar nuestras realidades, al menos momentáneamente.

Además de transformarnos material y literalmente, nuestras búsquedas tratan de generar, al menos, dos rupturas muy explícitas: deshumanizar el humano y desnaturalizar la naturaleza.

El caballito de batalla posmoderno cada vez se toma más en serio. La purificación de mundos muy distin-

1. Lem, S. (2018). Solaris. Impedimenta (p. 51).

**“NO SER, SINO SER-CON. NO CREAR, SINO
CO-CREAR. NO HABITAR, SINO CO-HABITAR.
SE TRATA DE ESQUEJAR EL PREFIJO ECO, Y
LLEVARLO A MÚLTIPLES MUNDOS”**

tos nos ha traído principalmente violencias y fobias, y es hora de abrirnos a otros sentimientos con el mundo.

Así, en el movimiento de deshumanizar al humano, que tiene tantas posibilidades como humanos somos, se repiten constantemente prácticas que buscan ponerlo en relación con el otro, romper su individualidad tan fuertemente sembrada en nuestra búsqueda ilustre de la “Libertad”, y que solo hemos logrado a través de la sujeción de otros y de otro. No yo, sino yo-sotros. No ser, sino ser-con. No crear, sino co-crear. No habitar, sino co-habitar. Se trata de esquejar el prefijo eco, y llevarlo a múltiples mundos. Por otro lado, el humano que queremos deshumanizar es ese humano logocéntrico, que solo puede ser con la cabeza, mutilando los demás órganos y sentidos con los que puede existir con el mundo. Deshumanizarlo es descentrar estas partes, la vista y la cabeza principalmente, pensar desde el olfato, escribir desde el sonido. Ecologizar el intelecto es transformar y reconectar nuestras sensibilidades.

En lo que respecta a desnaturalizar la naturaleza, los movimientos son casi inversos. Por un lado estamos generando formas de resaltar la agencia que siempre ha tenido

la naturaleza, pero que en nuestro afán colonial tratamos de dominar y convertir en pasiva a través de diversos relatos. Digamos que, acá, las prácticas buscan multiplicar el mito de la Madre Monte para que habite en nuestro cotidiano, pierda las mayúsculas, el nombre propio, y deje de ser mito. A su vez, buscamos reconocer su inteligencia de enjambre. Si la naturaleza piensa y el humano también, ambos podemos pensar y hacer juntos.

Haciendo estas deslocalizaciones –casi aritméticas– podemos construir otras relaciones pasadas y presentes y, por lo tanto, futuras. Podemos hacernos otras preguntas, por ejemplo: ¿cómo el suelo ha moldeado subjetividades campesinas?, ¿cuál fue el papel de las orquídeas en los sistemas de dominación en las américas?, o ¿cómo se está masculinizando la naciente industria cannábica a través de las semillas? Esta revisión de nuestra historia desde perspectivas no-humanas permitirá la emergencia de otros futuros, lixiviar las ciencias sociales desde conceptos ambientales, biológicos o edafológicos, y socializar las disciplinas ambientales. Hacer polinización cruzada para permitirnos generar nuevos híbridos

con posibilidades de vida y muerte inesperadas, aunque seguramente diferentes, alternativas.

Por ahora, para hacer un cierre parcial, solo diré que, en este momento, hacer humanidades ambientales en Colombia significa llevar una bolsa para cargar nuevos conceptos y prácticas que modifiquen de a poco la bolsa, que se romperá por su peso y uso, y logrará compostar nuevos ecosistemas de conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA & ECOSISTEMAS

- Miravete G.M. (2021). La sincronía del tacto. En Bastidas, R. (Ed.), *El tercer mundo después del sol* (pp. 45-64). Minotauro.
- El páramo y el bosque altoandino de Sumapaz. (2016-2020).
- Escobar, A. (2019). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca.
- Deleuze, G., Guattari, P. F., & Pérez, J. V. (2004). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Huerta Gaitán. (2019-2021).
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar*. Taurus.
- Le Guin, U. K. (2019). *The carrier bag theory of fiction*. Ignota Books.
- Lem, S. (2018). *Solaris*. Impedimenta
- Lyons, K. M. (2020). *Descomposición vital: Suelos, selva y propuestas de vida*. Editorial Universidad del Rosario.
- Puig De La Bellacasa, M. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds* (Vol. 41). U of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble*. Duke University Press.
- Salazar, J. F., Granjou, C., Kearnes, M., Krzywoszynska, A., & Tironi, M. (2020). *Thinking with soils. Material politics and social theory*.
- Trías, F. (2020). *Mugre rosa*. Penguin Random House.
- Vivero Albarracín. (2019-2021).

Nadia Lizeth Juárez Muñoz

LUCHAS, INJUSTICIAS, RESPUESTAS Y SABERES:

RESCATANDO LA BIOFILIA LATINOAMERICANA
DESDE LAS HUMANIDADES



Los saberes de los pueblos indígenas y campesinos se reencontran, por lo general, en el mismo punto: en una relación afectiva y de respeto para con la vida y la naturaleza. Y aunque algunas comunidades han implementado prácticas fuertes contra el Estado en pro de la defensa de sus territorios y de sus relaciones directas con el entorno, por otro lado, hay pueblos campesinos que siguen alienados bajo el sesgo del capitalismo, apartándose y desplazando los saberes ancestrales, pues piensan que su desarrollo está en el consumismo. Sin embargo, en estas comunidades que no han logrado la emancipación por diversos factores -casi todos por cuestiones políticas-, aún habitan personas que enseñan que la forma de vivir más sana es cuidando de las milpas, los cerros y los montes.

Por ello, estoy convencida de que esta es una tarea que tenemos como ciudadanos y como comunidad: rescatar los saberes rodeados de empatía, afectividad y biofilia; sea desde nuestras trincheras (como lo iré esbozando alrededor de este ensayo), sea desde una educación que re-considera estos saberes, desde una política con nombre y apellido que defienda a los pueblos, y no al contrario, no que trate de desaparecerlos y reprimirlos, sino que les reconozca sus luchas, y, a su vez, en tanto que aprendamos de los pueblos latinoamericanos, haga más visibles sus luchas e injusticias.

Parto desde lo que comprendo por afectividad ambiental y biofilia. Retomo el primer concepto desde las investigaciones de Omar Felipe Giraldo e Ingrid Toro, quienes defienden y mencionan que, para comprender, cuidar y respetar nuestros habitares y ecosistemas, tenemos que partir desde la empatía como forma revolucionaria de relacionarnos con la vida. Mencionan, desde su postura, que la empatía es “entendida como la condición de posibilidad para experimentar la propia corporalidad en sus estados afectivos por el estado sensible del lugar habitado” (2020, p. 15). Por ello, reflexionar los saberes y las relaciones de los pueblos indígenas para con la naturaleza, pueden suscitarlos a re-pensar el cómo nosotros, seres capitalistas y antropocentristas, estamos relacionándonos con nuestro entorno y nuestra propia naturaleza para poder transformar nuestra empatía y, por ende, nuestra corporalidad. De esta manera, podemos comprender otras formas de vivir, respetar y ayudar a que los pueblos indígenas sean escuchados y dignificados ante las injusticias a las que son sometidos y sometidas. Me apoyo ante el sustento de Omar e Ingrid: “sin el campo afectivo, no podremos entender estos tiempos de grave peligro, ni los profundos problemas de sentido del habitar contemporáneo” (2020, p. 11).

A estas alturas de la crisis ecológica y ambiental, nos enfrentamos

ante diversas alternativas “medio ambientales”. Lo pongo entre comillas, pues dichas alternativas vienen disfrazadas de un discurso ambiental que no tiene más que intereses de respuesta al capitaloceno: hiperconsumismo. Si no fuese así, con tanta tecnología y tantos productos que vienen desde la revolución verde hasta nuestros días, no nos encontraríamos con el calentamiento global ni con ecosistemas extintos y en peligro de extinción; con talas de árboles clandestinas, ríos contaminados, cambios climáticos radicales e imprevisibles, pueblos sin agua, monocultivos, y todos los factores que provienen de los ecocidios. Por estas razones es indispensable desarrollar nuestro campo afectivo ante las carencias-consecuencias de no saber y malinterpretar el buen vivir. Si no comprendemos estos campos afectivos que contemplan las otredades de cualquier fuerza biótica y abiótica, no podremos co-habitar en pocos años.

Por otro lado, para hablar sobre la biofilia de los pueblos indígenas y de los pueblos campesinos, me baso en el estudio del Dr. Esteban Cloquell. Él menciona que “la biofilia es una tendencia evolutiva que integra la atracción por un mundo de signos de origen ecológico, un mundo semiótico multicéntrico, donde el reparto de protagonistas no siempre procede de la excepcionalidad de nuestra mente” (2019, p. 33). Sin embargo, a pesar de que la biofilia podría ser evolutiva, esto no signi-

fica que sea hereditaria, o se trate de un gen que se active para sentir cierta atracción por la naturaleza y su cuidado; mas bien se trata de ciertas condiciones epigenéticas, en las que nos encontramos para desarrollar cierta capacidad afectiva natural. Retomando nuevamente al Dr. Cloquell: si se trata de “los paisajes epigenéticos maltrechos y sesgados en ciertas especies amenazadas, así como de las condiciones culturales que propiciaban una deficiente expresión de la biofilia humana, llegando incluso a la biofobia” (2019, p. 26).

Esto es muy importante para poder comprender por qué es necesario rescatar la biofilia de las comunidades: en primer lugar, porque, casi siempre, las comunidades indígenas viven en paisajes epigenéticos, contruidos desde la biofilia. Sus vistas son altamente estéticas. Si los percibimos con todos nuestros sentidos, son experiencias tranquilizadoras y estimulantes para cualquier ser vivo. Por otro lado, cuando el Dr. Cloquell menciona el término biofobia, explica que esta acción se desarrolla a partir de paisajes epigenéticos maltrechos, por ejemplo en la ciudad, donde se empieza a normalizar no ver árboles, no ver insectos, no ver anfibios y, en general, no ver vida. Lo estético se traduce en edificios, carreteras, construcciones y tiendas comerciales. Para poner un ejemplo: en la comunidad en donde me encuentro actualmente, es importante cuidar de los sapos y de las ranas que

**“...ES UNA TAREA QUE TENEMOS COMO
CIUDADANOS Y COMO COMUNIDAD: RESCATAR
LOS SABERES RODEADOS DE EMPATÍA,
AFECTIVIDAD Y BIOFILIA”**

nos encontremos, ya sea en el patio o dentro del hogar, porque su presencia y sus cantos significan el llamado a las lluvias, es decir, habrá agua para regar las tierras. Por otra parte, en la ciudad nos enseñan que ciertos ecosistemas que para nosotrxs no son estéticamente gratos (ecosistemas de algunos insectos y anfibios), debemos matarlos. He aquí un pequeño ejemplo de biofilia y biofobia.

Con estos ejemplos, no intento expresar que la vida en la ciudad es mala para desarrollar una biofilia, sino que podemos aprender de estos paisajes epigenéticos de las comunidades indígenas y campesinas: aprender que nuestro entorno debe verse bien, oler bien, escucharse y sentirse bien, con la intención de dar cuenta de estos paisajes y su importancia para poder realizar “una transformación que parta del poder del cuerpo y del entendimiento sensible de concebirnos como cuerpos entre otros cuerpos” (Felipe Giraldo, 2020, p. 13). Cuando hablo de sentirnos con otros cuerpos, me refiero a todas aquellas fuerzas bióticas y abióticas que están co-existiendo junto con nosotrxs. Es importante dejar de pensar que la otredad es solo la existencia humana; esta otra forma de empe-

zar a reconstruir nuestra afectividad ambiental y de biofilia. Debemos recordar que la otredad no sólo está en las mujeres y en los hombres que nos rodean, sino en el aire, en los ríos, en las hormigas, en las plantas, y en todo ser vivo. Retomo la propuesta de Felipe Giraldo e Ingrid Toro:

“Implica ir en otra vía: que nos enseñemos a ser tocados por la emoción de otros cuerpos, que volvamos a recobrar la confianza en nuestros sentidos, que irrumpamos en el lenguaje, y lo llenemos de tierra, que abramos nuestra percepción sensible adormecida por los artefactos de la civilización industrial y que despertemos nuestros afectos a través del contacto con los diversos modos de vida” (2020, p. 14).

Entonces, ¿necesitaríamos re-educar nuestros sentidos? Quizá no, sólo bastaría con recuperarlos acercándonos a la tierra mojada, a la hierba, a las flores, a los arroyos y los movimientos de los árboles. No se trataría de re-educar, sino de comprender que hemos adormecido nuestras percepciones. Siguiendo el presupuesto de Felipe e Ingrid, es vital que, en este re-encuentro, irrump-

pamos con el lenguaje; una facultad que han desarrollado muchísimas comunidades indígenas. Por ejemplo, la cultura Wixárika, se ha conectado en todos los puntos y no puntos de su vida con la naturaleza de una forma casi mística: tienen cantos para la lluvia y para agradecerle a la tierra, porque es ella quien les proporciona alimentos y existencia.

Ellxs han irrumpido con el lenguaje del Antropoceno, con el tiempo, ya que no se guían con el reloj convencional, sino con las tonalidades del cielo y de la naturaleza. Su cosmogonía irrumpe con el mismo lenguaje y el tiempo. Considero que estas relaciones se tratan de una bio-semiótica que, en definición del Dr. Cloquell, “puede entenderse como un saber ambiental sensible a las relaciones semióticas que las distintas especies manifiestan en, y entre sus respectivos mundos circundantes” (2019, p. 106). Por ello es que sus saberes no solo son saberes ancestrales que vienen de generación en generación en un devenir cultural. Se trata de saberes ambientales que se han comprendido desde hace cientos de años, que comprenden lo sagrado que habita en la naturaleza, y por eso la respetan y co-existen con ella. Quizá no reconozcan que sea una relación en términos de bio-semiótica, pero es importante nombrarla para empezar a hablar de estas relaciones en las humanidades. El Dr. Cloquell también menciona que “entender los procesos ecológicos en términos

de biosemiosis exige deconstruir el concepto habitual y antropocéntrico de la naturaleza como el conjunto de organismos no humanos del planeta incapaces de expresar significados y valores” (Ibíd, p. 106). Esto es importante para poder comprender algunas de las relaciones de las comunidades, sin tener el afán de darles una voz propia que les sea ajena.

Pondré un ejemplo para comprender una relación bio-semiótica: María Sabina, una curandera y chamana mazateca del estado de Oaxaca, concebía a la naturaleza como una sabiduría; se sentía conectada con ella, podemos percibirlo en sus cantos como “mujer espíritu” a la hora de curar a las personas de su comunidad, o a las extranjeras, que iban con la finalidad de conocerla. Al momento de hacer los rituales, ella consumía hongos alucinógenos. Los llamaba “niños santos”, y los niños santos eran los portadores de la sabiduría para sanar a las personas, es decir, ellos le mostraban a Sabina los dolores de las personas y le decían cómo sanarlos. Ella menciona que solo era la mensajera de ese conocimiento místico.

Algunos mencionan que Sabina murió en la pobreza. En algunos documentales sobre su vida, podemos apreciar cómo era su hogar y el de los demás habitantes de la comunidad: casas de madera, de piedra y de adobe, repletas de leña para cocinar; cuartos muy simples con un catre simple para dormir. Entonces,

no sólo es deconstruir la forma en que percibimos y cosificamos la naturaleza, sino deconstruir el cómo estamos comprendiendo qué es el buen vivir en nuestras casas y de qué cosas estamos rodeándolas y habitándolas. Raúl Zibechi menciona que se trata de “recuperar la vida sencilla que esos sectores identifican con pobreza porque no gira en torno al consumismo, es tarea urgente tanto para salir del capitalismo como para evitar una catástrofe ambiental o una guerra nuclear, a las que nos conduce el caos sistémico en curso” (2020, p. 9).

La vida de los pueblos indígenas y las relaciones biosemióticas que mantienen, podrían darnos las respuestas para salvarnos de las diversas catástrofes ambientales en las que estamos inmersxs. Esto nos ayudaría a resignificar lo que pensamos sobre el verdadero “buen vivir”, y no quiero decir que adoptemos sus formas de vivir o que nos apropiemos de sus tradiciones. Solo necesitamos reflexionar sobre cómo estamos viviendo y, desde ahí, comprender a quiénes estamos dañando, animarnos a trabajar en comunidad, a coexistir verdaderamente, a buscar nuestras relaciones biosemióticas inspirándonos en las comunidades. Es importante que en esta revalorización estemos juntxs, para que las voces de las comunidades también sean escuchadas.

Empezamos a notar estos reconocimientos en las diversas humanidades que quieren rescatar y darles voz a las comunidades; lo encontramos

en la música que expresa los movimientos, pensamientos y filosofías de la cultura mapuche, de los Wixárikas, de la lengua quechua, de los campesinos, en donde no están apropiándose de sus culturas, sino que están abriendo espacios para dar a conocer su importancia biosemiótica y de lucha. También lo encontramos en las películas que nos hablan sobre la importancia de rescatar sus lenguas, sus formas de vivir, en la literatura que da a conocer sus saberes ancestrales, como *Las enseñanzas de Don Juan*, o autores como César Calvo y José Arguedas; en libros sobre eco-crítica, en espacios para hablar sobre las problemáticas y enseñanzas de ciertas comunidades, que nos recuerdan que ya tenemos las respuestas, que aún podemos rescatar los saberes de nuestras abuelas y abuelos, desde las trincheras de los campesinos, campesinas e indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- J. M. Esteban Cloquell, (2019), *La hipótesis de la biofilia. Una aproximación interdisciplinar*. México: Universidad de Guadalajara
- O. Felipe Giraldo e Ingrid Toro (2020), *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Quintana Roo: ECOSUR
- Raúl Zibechi, (2020), *Buenos vivires y transiciones*. Bogotá: UNIMINUTO

Marta Inés Palacio

HUMANIDADES AMBIENTALES:

APORTES DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA



Hoy el ambiente se halla perturbado, lacerado y trastocado en sus procesos naturales, por causa de la acción humana. Toscos y notorios cambios climáticos que se aceleran alocadamente por la degradación de sus elementos y la ruptura de los equilibrios ecológicos, irrumpen y se hacen presentes con violencia. El ambiente se contorsiona en extremos fenómenos climáticos que obran articulados y reaccionan a los procesos destructivos y contaminantes de la industrialización capitalista y avara. Se producen, entonces, condiciones asfixiantes para la vida de numerosas especies animales (¡los científicos hablan ya de la sexta extinción masiva de especies por efecto del calentamiento global!). La incierta direccionalidad del impredecible actuar del ambiente, de aquello que nos parecía pasivo, amablemente apacible y contenido dentro de su repetición cíclica, es quizá lo que más desafía y zamarrea al ser humano: la Tierra actúa, tamborea con bruscos movimientos, nos dirige la “palabra”, convertida en clamor desgarrado y en grito lacerado. El pánico nos invade quebrando el deleite estético de la ingenua visión romántica de la “bella naturaleza”.

Desde los años 70, la cuestión ambiental se ha vuelto cada vez más relevante, hasta posicionarse como asunto central de la crítica filosófica.

En su momento, la agenda filosófica la ubicó como un tema innovador y rupturista dentro del campo académico; hoy se ha tornado insoslayable, en la medida en que se ha impuesto en la conciencia ciudadana la urgencia por pensar vías para afrontar la contaminación ambiental, el calentamiento global y el cambio climático. El incipiente camino iniciado por la filosofía ambiental en la segunda mitad del siglo XX, se afianza hoy como una rama específica del pensamiento filosófico que enfocará diversos planteos (epistemológicos, ontológicos, éticos y políticos) desde variadas perspectivas: vitalistas, biocéntricas, econcéntricas, antihumanistas especistas, entre otras.

Al igual que la filosofía, otras expresiones y disciplinas humanísticas se orientan, en las últimas décadas, hacia el problema ambiental con interesantes, prolíficas y novedosas áreas de trabajo e investigación. Surgen así las llamadas “Humanidades Ambientales”, como un oxímoron que junta dos términos opuestos: cultura y naturaleza; símbolo y materia. Las Humanidades Ambientales se cimientan así sobre un rico y complejo suelo transdisciplinar en el que confluyen la filosofía, la literatura, el arte, la historia, la psicología, el derecho y la antropología... ambientales.

**“DESDE LOS AÑOS 70, LA CUESTIÓN AMBIENTAL
SE HA VUELTO CADA VEZ MÁS RELEVANTE,
HASTA POSICIONARSE COMO ASUNTO CENTRAL
DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA.”**

La vertiente filosófica de las Humanidades Ambientales nace a finales de los años 70, con los primeros debates filosóficos en respuesta a la crisis ecológica, el daño ambiental y los preocupantes fenómenos ambientales que en el siglo pasado empezaron a manifestarse.¹ Las Humanidades Ambientales heredan algo del sentido completivo y de perfeccionamiento educativo que acarrea la raíz etimológica e histórica del concepto de *humanitas*.

En Latinoamérica, las Humanidades Ambientales reciben, a lo largo de las últimas décadas, una matizada y continua afluencia de ideas de varias corrientes contemporáneas del pensamiento latinoamericano. Podemos mencionar algunas entre las más relevantes: la Filosofía de la liberación latinoamericana, iniciada en los años 70 en Argentina, y luego expandida en toda la región con

1. Tempranamente la Teoría Social Crítica de la Escuela de Frankfurt había denunciado a la razón instrumental, dominadora de los seres humanos y elementos de la naturaleza, en la publicación *Dialéctica de la ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1944); obra reproducida numerosas veces por la crítica cultural y de notable influencia en los desarrollos teóricos latinoamericanos.

el postulado metodológico de “asumir las mediaciones analíticas con ciencias sociales” (Scannone, 2011); la Teología de la liberación, particularmente en la versión de Leonardo Boff (Boff, 2016); las Teorías poscoloniales, con la crítica geo-situada al esquema de dominación norte/sur y su proyecto de apropiación ecocapitalista de los recursos del hemisferio sur (Castro Gómez y Gosfoguel, 2007); la Filosofía Sapiencial, que recoge los saberes ancestrales de los pueblos y comunidades amerindias sobre el “buen vivir”, *Sumak Kawsay* (Hidalgo-Capitán, 2012); la Antropología cultural reciente, que recupera el perspectivismo americano como ángulo para concebir la realidad como un todo antropomórfico (Dąnowski y Viveiros de Castro, 2019).

La contribución más insigne de la filosofía ambiental al campo interdisciplinar de las Humanidades Ambientales, se condensa en la conceptualización de un nuevo paradigma óntico-ontológico, epistemológico y ético-político al que hemos denominado “paradigma intrarrelacional”²,

2. Consideramos que este neologismo es el término que mejor expresa los núcleos de ideas que exponemos en este texto.

por cuanto redefine a los seres del planeta como entidades porosas y hetero-constituidas por la alteridad de todo otro ser (material, cultural y tecnológico). Bajo esta perspectiva filosófica se comprende el modo entrelazado de la existencia de todos los entes y organismos de la Tierra -humanos y no humanos-, en permanente apertura y constitución, así como se comprende su agencia en procesos constantes de intra-acción e intra-penetración.

Consideramos que diversos textos, documentos y producciones de las disciplinas que concurren en la vasta área interdisciplinar de las Humanidades Ambientales, comparten este eje axial vertebrador, subyacente a los enfoques y perspectivas desde los que trabajan.

El paradigma intrarrelacional conforma una nueva mentalidad, pues apunta a un nuevo modo de conocer, estar y obrar. En cuanto perspectiva teórica original, redefine los significados y clasificaciones ontológicas de los seres materiales, así como las relaciones que mantienen entre sí los diversos entes: orgánicos y no orgánicos, vivos y no vivos, humanos y no humanos. Bajo este paradigma, se desarticulan los binarismos ontológicos opositivos: símbolo y materia emergen como puntos extremos de una misma y única realidad articulada. Lejos de la concepción sustancialista de los entes como mónadas cerradas y completas en sí, la realidad aparece ahora

constituida como un entramado de relaciones invisibles y multiformes que se ensamblan, rearticulan, intractúan, transforman y se disuelven de forma constante. Ciertamente, esta concepción filosófica es solidaria de las contemporáneas teorías científicas de la ingeniería genética, epigenética, biología molecular, ecología, física cuántica y pos-cuántica, robótica y tecnología digital (Coole y Frost, 2010; Frost, 2016).

Diversas expresiones de las Humanidades Ambientales (filosófica, literaria, poética, artística o histórica) parten de este paradigma óntico-ontológico intrarrelacional cuando conciben y presuponen unidos, ensamblados, articulados, intraconectados, y asociados interagencialmente lo ambiental y lo social; lo natural y lo cultural; lo material y lo simbólico; lo humano y lo no humano; la carne y el espíritu.

Bajo el paradigma intrarrelacional se reconcilian en una fértil articulación las dos tradiciones divididas en la Modernidad: la humanista y la científica. Este posicionamiento permite problematizar la noción de “naturaleza” como lo “objetivamente dado frente al ser humano constructor y agente”, así como discutir la noción de “ambiente” como “el externo e inerte paisaje o escenario que rodea por fuera la historia del sujeto humano”.

La Tierra se comprende como una “materialidad viviente”, con múltiples y variadas expresiones ónticas:

entes de diverso tipo y constitución física, química, biológica y cultural (Coole y Frost, 2010). Entes vivos, así concebidos por su capacidad de agencia, es decir, de acción, intraacción, interacción, retroacción. Por ello, se los denomina actantes o agentes, cuasi-sujetos que, en su aparición, manifiestan su capacidad de actuar con nosotros y entre sí, en una trama de relaciones en continua generación y en múltiples repertorios (Latour, 2017).

La intrarrelacionalidad habilita pensar el concepto de “antropoceno”, que surgió en el terreno de la ciencias físico-naturales, y ha sido adoptado por las ciencias humanas y sociales como categoría cultural (Trischler, 2017). Este concepto ingresa en las fronteras borrosas entre las disciplinas naturales, sociales y humanistas. El antropoceno –o nueva era geológica de la humanidad– no sería tal sin la tecnocracia, ni en su potencia ni en su dimensión global, ni en la naturaleza y velocidad de los impactos producidos.

Como categoría geológica y cultural, el antropoceno expresa tanto el acelerado poder geológico humano sobre el ambiente, conferido por la techno-ciencia, como la ligazón ontológica de todos los entes y su continua intracción.

Se han producido debates y polémicas en torno a este concepto que define a la humanidad como una fuerza geológica sin precedentes, desplegada a partir de la revolución industrial y tecnológica. Los planteos

críticos focalizan abiertamente la responsabilidad política de las grandes potencias económicas en los desequilibrios ecológicos y los fenómenos ambientales extremos, reactivos a las intervenciones humanas en el planeta. Así, la responsabilidad no es uniforme en la especie humana, sino que se distribuye en proporciones y grados de intensidad. Uniforme es y será, en cambio, la catástrofe compartida entre todos entre los habitantes de la Tierra. (Danowski y Viveiros de Castro, 2019).

Varias voces cuestionan la deriva del cambio climático desde la perspectiva de la injusticia ecológica y, por ende, la injusticia social, ambas generadas por el capitalismo neoliberal que ha acelerado y exacerbado correlativamente la crisis ambiental y la desigualdad social en las últimas décadas, en que los fenómenos climáticos extremos han producido mayores daños a las poblaciones más pobres que, desposeídas de dispositivos y elementos de protección y restauración, han quedado devastadas.³ Esta perspectiva que denuncia los “límites ecológicos del capitalismo” es compartida por varios autores latinoamericanos (Svampa, 2019), por la visión crítica de la Encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco (2015) y por planteos

3. Para ilustrar este hecho baste mencionar dos ejemplos acaecidos en nuestro continente: el terremoto que devastó a Haití en el año 2010 y el Huracán Katrina del 2005 que destruyó la ciudad de Nueva Orleans, una de las más pobres de Estados Unidos.

“EL ANTROPOCENO -O NUEVA ERA GEOLÓGICA DE LA HUMANIDAD- NO SERÍA TAL SIN LA TECNOCRACIA”

críticos de diversos contextos europeos, norteamericanos y asiáticos.

En su dimensión ético-política, el paradigma intrarrelacional postula una relación de responsabilidad indelegable e irrecusable, basada en la vulnerabilidad esencial de todo ente del planeta (materia, vegetal, animal, humano o entidad tecnológica). El fundamento de esta responsabilidad radica en la vulnerabilidad de cada ser; vulnerabilidad comprendida como apertura, porosidad y receptividad.⁴ No es una ética basada en la racionalidad, ni el libre albedrío del sujeto, sino en la exposición y apertura de todo ser. Los nuevos cimientos del obrar no pueden ya fundarse en la libertad racional del sujeto humano –núcleo central del humanismo antropocéntrico–, sino en la vulnerabilidad del otro/a, cualquier otro, humano y no humano, y en la vulnerabilidad del propio ser (Palacio, 2015).

El límite filosófico para la cuestión de los derechos de los entes no humanos de la Tierra, es el sufri-

miento entendido como afectación, retroacción, sensibilidad y vulnerabilidad. Por lo tanto, estos son sujetos morales porque son capaces de sufrir y sentir, y no como se estipuló por siglos desde la supremacía humana: que solo son sujetos morales los capaces de razón y palabra.

El concepto levinasiano del sufrimiento como expresión de la vulnerabilidad de la vida, nos permite fundar los derechos de los seres intrarrelacionados -derechos de la materia viviente de la Tierra- en contraposición con la noción de autoconciencia o dignidad, la cual descansa en un acto de reconocimiento racional que, como acción humana específica, se torna en fundamento exclusivo de lo humano (especismo) y, por lo tanto, excluye otras formas de vida.

En la era geológica del antropoceno, en que se ha reconocido la potencia y acción humana en la transformación y alteración de los procesos geológicos y de los sistemas ecológicos⁵, las Humanidades Am-

4. Debemos este concepto a Emmanuel Levinas (1905-1995) desarrollado en sus obras principales *Totalidad e Infinito* (1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).

5. Ver el último Informe del Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de la ONU del 9 de agosto de 2021 que afirma contundentemente que los efectos del cambio climático son irreversibles y causados por la acción antrópica sobre el ambiente.

bientales apelan acuciantemente a un replanteo epistemológico, ontológico y ético-político sobre la crisis ambiental que dispute y reemplace el especismo, el antropocentrismo y la razón instrumental subyacentes al actual cambio climático antropogénico. En este desafío teórico-práxico está especialmente concernida la crítica filosófica ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

- Coole, Diana y Samantha Frost. (2010). *New Materialisms*. Duke University Press.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo. (2019). *¿Un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Francisco, Papa. (2015). *Carta Encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la Casa Común*. Buenos Aires: Agape.
- Frost, Samantha. (2016). *Biocultural Creatures. Toward a New Theory of Human*. Durham: Duke University Press.
- Frost, Samantha. (2018). “Diez tesis sobre biología y política.” En Palacio, Marta *Neomaterialismo*. Buenos Aires: Prometeo. Pp. 25-53.
- Latour, Bruno. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Palacio, Marta. (2015). “La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 2, N° 1, pp. 29-47.
- Trischler, Helmuth. (2017). “El antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?”. *Desacatos* n° 54, pp.40-57.

Tramas: profundidad, intimidad, y lo insondable

p.34

Sin oficio

Sandra Méndez

p.32

Cogollos

Harold Muñoz

p.46

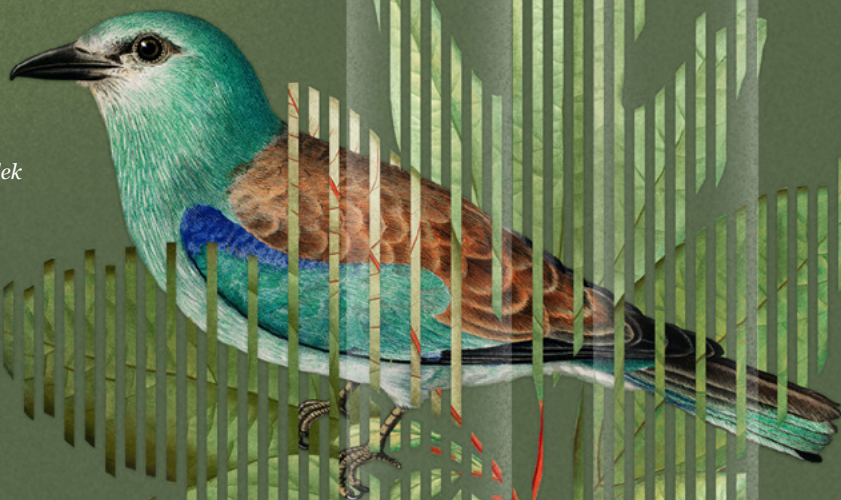
Yacimiento

Diana Obando

p.52

Iguana

Cristina Bendek



COGOLLOS

Harold Muñoz

Asoma la cola, una aleta o, por mucho, el lomo para respirar. De pronto salta, pero cae al agua para completar el ciclo hidrológico. Porque el agua siempre vuelve al agua. Y la ballena es otro estado del agua, distinto al hielo, al vapor y al líquido. Es un cuerpo de agua porosa que desplaza agua: la lancha, a merced de la ballena, tambalea en la superficie. No deberíamos acercarnos tanto, dijo uno de los aserradores. Pero nos acercaron para sacar fotos del espécimen, pues en la lancha venían ellos, los aserradores, y también los de la organización que los estaban ayudando a cumplir con los estándares de verificación. Había que mostrarles, a los de la organización, el ecosistema que estaban protegiendo. Había que mostrármelo a mí, que sería el encargado de construir el relato de la defensa del medioambiente en su territorio. Saqué el celular y filmé el agua. Apunté a la enormidad que expulsaba agua para llenarse de oxígeno. Agua con piel de luna. Agua con un ojo del tamaño de una cara humana, un vórtice que emergía horizontal de la espuma. La monstruosidad, me dije, no cabe en la pantalla de un celular. El reflejo no me dejaba ver bien lo que estaba grabando y, sin embargo, me empeñé en filmar en vez de mirar. No quería que se me olvidara la forma del agua, escarpada, que flotaba en el agua. Va con la mamá, dijo un aserrador. ¿En dónde?, preguntó el técnico de la organización. Ahí. El aserrador señaló el agua. No la veo, no la veo, se escuchaba decir en la grabación. Las ballenas son tranquilas, explicó otro de los aserradores. Las ma-

dres vienen a la bahía a parir o a educar los hijos. ¿En dónde está? Ahí, mide la mitad que la mamá. Mirá cómo saca la colita. Está bailando. Practicando. La mamá le está ayudando para que no se canse, para que no se ahogue, la sostiene con la trompa, la alza, la carga. Porque, aunque son de agua, los bebés deben aprender a moverse en el agua. A sacar la cabeza, como un cogollo. A respirar por fuera del agua. Si no, se hunden. Se mueren. Eso es lo que le está enseñando la mamá: hay que sacar la cabecita para respirar, mi amor. Cuando sea más osada la pequeña, es cuando madre y cría van a seguir para el sur del continente.

- Cogollos -

Si te fijás, me digo, las hojas –de una planta o de los árboles– suelen ser verdes. Piel verde. El verde aún cubre buena parte del planeta Tierra. Quizás seamos de las últimas generaciones que van a conocer el verde verde. El verde iguana, por ejemplo. El verde loro. Casi todo se ve verde en un mapa, todavía. Entre más alejado el mapa: verde. Hasta en los polos hay algo de verde. Musgos. Cactus en el desierto. Algas. El verde se debe a la clorofila de las hojas, que es una sustancia verde que atrapa la luz. Que absorbe, mejor dicho, la luz, el dióxido de carbono y el agua, y que refleja la luz que los ojos humanos perciben verde. Si un árbol –o una planta– pierde sus hojas, no puede alimentarse. De necesitarlo, los árboles pueden hibernar como los osos. La diferencia entre un oso y un árbol –o sea, entre cualquier animal

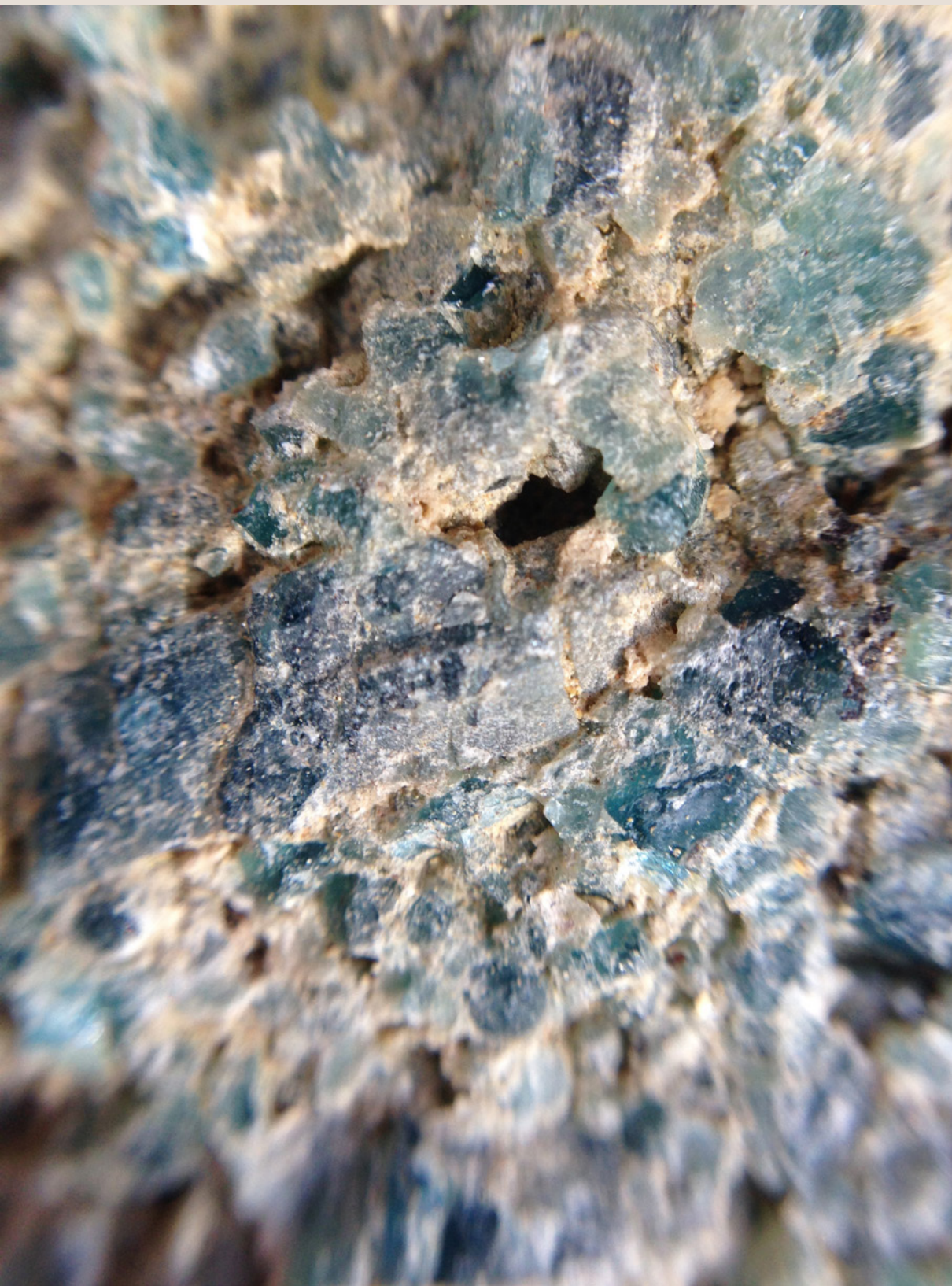
y un árbol– es que el primero se alimenta de otro cuerpo, mientras que el segundo produce su propio alimento. Organismos heterótrofos. Organismos autótrofos. Fotosíntesis, recordemos, es la capacidad que tienen los árboles de transformar la energía lumínica en energía química: $6\text{CO}_2 + 12\text{H}_2\text{O} = \text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6 + 6\text{O}_2 + 6\text{H}_2\text{O}$. La materia inorgánica –como el agua y el dióxido de carbono– se combina y sintetiza para formar moléculas orgánicas –glucosa–. A partir de la glucosa, se pueden producir todos los nutrientes que necesita el árbol para crecer: el movimiento es una forma de hacer evidente la vida, que a determinada escala parece que no pasa. Parecen verdes, las hojas, durante el día. ¿Es verde? Es verde, me digo. El verde, en sí, es una posibilidad. Quiero decir, el verde es una apertura. Un inicio sempiterno, si se me permite usar esa palabra tan pretenciosa en esta nota de audio. Úsela, me digo. En el tiempo, me digo, se prolongará el follaje como una infección en el cielo. Hay plantas que son meras hojas verdes, solo hojas. Hay plantas que tienen tallo. Los árboles tienen verde y tienen tronco. En un principio, sin embargo, el tronco fue una tonalidad de verde, un cogollo que se fue alargando como un hueso tierno. Así te tapés los oídos, se escucha el movimiento: los árboles corriéndose en la tierra, empinándose en el agua, agarrándose del aire. Una rama se quiebra, camuflada en lo verde. Los árboles son eso que nos asecha en el bosque.

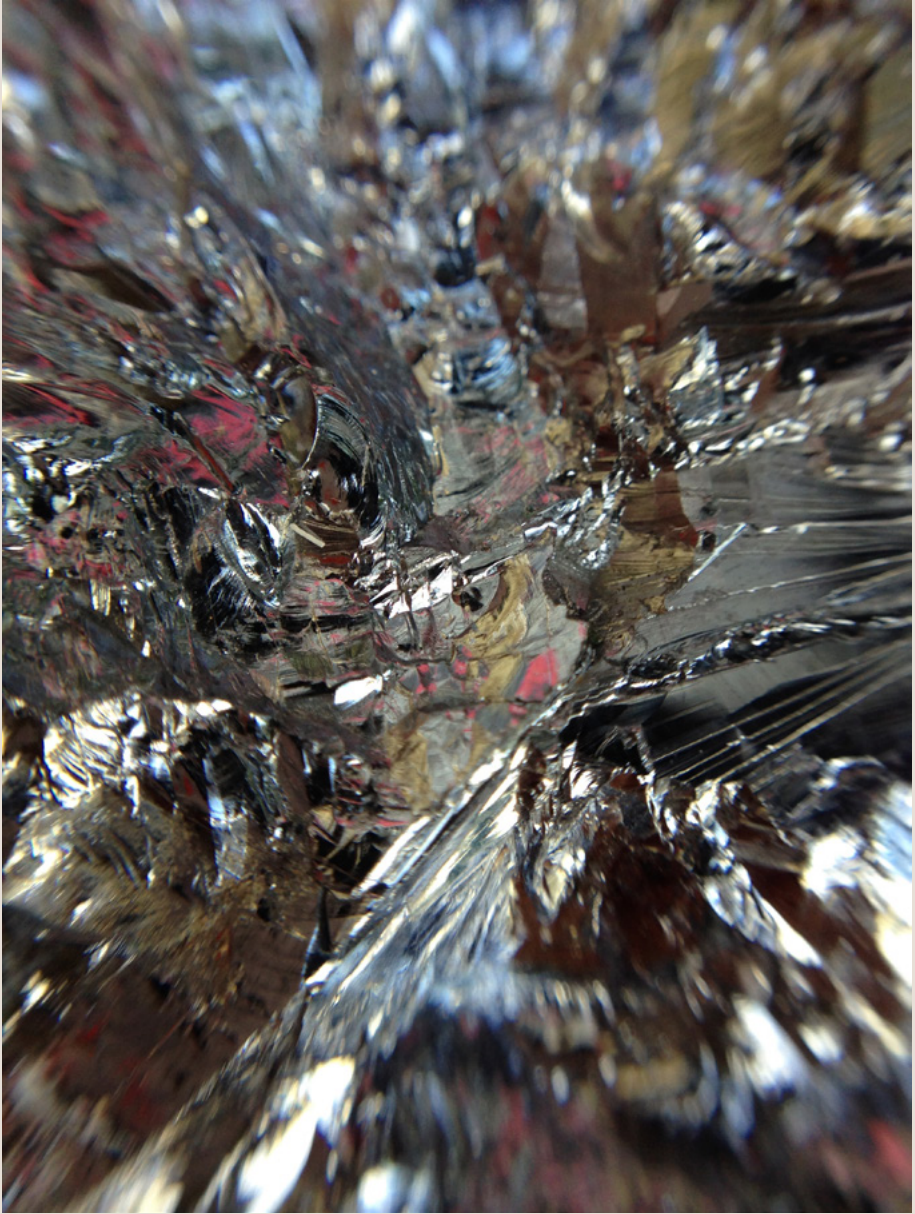
Sin Oficio

Sandra Méndez

Esta serie de fotografías de piedras es una exploración sobre lo inerte. Eso, que desde su raíz etimológica quiere decir ‘sin arte’ o *sin oficio*. Estas imágenes son una pregunta abierta sobre la centralidad de lo humano como medida de toda la vida y la existencia. ¿Son las piedras seres inertes, o somos las humanas demasiado finitas para entender su oficio?

Sin Oficio. Fotografías de Sandra Méndez S.
para Papel de colgadura.

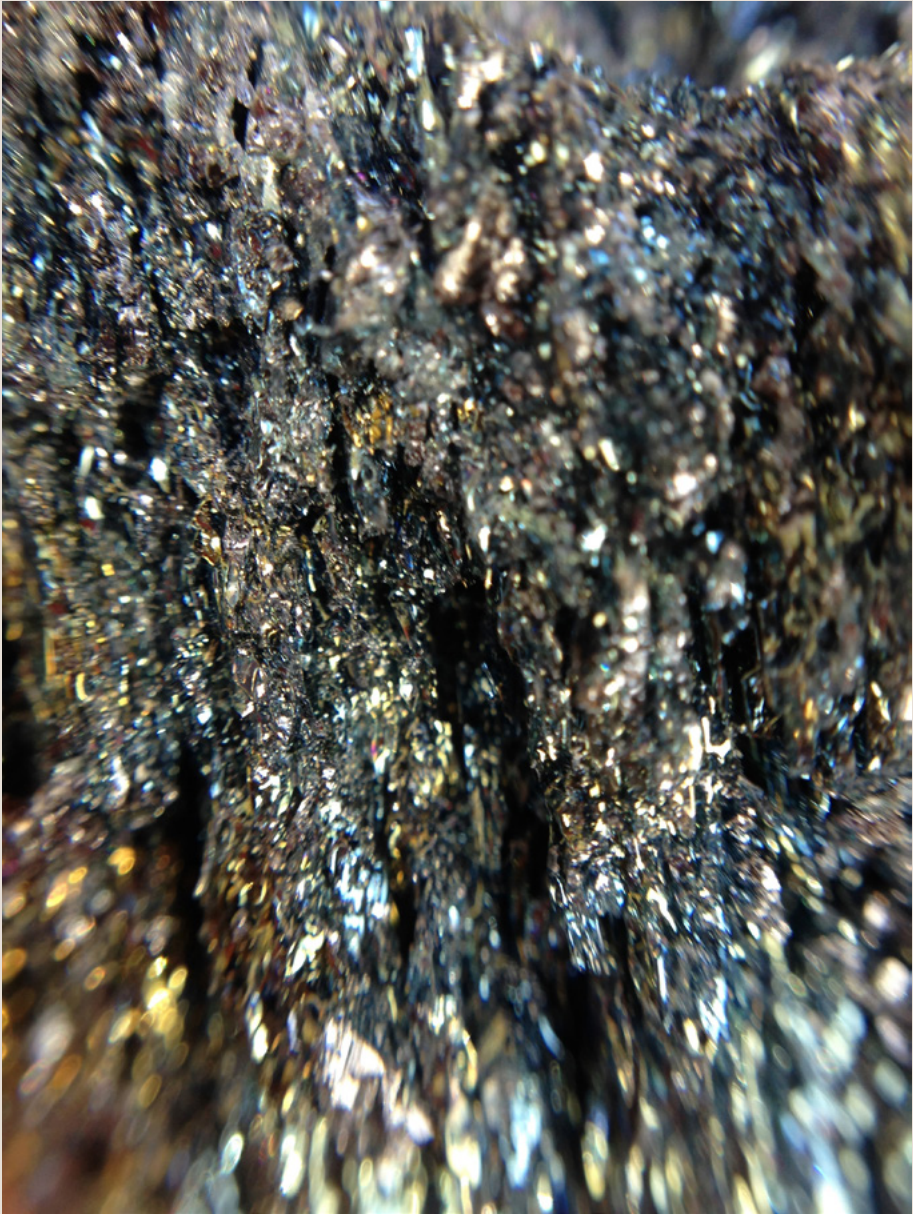




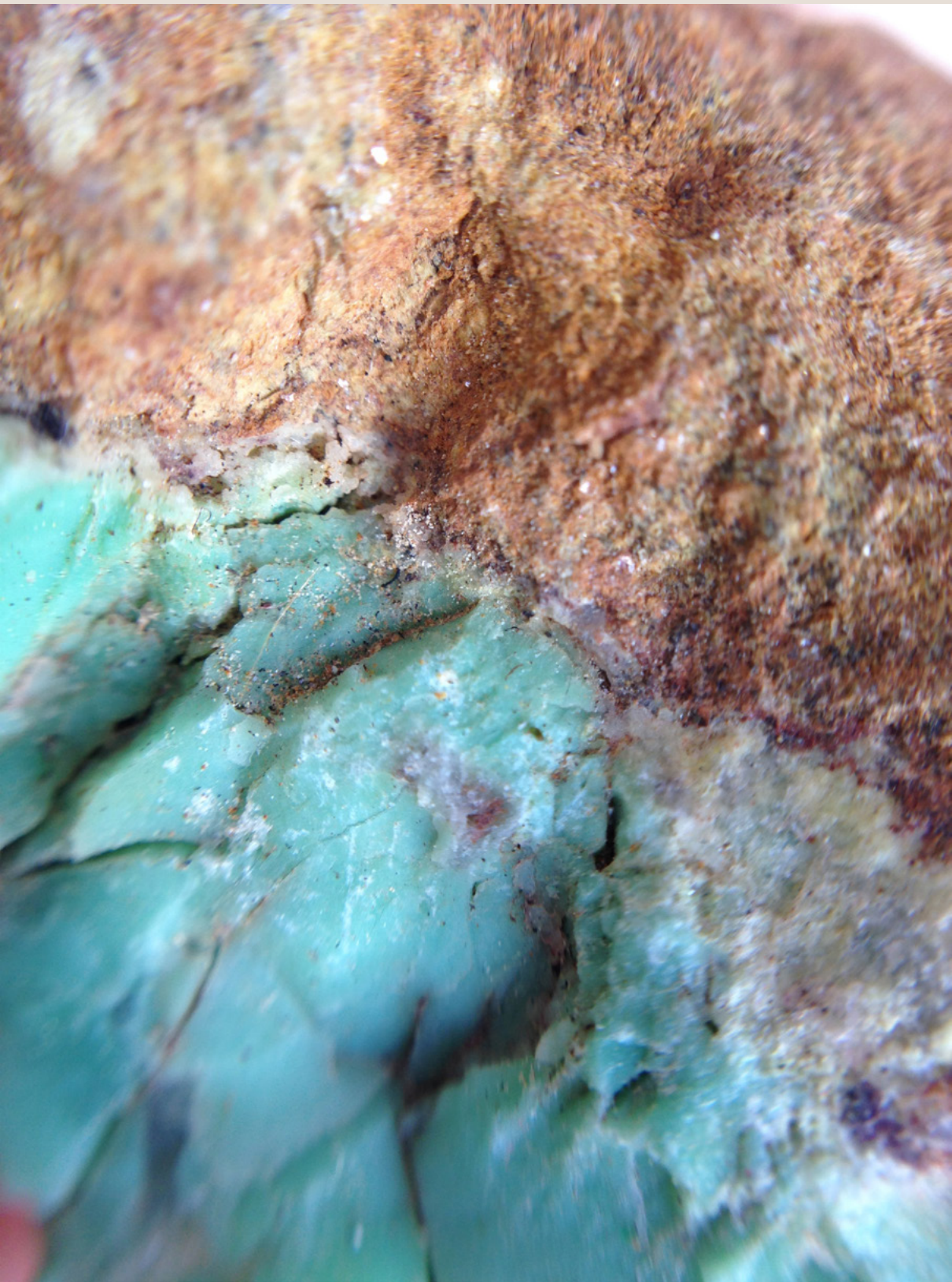


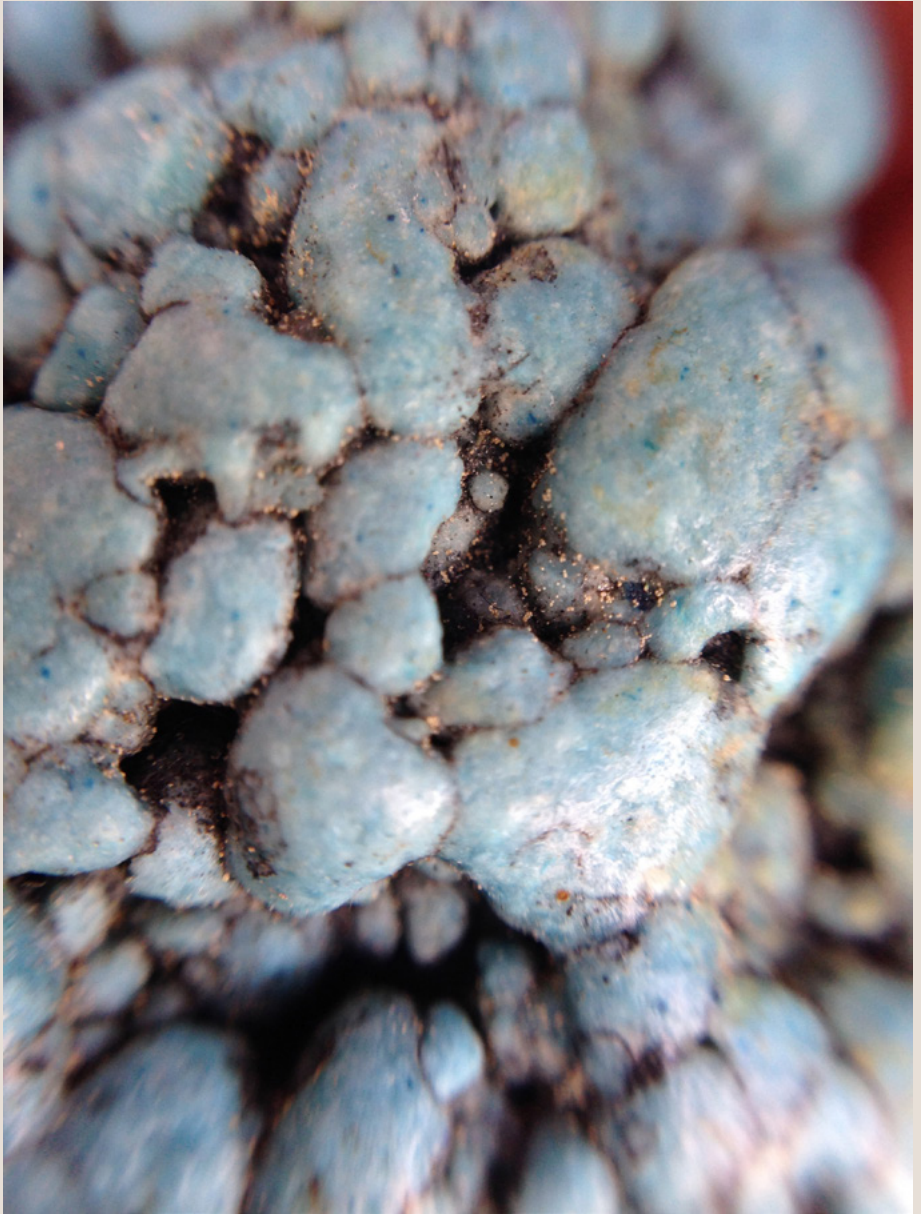


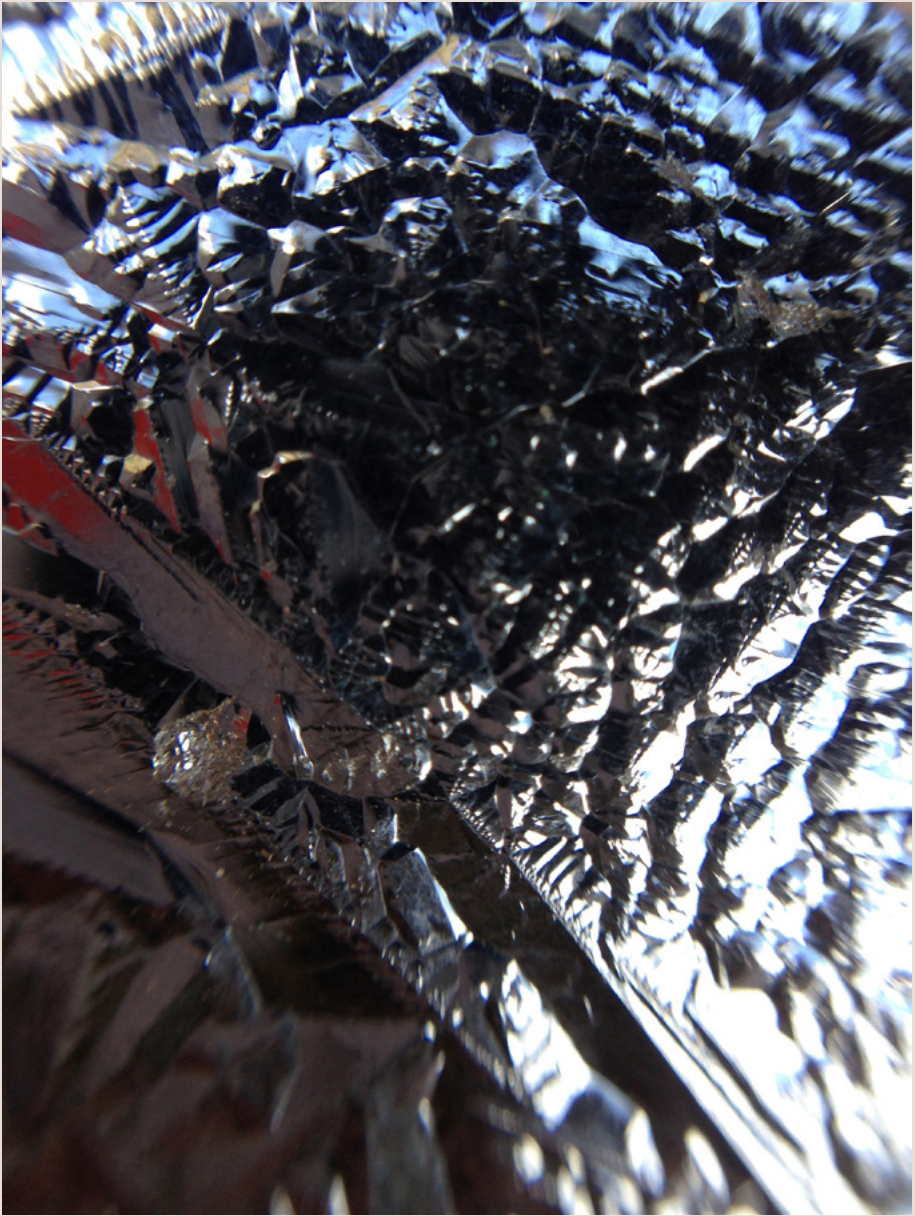














Yacimiento

Diana Obando Valbuena

Un amigo dice que se puede pensar en los ceramistas según el elemento que predomina en ellos, y en lo que hacen. Él, que adora el cuerpo incandescente de las piezas de *raku*¹; que puede pasar días completos vigilando la respiración llameante de hoyos en la tierra, en cuyas entrañas hace *pit firing*², y es capaz de alimentar con leña un horno durante diez horas sin entregarse al cansancio; él, mi amigo, que llamea cuando habla, es un ceramista de fuego. Yo, en cambio, supe que quería ser una ceramista de tierra la primera vez que vi un yacimiento.

Hace dos años estoy viviendo en una vereda en el Cauca, cerca de Popayán. Montaña arriba, como a un kilómetro de mi casa, hay un lugar donde el suelo está claramente socavado, en una zona del bosque, relativamente pequeña, a la vera del camino, sobre un yacimiento de arcillas. Daba la impresión de que intentaron

1. El *raku* es un tipo de alfarería tradicional japonesa. Consiste en sacar las piezas aún incandescentes del horno y depositarlas en un recipiente lleno de viruta de madera, hojas secas de árbol o papel. El calor de las piezas prende fuego a estos materiales, generando un humo denso que las penetra y ahuma. A su vez, el óxido en los esmaltes reacciona, reduciéndose a metal puro, lo que crea efectos metalizados en la superficie de las piezas. Al final, estas se sumergen en agua para bajar bruscamente la temperatura y fijar así el proceso químico. En este punto, algunas se craquelan o cuarteán.

2. El *pit firing* es una de las técnicas de cocción de cerámica más antiguas que existen. Aquí las piezas se ponen dentro de un hoyo abierto directamente en la tierra, rodeadas de materiales combustibles, como madera, viruta, estiércol y hojas secas, a los que se prende fuego.



extraer barro para hacer ladrillos, pero que muy pronto dejaron de hacerlo. Tal vez el yacimiento no tenía la naturaleza apropiada. En general, los ladrillos de esta región son pálidos y frágiles debido a que tienen demasiada cal y arena, y en esta montaña en particular, abunda la piedra caliza, por lo que muchas de las arcillas son especialmente frágiles. La primera vez que estuve en el yacimiento, ignoraba todo esto. Nunca antes había recolectado arcillas por mi cuenta, pero al amasar una bolita de barro que tomé del suelo, me sobrevino la memoria táctil de la arena húmeda con la que estuve muy familiarizada de niña y supe, intuitivamente, que el precioso barro blanco que se mostraba a ras del suelo, era muy frágil para ciertos trabajos. Podía sentir el exceso de arena y la impresión de la cal, difícil de describir. Lo supe aún sin cocerlo o hacer pruebas con él, como algo fácil y atávico, como se puede presentir por el olor de una planta si esta nos invita a comerla, o no.

Durante casi toda mi infancia, mis abuelos paternos estuvieron construyendo. Lo primero fue un edificio pequeño del que recuerdo el último piso desnudo y gris, todavía sin paredes divisorias, y los montículos de material. Allí primero, y después en las otras construcciones, conocí largamente la arena amarilla, la de río, el recebo, la piedra de zanja, la cal, el cemento y otros muchos materiales que dejaban arrumados mientras la construcción avanzaba

al paso aletargado de los maestros bajo la dirección de mi abuelo. Las obras me dieron tiempo para jugar con los materiales por temporadas tan largas, que adquirí una memoria muy precisa de ellos. Esta memoria fue completamente inútil durante años, pero ese día, en el yacimiento, se descargó de una forma tan ostensible que, sin probarla, supe muy de cerca a qué sabía la bolita de barro que sostenía entre los dedos.

Cuando me encontré con el yacimiento, yo llevaba poco más de dos años explorando la cerámica, y había tenido oportunidad de ver algunas pruebas que otros ceramistas hacían ocasionalmente con barros extraídos de fincas y lugares aledaños a Bogotá; pero, hasta entonces, este aspecto del oficio no me había generado un interés especial. Uno podría pensar que este interés se despertó en el yacimiento, porque era difícil de evadir: era como si un músico encontrara, para su sorpresa, una habitación repleta de instrumentos, y tuviera la suerte o, incluso, la obligación de hacer uso de ellos. Pero no es así. En la vereda viven dos ceramistas más y solo una de ellas hizo, en algún momento, pruebas con barros locales. No todos los ceramistas producen sus propios barros, como no todos arden de emoción vigilando una quema. Creo que fue la memoria lo que me alentó; la memoria y sus afectos.

No creo que sea lo mismo trabajar con una pasta cerámica preparada que hacerlo con los materiales en



donde nacen, y no creo que sea así únicamente por el material y lo que este evoca. No creo poder decir que las piezas son más “orgánicas” cuando se usan materiales recolectados. Para empezar, no creo que haya unas cosas orgánicas y otras artificiales. Creo que mis prácticas y la propia idea que tengo del oficio, cambiaron desde que encontré el yacimiento o, más bien, desde que me mudé acá. No porque haya cultivado habilidades especiales, o un tipo de conocimiento que no se pueda alcanzar eventualmente en cualquier taller, sino porque fui adquiriendo un tremendo sentido de mi insignificancia en el larguísimo y poderoso proceso de transformación de la materia. Por ejemplo, sé que en invierno, cuando cae suficiente agua como para que

mi cocina se inunde, cerca del yacimiento se formará, por poco tiempo, un pocito donde la arcilla decanta especialmente bien y donde se puede recoger un barro color marfil de poca estructura, aunque bellissimo. Sé también que la lluvia trae materia orgánica del bosque de robles que hay más arriba, y que parte de ella alimenta la composición de las arcillas y de una suerte de estalactitas que se forman en la superficie del yacimiento, con unos colores y un tropismo que me hacen pensar que no hay nada así de admirable que yo pudiera producir con el mismo barro.

Para el pueblo Misak, acá en el Cauca, así como para muchas comunidades indígenas, es esencial tener conversaciones con las otras gentes, y ‘gentes’ son los animales, las plantas,



los minerales, incluso ciertos recogimientos de aire, vientos murmurantes, estados del río. Es necesario conversar porque es preciso preguntarle a la naturaleza, a cada momento, qué necesita a cambio de lo que tomamos, de lo que dejamos de tomar. Si se va a sembrar o a cosechar, es fundamental conversar con una u otra gente. Se habla, en especial, con el pishimisak, y se habla con uno que sube por el monte a ras del suelo, como un aire denso, con el propósito de evitar el derrumbe y la tragedia. Y si se va a sacar arcilla del suelo, hay que pedir

permiso y, si hace falta, hay que hacer pago. Esto puede parecer un exceso de animismo o superstición para algunas personas, pero si uno es obstinadamente escéptico puede, pensándolo con suficiente cuidado, encontrar mucha razón en este tipo de miramientos porque, después de todo, ¿cuánto tiempo le ha tomado a la arcilla formarse?, ¿cuántos seres y cuántas fuerzas han estado implicados en ello? La arcilla es un material sedimentario, es roca feldespática por la que han pasado suficiente tiempo, presión y humedad para que

se descomponga -sí, la roca muere y se descompone-. Como resultado de este proceso de unas dimensiones temporales que no nos caben en la cabeza, la arcilla adquiere partículas -especialmente pequeñas- con las que es posible modelar piezas. Incluso, la inconveniente cal de las arcillas de esta región, viene de procesos milenarios, en los que pueden estar implicados los esqueletos minerales de algunos organismos que cayeron al fondo, relativamente superficial, del mar que cubrió este territorio mucho tiempo atrás. Si una persona piensa, con suficiente atención, en toda la fuerza elemental, el azar -que no por fortuito deja de ser un milagro- y el tiempo, que resultaron en una específica formación de tierra, puede experimentar, al menos, un poco de pudor antes de animarse a sacar un baldado de arcilla.

La última vez que estuve en Bogotá, me di cuenta de algo más: hacer conversación con las otras gentes no depende, al menos no únicamente, de que estas hablen mucho o poco. Me parece que tendemos a pensar, tal vez con demasiada facilidad, que las relaciones con la naturaleza son difíciles y escasas en el contexto urbano. Es seguro que allí hace falta una escucha que no solo es difícil intencionar, sino, sobre todo, mantener. De hecho, no creo que pueda adjudicarme casi ningún mérito por los cambios que el puro y rudimentario hecho de vivir en esta montaña generó en mí, pero creo, con sinceridad, que

estas conversaciones son posibles si uno está suficientemente atento, por ejemplo, a la generosidad de las plantas que crecen en la ciudad, sin que casi ninguno de nosotros les corresponda adquiriendo el alimento o la medicina que ofrendan.

Hace unos días, mi maestra me contó de los tiempos en que ella recogía arcillas en Bogotá, recurriendo a las excavaciones previas a la construcción de grandes edificios cerca de su casa. Con balde en mano, salía y recolectaba sus muestras. Me pareció tan importante que alguien se tomara el trabajo de preguntarse por los barro, no de los alrededores de la ciudad, o de otras partes, donde la naturaleza parece más irrefutable, sino de allí mismo, donde creció un edificio. Creo que personas como mi maestra, o como los niños del jardín donde solía estudiar mi hijo, que devoran extasiados las feijoas de un árbol que crece en el andén, o como mis amigas, que recogen artemisa de los antejardines para aliviarse los cólicos, son las personas que sostienen la ciudad y lo que hay todavía en ella de casa, de juntanza y de cuidado.

Diana Obando Valbuena

Ceramista formada en el taller de la maestra Vicky Possin. Magíster en Escrituras Creativas y politóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente tiene su taller de cerámica en Popayán y se encuentra cursando primer año de "Masaje energético" en la escuela de medicina china Neijing de Cali.

Iguana

Cristina Bendek



Era el año del gran apagón. Se oía algo en el techo: un arrastrar de cosas, de cables, de piedras pequeñas, de garras. Cada noche, yo golpeaba el techo con el palo de una escoba. La iguana y la rata que peleaban ahí, no me dejaban dormir. O más bien, no me dejaba dormir el miedo de no saber qué pasaba, por qué se enfrentaban rata e iguana, cuál era el problema que intentaban resolver, por qué peleaban en mi techo.

Según los relatos, los hombres se desafían físicamente solo a través de sus avatares, evitan hacerlo en su sustrato humano para que sus poderes no queden expuestos a las debilidades que les ocasionarían los chismes. Es una regla informal de la lucha. Poder: aquello que se obtiene con el triunfo, dinero, tierras, mujeres, suerte.

Poco antes de la medianoche, empezaba la justa, y terminaba antes del amanecer. Había pausas. Entonces, había silencio y yo dormía. Pero mientras sonaban los ruidos yo volvía a prender los velones, reparaba las sombras inquietas de mis pelos retorcidos, las leía, en las paredes y en el techo, como quien interpreta una mancha de chocolate en el fondo de una taza. Mientras tanto, relacionaba cada sesión en una bitácora.

Fecha:
Intervalo horario:

Crujidos: 1-2-1-2-3-4-5-1
Chillidos: o
Ruido contundente: 1-1-2-1-1-2
Ruido metálico: sí

Observaciones:

Chillidos, ninguno. Y por eso sabía que eran avatares. Una rata chillaba. También lo supe desde la primera noche, el día del primer corte de luz, porque al siguiente día no olía a rata. La justa para mí eran esos ruidos crepitantes y, en el cenit de cada encuentro, los revolcones pesados, lentos, que hacían vibrar las maderas; las fieras, una caliente y la otra fría, andaban buscando derramar la sangre. En esa fase agitada yo me repetía: esta es la mitad, la justa no es conmigo, esta es la mitad, y sudaba, del dolor.

El final de la justa era una parsimonia. Una entidad evacuaba lento mi territorio desde el noreste y, la otra, desde el sur, lento, una hora antes del rayo de sol. Yo llevaba los velones al escritorio y dejaba la bitácora para el día siguiente. En la mesa de noche un cenicero y un vaso con agua. El día para mí empezaba más tarde, cuando el calor ya no dejaba a los espíritus levantarse, y los viejos estaban echados en las barcas.

Esos días no me servían para nada. Dormir no. Escribir no. Salir no. A las cuatro de la tarde pasaba el sofoco y otra vez la brisa débil de abril hacía de llamado. Sangre debía correr en mi techo para que las justas pararan, así decían los relatos, pero yo era incapaz de ofrecer la mía. La de un pollo o una lagartija, igual de incapaz. Con el primer canto de grillos se iba la electricidad, era un interruptor: ahora no está, ahora está. El grillo. Ahora

está, ahora no está. La luz. Y cuando iba a llover era más angustiante, los cuerpos mojados de los hombres buscando poder y romper vida en un ejercicio de justicia propia. Las piedrecitas, las garras contra el cemento, las colas largas contra el tablado. Si llovía, me daba cuenta de menos cosas. No encendía casi los velones, solo una vez, si es que amainaba, y registraba solo el cenit, tumbada la rata, tumbado el hombre.

Era mayo, un mes en el que no llueve, no hay mangos ni cangrejos.

Un martes, repasaba en el estudio: los crujidos, ningún chillido, los arrastres. Esa madrugada solo había evacuado un espíritu por el sur. Releía el registro y repintaba el dolor, por qué se enfrentan los hombres en mi techo, qué es lo que ambicionan sus espíritus, de quién será la sangre que finalmente corra. Antes de que la luz se fuera, subí al cielorrasso y comprobé de nuevo que no había ningún rastro animal. El relato dice que no hay que intervenir en las justas de los *obiás*, porque los brujos son vengativos. Pero entre el calor del cielorrasso y el mareo del insomnio, invoqué yo misma la entidad de un gran gato, y desterré, según mi imaginación, las imágenes de la rata y de la iguana incapaces de entrar, afuera de mi techo, blindado hasta de la brisa. El sueño me tumbaba. Bajando por la escalera, sonaron juntos, el grillo y el apagón.

Eran las cinco de la tarde, y la brisita trajo un dejo de corrupción. Esa brisa del noreste me hizo oler carne sudada y vieja, acidez metálica.

Asomé la cabeza. Los omoplatos de una rata descabezada se pegaban al cuero gris y marrón, la sangre caliente, líquida, brotaba por el hueco del axis roto. Una mancha roja al lado del cuerpo flácido describía la ruta de un desplazamiento. La cola, gruesa y tiesa, mordisqueada. Sin cabeza, anónima también, como lo son, en el espíritu, todas las muertes. Una sola muerte. Con una escoba, monté el cuerpo a un recogedor, y lo deposité en una bolsa negra.

Varios minutos después, oí un primer alarido que me dejó aturdida. Me asomé. Los vecinos salieron a

los pórticos, se oyó otro grito igual, pero de otra voz, y otro más. Nos buscábamos las miradas. Alguien se desmayó, y luego alguien más. Quien pudo vocear lo visto fue, finalmente, una cocinera: al pie del guayabo de este patio de atrás, apareció la cabeza suelta de un hombre.

El gran apagón se acabó y ahora la electricidad se va a veces, cualquier día, en vez de todas las noches. El cuerpo decapitado del comerciante se encontró en una bolsa negra, días después del hallazgo del guayabo. Ya no llevo ninguna bitácora, ni me despierto a registrar los ruidos. Voy caminando de noche. Me persiguen los gatos.



Puntadas: rastrear y dejar la huella

p.56

Cuidado, una noción ambivalente para un mundo indeterminado. Prácticas y discursos en la caficultura de Nariño

Tyanif Rico

p.64

Histórias nas paisagens: relato de uma experiência interdisciplinar

Bruno Capilé, Ana Marcela França y Gabriel Paes da Silva Sales

p.69

Memoria colectiva y el derecho a la tierra (tóxica)

Maricarmen Hernández

p.77

Tras las huellas del mito: Un caso de resistencia qom en el documental El Árbol Negro

Agustina Bertone

p.84

Seguir el viento, dar la mano

Carolina Sánchez





Cuidado,

una noción ambivalente para
un mundo indeterminado.

Prácticas y discursos en
la caficultura de Nariño

En una mañana, con Luz, una mujer campesina caficultora de la región norte de Nariño, recorremos los lugares emblemáticos del municipio de Taminango hasta llegar al cerro ‘Pan de azúcar’. Ella decidió llevarme allí porque es un lugar de peregrinación al que podíamos llegar a través de varios cultivos de café que quería mostrarme. La mayoría de ellos están en medio del bosque. Hace unos años, apareció una silueta de una virgen dibujada sobre una piedra en la que hicieron un pequeño altar. En este mismo cerro realizaron exploraciones para la explotación de minerales e hidrocarburos, actividades que amenazan el cuidado del agua y el bienestar de los suelos, como enfatizó Luz. Esta es una zona predominantemente agrícola y de auto subsistencia.

En la cima de aquella montaña hay varias placas y objetos que los peregrinos han dejado para marcar sus promesas; la mayoría para pedir buena salud, buena cosecha y buen precio para el café. El plan de la comunidad de la zona es construir una capilla arriba de esa montaña. Marcar su sacralidad religiosa es también una manera de marcar su sacralidad ambiental. La tarde anterior, en un taller de cartografía con los vecinos, varios campesinos me contaron sobre los encantos que tiene el cerro y el cuidado que hay que tener. Entre algunas historias, me contaron sobre una gallina de oro que se le aparece en los caminos a la gente avara para hacerlos perder. Así le pasó a un vecino que quería arrendar un espacio de su finca, cuando estuvieron buscando sitios de prospección para sacar petróleo.

Articulación del cuidado en múltiples mundos de valor

La masificación del consumo de café especial¹ ha generado cambios importantes en el paisaje de Nariño, así como en las prácticas de cultivo, comercialización y organización política y ambiental. A través de narrativas en torno al cuidado ambiental y el bienestar comunitario, las comercializadoras han configurado un nicho de producción y consumo que se sostiene en las condiciones de incertidumbre en la tenencia, el endeudamiento para

1. Tomando los criterios de la Specialty Coffee Association (SCA) podría definirse como un café de buena preparación, de un origen único y sabor distintivo. Las condiciones geográficas y climáticas permiten la producción de granos a los que se asocia una identidad territorial. Como indicaba el presidente ejecutivo de la SCA en 1998 ‘un café especial es un café que ha sido debidamente cuidado’. En línea <https://www.utp.edu.co/cms->

adquirir insumos o fertilizantes, y la dependencia estacional de un producto comercial para percibir ingresos.

Las fincas, de una hectárea en promedio, están conformadas por parcelas dispersas. Las prácticas de sostenimiento familiar son un conjunto de actividades relacionadas con el cuidado ambiental para el sostenimiento de los ciclos de composición y descomposición que nutren la agricultura campesina. Estas prácticas constituyen el funcionamiento de aquella dispersión como unidad. Dichos ciclos se expresan en los procesos de descomposición, producción estacional, bienestar de los suelos o, incluso, la religiosidad católica.

Las comercializadoras nombran estas relaciones como criterios de calidad que conforman el café especial. Entre estos se cuentan la procedencia exacta, los procesos artesanales de beneficio del grano y los aportes ecosistémicos de la agroecología campesina para el cuidado del bosque nativo, el agua y la regeneración del suelo. Para el conjunto de actores que articulan la comercialización y consumo, dichas prácticas, nombradas a través de narrativas del bienestar comunitario, se engloban en una idea de calidad basada en el cuidado de los modos de vida campesinos.

Para las comercializadoras, y sus prácticas de trazabilidad, la calidad es garantizada por la localización de microlotes que clasifican la procedencia de granos de alta calidad, con características exclusivas en función de las condiciones del terreno del que provienen. Esta noción transforma las condiciones de incertidumbre en la tenencia, el hacinamiento productivo y la vulnerabilidad al cambio climático en criterios de exclusividad. Esa operación es posible a través de los usos discursivos del cuidado que asocian exclusividad con pequeña producción, cuya garantía son aquellas condiciones agrarias desiguales que caracterizan la distribución de la tenencia y los usos del suelo en la región. Microlote refiere tanto a la pequeña extensión de las parcelas de donde se obtiene el café, como al perfil de taza que obtiene cada cosecha después de su evaluación en el proceso de catación.

Las escalas territoriales, actores y relaciones que se establecen para producir café especial, están intrincadas en una compleja red de interdependencias entre humanos, no-humanos y sus múltiples entendimientos sobre la naturaleza. Así mismo, están intrincadas múltiples formas de evaluar, de construir nociones sobre lo que es

valioso, y de repertorios para cuidarlo. A esto último me refiero con la idea de ‘mundos de valor’². Múltiples formas de cuidado pueden apoyarse y minarse simultáneamente, sobre todo cuando están embebidas en contextos ecológico-políticos más amplios (Rahder 2020, pág. 203). Tomemos, por ejemplo, el aprendizaje sobre el cerro Pan de azúcar.

Dos dimensiones analíticas del cuidado

El cuidado, como una articulación de discursos y prácticas globales y locales sobre el bienestar y la naturaleza, invita a pensar la construcción de lo colectivo más allá de la incidencia humana. Analizar los usos ambivalentes del cuidado es clave para una lectura territorial sobre lo colectivo. Expongo dos dimensiones analíticas para problematizar los intercambios entre mundos de valor en la construcción de nociones como naturaleza o bienestar:

Como afirma Puig de la Bellacasa (2017), el cuidado ha sido pensado a partir de los vínculos trabajo/labor, afectos/emociones y ética/política. Una dimensión del cuidado ha sido abordada por la literatura, que se ha centrado en las labores del cuidado asociadas al trabajo feminizado. Los estudios y las luchas feministas han buscado desencianlar esta noción formulando dimensiones éticas del cuidado que permitan visibilizar ambivalencias en la interacción entre subjetividades y acciones³.

Estos debates han sido antecedentes de conceptos como la economía del cuidado que, en Colombia, tiene protagonismo en la política pública sobre el acceso a la propiedad rural. Sepúlveda (2017) afirma que, en el plano gubernamental, la narrativa del desarrollo humano ha guiado la construcción y reconocimiento de políticas del cuidado, a través de mecanismos y miradas economicistas. Esto ha implicado la esencialización del cuidado como una actividad que

2. Esta noción me gustaría usarla a propósito de los trabajos de Kockelman (2015) sobre la inconmensurabilidad y los valores portables entre pollos, humanos, entidades cooperación y turistas en constante interacción en una comunidad Maya de Guatemala. El trabajo de Besky (2020), quien problematiza la multiplicidad de formas de construir valor en la calidad y el consumo de té en India, también es una referencia clave en el tema. Ambos problematizan la multiplicidad de entendimientos sobre la naturaleza y la construcción de nociones y prácticas acerca de lo que es valioso.

Fuente: utp/data/bin/UTP/web/uploads/media/comunicaciones/documentos/Articulo-QUE-ES-UN-CAFE-ESPECIAL.pdf Consultado 08/02/2021.

3. Ver al respecto los trabajos emblemáticos de Fisher y Tronto (1990), Guilligan (1982), además de la revisión que hace Puig de la Bellacasa (2017).

recae en las mujeres⁴. De esta misma forma, el cuidado está presente en los discursos de entidades de cooperación para el desarrollo que

4 Un ejemplo de este proceso se puede observar paradójicamente en los instrumentos para garantizar el acceso a la propiedad formal de las mujeres rurales producto del Acuerdo Final (2016) por medio del decreto 902 que reconoce la economía del cuidado como el aporte del trabajo femenino en la economía familiar y campesina, y establece los mecanismos para priorizar los procesos de dotación y formalización a través de las mujeres rurales. El cuidado se reconoce esencialmente como un trabajo femenino.

usan la producción de café especial como una estrategia de intervención, a través de narrativas sobre la sostenibilidad ambiental y el bienestar comunitario. En esta intersección se sitúan las comercializadoras internacionales y los circuitos de consumo de especialidad sostenidos a partir de relaciones multiescalares y multiespecie, y estructurados desde las fincas en Nariño hasta las cafeterías de Kreuzberg en Berlín o los Aeropuertos de Chicago.

Un ejemplo de estas relaciones es el ciclo de producción de abono y cuidado del suelo que sostienen entre los cuyes, la hierba, los microorganismos y Lucio, en el municipio de

San Lorenzo. En un recorrido por la finca, Lucio me explicaba que, para cuidar del suelo, debía mantener cuyes. A partir de mi experiencia con Lucio, los ciclos de cuidado que sostienen la vida campesina y el café especial, fueron muy claros. A través de un sistema de canales, las heces de los cuyes se colectan para ser procesadas como abono del café. Con ayuda de microorganismos y micorrizas, que él toma del bosque y luego reproduce, las heces se transforman en abono. En la parcela donde está cultivado el café, crecen también las distintas hierbas con las que alimenta a los cuyes que son para el consumo familiar o la venta local. Estas hierbas, como otros árboles frutales y endémicos, no solo generan sombra para el café y el suelo, sino que dan un toque de sabor particular al grano. Muestra de ello han sido los perfiles de taza que obtiene cuando evalúan su café a través de las ruedas de sabor como dispositivo técnico de clasificación para la venta en el mercado de ‘microlotes’. Esta clasificación sitúa su producto en las coordenadas de compradores como *Café Imports*, en Berlín, o *Stumptown*, en Chicago.

La segunda dimensión del cuidado que me gustaría abordar, está relacionada con un elemento clave para los contextos rurales en Colombia. El cuidado de la tierra hace parte de un conjunto de relaciones que tienen comunidades indígenas, campesinas y raizales para la reproducción de la vida colectiva y del territorio, como afirma Ulloa (2017). Esas relaciones se basan en la distribución de roles,

“El cuidado, como una articulación de discursos y prácticas globales y locales sobre el bienestar y la naturaleza, invita a pensar la construcción de lo colectivo más allá de la incidencia humana”

así como en estrategias de conservación y producción donde las mujeres tienen protagonismo en el liderazgo de procesos de defensa ambiental y territorial. En la región norte de Nariño, las organizaciones de mujeres han sido protagonistas en la defensa de los derechos agrarios, territoriales y políticos del campesinado. Sus luchas articulan el cuidado del medio ambiente, los vínculos comunitarios y la defensa del territorio, enfrentando las desigualdades de género y los estreñimientos del mercado a través de organizaciones de escala regional, como el Comité de Integración del Macizo (CIMA). En este caso particular, destaca la resistencia contra la gran minería, cuyas consecuencias en los ecosistemas, agua y medios de vida campesinos, son avasallantes. Estas dos dimensiones del cuidado permiten visibilizar sus ambivalencias incluyendo las relaciones de poder, control y dominio. El cuidado es un elemento clave para pensar la gestión territorial al permitir reconocer los intersticios que conectan múltiples mundos de valor, prácticas y definiciones de naturaleza intrincadas en un paisaje. Por supuesto, reconoce también una dimensión ética integral y una preocupación por lo colectivo; su definición expandida no se limita a ciertas dimensiones de lo humano. Así mismo, el cuidado debe partir de una definición que desestabilice las jerarquías que relegan lo no-humano a recursos para ser aprovechados, en el caso de una lectura tradicional de la agricultura. Este tipo de organizaciones y prácticas estarían guiadas por lo que Rahder (2020) define como *Compost Politics*: un tipo de práctica para construir relaciones de gobernanza a partir de modos de cuidado, producción de conocimiento y construcción de sentidos de lugar que transforman el paisaje en contextos donde intervienen múltiples escalas conectadas a través de un producto, como en el caso de Nariño.

El reto es situar al cuidado no sólo como una dimensión analítica ambivalente, sino como una dimensión ética que guíe la construcción política y pragmática de formas de habitar en las ruinas

(Tsing, 2017). Un punto de partida es el cuestionamiento de los sentidos de explotación de la naturaleza sobre los que organizamos y producimos nuestros mundos. Reconocer las interdependencias del cuidado entre humanos y no humanos, puede ser una forma de soñar con políticas de la naturaleza⁵ donde se articulen prácticas que problematicen órdenes productivistas y voraces del mercado y el capital. Estas reflexiones nos llevan a plantear la necesidad de preguntarnos de manera constante ¿Cuáles son las historias que incluyen la participación no-humana en el devenir común?

5. Tomo esta idea del trabajo de Bruno Latour (2014) para hacer referencia a los modos de comprensión del mundo que sitúan humanos y no humanos en desigualdad, otorgando la custodia y el derecho de explotación de los primeros sobre los segundos. Así se construye una concepción de naturaleza que posibilita su explotación y usufructo. El trabajo de Laura Ogden es una descripción etnográfica de políticas de naturaleza que tienen claras expresiones en el paisaje de los *Everglades*. En *Swamplife* muestra cómo los usos del suelo se han transformado a partir de distintos repertorios la naturaleza y la legalidad. Su trabajo evidencia que no todos los humanos y no humanos tienen el mismo rol de dominio, ni el mismo poder discursivo en la construcción de narrativas sobre el paisaje.

Referencias

- Besky, Sarah (2020) *Tasting Qualities. The past and future of tea*: University of California Press.
- Fisher B, Tronto J (1990) *Toward a Feminist Theory of Caring*. En Abel, Emily y Nelson, Margaret. *Circles of Care*. Nueva York: University of New York Press.
- Gilligan, C. (1982). *La moral y la teoría, psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kockelman, Paul (2016) *The chicken and the quetzal. Incommensurate ontologies and portable values in Guatemala's cloud forest*. Durham: Duke University Press.
- Latour, Bruno (1999) *Politics of Nature -How to bring the sciences into democracy*, Harvard University Press.

- Ogden, Laura (2011) *Swamplife. People, gators, and mangroves entangled in the Everglades*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Puig de la Bellacasa, María. (2017) *Matters of care. Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rahder, Micha (2020) *An Ecology of Knowledges. Fear, love, and technoscience in Guatemalan forest conservation*. Durham: Duke University Press.
- Sepúlveda Sanabria, Ivette (2017) *Políticas sobre el cuidado en Bogotá durante el periodo 2000-2015*. Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional Colombia. En: *Trabajo Social* (19), pág. 103–121.
- Tsing, A., Swanson, H., Gan, E., & Bubandt, N. (Eds.). (2017) *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. MINNEAPOLIS; LONDON: University of Minnesota Press.
- Ulloa, Astrid (2017) *Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas. mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia*. En: Markus Rauchecker y Jennifer Chan (eds.): *Sustentabilidad desde abajo. Luchas desde el género y la etnicidad*. Buenos Aires CLACSO, pág. 123–142.



Histórias nas paisagens:

relato de uma experiência
interdisciplinar



Figura 1 ~ "Recolte du café" (Colheita de café), de Johann Moritz Rugendas, 1835. Fonte: Brasiliana Iconográfica
<https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/18355/recolte-du-cafe>

As iconografias de paisagens nos permitem viajar tanto no espaço como no tempo. Na gravura de Rugendas, “Recolte du café” (1835), temos a representação de uma cena comum das montanhas da cidade do Rio de Janeiro há aproximadamente duzentos anos. É importante contextualizar: trata-se de um Brasil recém independente (1822), ainda marcado pelo trabalho escravo. Os cafezais figurados à direita da gravura parecem contrastar com a mata conservada à esquerda. Este arranjo retrata, de certa maneira, o encontro de espécies exóticas com as nativas das terras brasileiras, pois o café trata-se de uma espécie oriunda da Etiópia e que foi introduzida nas Américas. Em destaque, ao fundo, fazendo referência ao local, um dos atuais ícones da cidade já começava a ser representado: o morro do Pão de Açúcar. Os distintos elementos presentes nessa gravura se entrelaçam em uma complexa rede de histórias que se inter cruzam em nossas próprias vivências. Da evolução das árvores à história da arte, nós, os autores, construímos pontes entre os nossos saberes para interpretar gravuras como esta. No desejo de responder quais eram os agentes transformadores das paisagens dessa natureza tropical, acabamos por perceber, nós mesmos como sujeitos dessa trama. Dessa maneira, quais histórias figuram por trás desta paisagem?

A diversidade dos elementos nesta gravura foi um dos fatores que possibilitou o nosso encontro e permitiu sincronizarmos a diversidade de nossas formações acadêmicas para desenvolver um olhar crítico sobre os agentes de transformação do meio. Nas distintas camadas desta imagem, Johann Moritz Rugendas (1802-1858) construiu uma paisagem que traduzia a natureza tropical, a partir do olhar ocidental. Anos antes de elaborar esta e outras gravuras, o pintor alemão acompanhou como desenhista na primeira etapa de uma expedição científica russa em território brasileiro - a Expedição Langsdorff (1821-1829). O encontro de sua formação na Academia de Belas Artes de Munique com a experiência nas florestas tropicais, junto a cientistas naturais, resultou numa rica maneira de elaborar quadros paisagísticos.

A uma paisagem pictórica vai estar sempre vinculado um olhar, uma ou várias concepções de mundo que interferem em sua elaboração, assim como a intenção relacionada à sua circulação. O contexto no qual está inserida a gravura auxilia muito aos historiadores na compreensão das possíveis relações socioambientais da época. O fato das imagens terem um toque de imaginação, nos faz conhecer

ainda mais sobre a paisagem construída. Por exemplo, na seguinte imagem é muito provável que as palmeiras da direita não estivessem, de fato, no meio do cafezal. Amplamente representadas como parte da flora tropical, tudo leva a crer que Rugendas dispôs as palmeiras como uma moldura que se abre aos planos posteriores. Sua passagem pelo local resultou primeiramente numa série



Figura 2 ~ Destaque para as espécies citadas.

de esboços em grafite e aquarela da flora e de aspectos gerais das paisagens. Este repertório de imagens tropicais permitiu a composição posterior de gravuras de maneira a construir uma narrativa visual do ambiente. Isso se deu também pela busca em representar a diversidade de formas de vida vegetais pelo autor, como a pequena aglomeração de cactos, agaves, ananás, em primeiro plano; as palmeiras, bananeiras, bromélias, orquídeas e tantas outras espécies que figuravam no imaginário sobre os trópicos. Rugendas adaptava, assim, as plantas tropicais às técnicas artísticas europeias. Por outro lado, tais técnicas eram também forçadas a se adaptar a uma natureza tão distinta da europeia, por sua variedade de formas, cores e vidas.

A noção de uma paisagem montada como uma narrativa visual foi uma tradição compartilhada com outros viajantes contemporâneos de Rugendas, especialmente os adeptos das ideias do geógrafo

Alexander von Humboldt. Segundo este, no âmbito das ciências naturais, as paisagens compostas pelos artistas-viajantes deveriam contemplar um todo orgânico predominante na região representada. Neste teatro pictórico, a composição seria elaborada de aspectos da flora e da fauna, da geologia e da topografia local, e das atividades humanas. As plantas eram representadas tanto em seu aspecto singular de espécie biológica, ao mesmo tempo em que eram dispostas em seu aspecto ecológico, coletivo, conforme as observações do artista *in situ*. Do ponto de vista das ciências da época, os desenhos, pinturas e gravuras funcionavam como documentos sobre o local da expedição e reforçavam seu caráter científico.

Embora a natureza tropical fosse retratada em sua abundância, ela não era intocada. Os artistas frequentemente representavam os agentes que atuavam na transformação da paisagem. Rugendas usa o método de composição que visa dar conta de todo o processo de cultivo e colheita do café na paisagem carioca. A ideia é juntar vários episódios em um só, de forma semelhante a uma narrativa. Desse modo, podemos observar na gravura várias etapas da produção do café: desde o cultivo em linhas nas montanhas, sua colheita, secagem e transporte.

Os cafezais brasileiros foram marcados pela violência da mata derrubada, da terra violada e do trabalho escravo, para atenderem aos consumidores urbanos da sociedade moderna. A bebida estimulante foi fundamental no cotidiano do

proletariado e nos círculos sociais na maioria das cidades espalhadas pelo mundo. Entre goles, muitas decisões foram tomadas, muitos casais se apaixonaram e tantos outros eventos ocorreram. Por trás



Figura 3 ~ Destaque para as atividades no cafezal.

“Embora a natureza tropical fosse retratada em sua abundância, ela não era intocada. Os artistas frequentemente representavam os agentes que atuavam na transformação da paisagem”

dessa história há o cultivo de cafezais nos vales do Rio de Janeiro no século XIX. A paisagem dos cafezeiros entre florestas e montanhas foi representada por Rugendas junto ao trabalho de negras e negros escravizados. Homens e mulheres carregam os grãos colhidos para a secagem. Na sombra à esquerda, duas figuras recorrentes complementam o trabalho nos cafezais: os animais de carga (principal força do trabalho antes do combustível fóssil) e os capatazes. Estes últimos eram os responsáveis pela fiscalização e punição dos seres humanos escravizados. Como um agente do gigantesco distanciamento social de uma sociedade escravocrata, eles permaneciam mais próximos aos escravos pela marca simbólica de não usarem sapatos.

Imagens como esta nos servem como documentos históricos, que quando entrecruzadas com outras fontes, nos fornecem preciosas informações. O encontro da arte, da biologia, da geografia e da história, ou seja, de nossas formações, se entrelaça à trama de plantas, trabalho e representações presentes na gravura de Rugendas. A pluralidade destes saberes fornece rico material para desenvolvermos novas maneiras de analisarmos informações sobre a cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. Do mesmo modo, enriquece a nossa experiência da própria floresta - hoje parte do Parque Nacional da Tijuca (Rio de Janeiro). Ou seja, a partir da confluência dessas disciplinas podemos explorar novas abordagens, capazes de revelar outras leituras sobre o nosso passado histórico-ambiental.

Memoria colectiva

y el derecho a la tierra
(tóxica)



Maricarmen Hernández

50 *Casas* es un barrio informal y contaminado. Está ubicado en la ciudad -predominantemente Afrodescendiente- de Esmeraldas, Ecuador.

Entre 2014 y 2020, realicé un extenso trabajo de campo etnográfico en *50 Casas*, concentrándome en los impactos locales de la industria petroquímica en un país altamente dependiente del sector de hidrocarburos. Esta ciudad, que ha sido reconocida a nivel federal como la tierra ancestral de los Afroecuatorianos, no solo es la capital de la provincia de Esmeraldas, sino que, desde 1979, también ha servido como sede del complejo petroquímico más grande del país, que tiene su propia refinería y una planta de energía eléctrica. Dentro de este contexto, pretendo mostrar que la historia humana crea la historia ambiental, y viceversa, ya que ninguna de las dos puede entenderse completamente sin la otra. A través del caso de *50 Casas*, muestro cómo la historia oral, la narración de cuentos, la memoria colectiva y la poesía, a menudo son movilizadas por las comunidades como una forma de rastrear la conexión con la tierra que habitan y, al hacerlo, crean su propia historia ambiental.

50 Casas es una de las zonas de la ciudad más marginalizadas socioeconómicamente, y se encuentra muy cerca de la refinería, a pocos metros de chimeneas y plantas industriales. El barrio se estableció por primera vez en 1998, a través de un programa de reubicación para personas que perdieron sus hogares en varios derrumbes causados por el fenómeno climático de El Niño. El programa inicial de reasentamiento para las víctimas de este desastre natural, pronto fue seguido por una serie de invasiones de tierras, que contribuyeron al rápido crecimiento del barrio. Este programa de reubicación solo incluía una donación de cincuenta casas de palma y caña (de ahí el nombre del barrio) pero para el año 2020, tenía más de 500 hogares.

La comunidad esmeraldeña ha denunciado, durante mucho tiempo, la injusticia ambiental de tener que convivir junto a una industria tóxica que, desde su concepción, fue promovida como el gran motor económico que “iba a salvar a esa ciudad remota y sin recursos”. Sobra decir que la promesa de una abundancia laboral nunca se materializó, y los pocos nuevos puestos que se crearon, rara vez beneficiaron a los trabajadores de Esmeraldas. La mayor parte de la población local carecía de formación técnica, por lo tanto, para los trabajos permanentes y mejor remunerados, la refinería importó

su fuerza laboral de otras ciudades, e incluso del extranjero. En lugar de la prometida bonanza económica, la industria petroquímica descendió sobre la ciudad trayendo consigo una cortina de humo grisáceo y todo tipo de problemas ambientales y sanitarios. El complejo petroquímico también provocó un crecimiento demográfico sin precedentes en la década de los ochenta, ya que muchas personas migraron del campo a la ciudad en búsqueda de una nueva vida urbana y un trabajo en la refinería. La ciudad fue incapaz de absorber a los recién llegados, quienes a menudo terminaban viviendo en *barriadas*, o asentamientos informales, en los márgenes de la ciudad.

50 Casas es una de estas comunidades contaminadas, y sus residentes, lentamente, han forjado un espacio para ellos y sus familias a través de años de resistencia y perseverancia. Tanto así, que la mayoría de los residentes del barrio tiene *derechos de posesión*, documentos que les permiten vivir en esos terrenos, pero no los hace propietarios legales de la tierra. La posesión precaria que caracteriza a esta comunidad ha llegado a implicar conflictos con individuos que afirman poseer legalmente la tierra. Los residentes de *50 Casas* han sido amenazados con ser desalojados, a menos que paguen -lo que consideran son precios exorbitantes- por sus títulos de propiedad. Irónicamente, fue el trabajo perseverante de la comunidad lo que contribuyó al aumento del valor de la tierra. A lo largo de los años, los vecinos se han organizado y han luchado para exigir servicios básicos y obras de infraestructura para esta área. Mejoras que, quienes reclaman ser los propietarios legales de la tierra, esgrimen para explicar la valorización tan elevada de estos terrenos. Por lo tanto, estamos ante una intersección de injusticias entre los efectos tóxicos desproporcionados de la industria petroquímica en el área y la codicia de personas ajenas a la comunidad intentando aprovecharse de su éxito en la construcción de su vecindario. Es dentro de este contexto que los residentes del barrio movilizan un conjunto de prácticas locales y saberes arraigados a la tierra que elude las tendencias académicas (occidentales) de distinguir entre el conocimiento social, ambiental, legal y ancestral.

El legado histórico de ignorar las exigencias de comunidades que operan al margen de los sistemas legales y la propiedad privada, ha sido ampliamente documentado en trabajos críticos de historia ambiental y justicia ambiental (ver Cronon, 1995; Taylor, 2016; Dunbar-Ortiz, 2014; Pellow 2007). De manera similar a los trabajos

históricos creados por comunidades indígenas del despojo de sus tierras, este trabajo etnográfico ilustra una comunidad que continúa luchando por su derecho a vivir en un lugar designado como tierra ancestral afroecuatoriana. A través de las siguientes narrativas de vida, nuestro cómo la historia comunitaria, la contaminación ambiental y el derecho a la tierra se constituyen mutuamente.

¿Para quién es esta tierra?

Esta tierra es para quienes necesitan un lugar para vivir, no para aquellos que quieren hacer plata. Así es como empezó este lugar y por eso nos hemos estado organizando para luchar contra los intrusos durante los últimos 20 años. ¡Vé! Por supuesto, los de afuera quieren una parte de esto ahora que se ve todo guapo... No creo en propietarios de tierras que las tienen simplemente abandonadas aquí y allá. No cultivan nada y no viven en ella, pero aún así las quieren para ellos mismos, mientras que muchos de nosotros no tenemos un lugar donde vivir. ¿Quién dice que esta tierra es de ellos? Ellos simplemente se la tomaron un día porque podían, y ahora piensan que tienen todo el derecho.

~Zula, *Presidenta del Barrio*.

En marzo de 2018, mientras vivía en *50 Casas* y realizaba mi investigación de campo, corrió el rumor de que alguien ajeno a la comunidad estaba reclamando la propiedad legal de un gran lote en el vecindario. En el terreno había seis hogares y, además, este tenía el único espacio público disponible para los jóvenes locales. Esta era una experiencia común para los vecinos, pero era la primera vez que sucedía desde mi llegada. Zula era la presidenta del barrio en ese momento, y la cita anterior describe su reacción inmediata a la noticia. Le pregunté a Zula qué quería decir cuando dijo que los propietarios legales acaban de tomarse la tierra, y esto nos llevó a una discusión fascinante sobre la historia del área y lo que significaba para los locales.

Zula señaló que, si bien nunca terminó sus estudios secundarios, conocía muy bien la historia de su gente a través de sus conversaciones con los mayores. De hecho, varias personas de la comunidad me contaron cómo habían desenterrado vasijas de cerámica, algunas aún intactas, y otros artefactos precolombinos, cuando comenza-

ron a cavar para construir los cimientos de sus hogares. Ellos lo interpretaron como un testimonio sobre el

hecho de que los actuales propietarios habían usurpado esa tierra a los indígenas Cayapa a través de prácticas colonizadoras¹.

Después de la independencia de Ecuador, la tierra se había redistribuido entre las élites políticas, que un siglo después se habían convertido en grandes terratenientes que lucharon contra el caudillo liberal Carlos Concha. Cuando Concha y su ejército de esmeraldeños negros fue derrotado, el gobierno conservador tomó el poder y distribuyó grandes parcelas de tierra a los líderes de su partido y a las élites locales que habían luchado en contra del levantamiento. Me aseguraron que Garrido, el terrateniente que les estaba tratando de despojar de sus tierras, estaba relacionado con esa élite conservadora. Garrido aterrizó a los vecinos con la amenaza de desalojo desde su llegada a la zona, y luego empezó a vender, ilegalmente, títulos de propiedad a extraños que luego se encargaban de desalojar a las personas que habían vivido ahí por años. A los ojos de la comunidad, tanto el legado histórico, como sus tácticas, lo descalificaban como el propietario legal de la tierra y, de hecho, luego de una batalla legal, a Garrido se le prohibió vender la tierra a nadie que no fuera su habitante actual. Según Zula, esta práctica de invasión de tierras ha sido la norma durante generaciones, desde terratenientes a gran escala, hasta personas como Garrido, siempre explotando la necesidad de los pobres de un lugar para construir una casa.

La gente de este barrio entiende su experiencia como parte de las comunidades empobrecidas y alejadas de los centros de poder. Su recuento de estos hechos históricos es significativo porque les ayuda a dar sentido a su situación actual. También está ligado a su comprensión del hecho de ser esmeraldeños negros en un sistema que omite a las personas negras y pobres. Esta memoria histórica tiene un fuerte legado en la ciudad: varias calles, días festivos y ocasiones especiales, están dedicados al levantamiento de Carlos Concha. Los vecinos dicen que *la rebeldía está en su sangre*. Sin embargo, este mismo evento ha sido descrito en los libros oficiales de historia como “la traición de unos cuantos negros que ansiaban cortar cabezas de serranos”², lo

1. La novela *Juyungo* (1943) del autor esmeraldeño Adalberto Ortiz explora el entrelazamiento de las raíces indígenas cayapas y la comunidad afroecuatoriana.

2. Ver: https://recursos2.educacion.gob.ec/wp-content/uploads/2020/01/Estudios-Sociales_6EGB_Ecuador-luego-de-la-RL.pdf

“50 Casas es una de estas comunidades contaminadas, y sus residentes, lentamente, han forjado un espacio para ellos y sus familias a través de años de resistencia y perseverancia”

cual esencialmente racializa y trivializa un evento que no solo fue políticamente empoderador, sino fundamental en su intento de desmantelar los rezagos de la esclavitud en el área y hacer valer los derechos de esta comunidad para habitar y cultivar la tierra.

Los vecinos y vecinas movilizan estos relatos para enmarcar su derecho a la tierra, y mantienen vivo este legado histórico a través de la práctica tradicional de la narración y la memoria colectiva. Juan García (2015), conocido pensador esmeraldeño, señala que, en Esmeraldas, las memorias colectivas no son representaciones efímeras del pasado, sino un constructo y un registro perdurable que significa, nutre, construye y sostiene la pertenencia, la existencia y la continuidad del pasado y del presente. Según García, “desmemoria” (no tanto olvidar como nunca haber tenido memoria) funciona como una estrategia de poder que socava los cimientos sobre los que se construye la existencia colectiva esmeraldeña. En este sentido, para García, estos ejercicios de memoria y narraciones colectivas son un mecanismo de vida.

Hay momentos de crisis en donde estas narraciones tienen un propósito claro y directo de unificar a la comunidad. En el caso que hemos venido analizando, se trata de alertar a las personas de 50 Casas sobre la posibilidad de que extraños les quiten sus tierras. En tiempos menos agitados, la práctica es simplemente una forma de

conectarse entre sí. Más allá de este caso, la preservación de la historia a través de la memoria colectiva y la narra-

ción, están relacionadas formalmente con tradiciones Afroecuatorianas, como lo muestra este extracto del poeta esmeraldeño Chalá³:

3. El video de Chalá recitando este poema se encuentra en: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/gonzalez1Index.html>

Y tun pa acá, explotación.
 Y tun pa allá, salario de hambre.
 Bubas y parásitos por todas partes
 invadieron a mi pueblo.
 Y tun pa acá, y tun pa allá,
 el baile va pa' largo.
 Nosotros quisimos poner
 el último paso de la salsa
 queriendo enderezar el ritmo,
 pero nos dijo: ¡anarquistas! ¡subversivos!
 ¡Nadie cambia las reglas del juego!
 ¡Yo soy el dueño de aquí, y de acullá!
 Y escupió un fuerte hedor a infierno.

Chalá se está refiriendo a personas ajenas a la comunidad que llegaron a su tierra natal de Esmeraldas para explotar, usurpar y, finalmente, arruinar y contaminar lo que él llama el *paraíso natural que alguna vez fue*. En las últimas tres líneas, señala a personas como Garrido, que reclaman la tenencia de la tierra “aquí y acullá”. En varias ocasiones, Zula enfatizó que Garrido no era ni de Esmeraldas ni negro. En cambio, se le veía como un “intruso” cuya familia había venido de la Sierra, lo que sumaba al descontento que fuera él quien estuviera reclamando legalmente la posesión de sus tierras.

Desde la llegada de la industria petroquímica a la ciudad a finales de la década de los setenta, las denuncias de injusticia se han relacionado a menudo con problemas ambientales, el despojo de tierras y la refinería. Consideremos el siguiente extracto del poeta esmeraldeño Diógenes Cuero Caicedo:

Hierro, cemento y acero
 Sembrados desde el propio suelo
 Cual bosque de torres y calderos
 Izados como desafiando el cielo,
 Forman este complejo petrolero.
 Para cocer... El oro negro!
 Ahora cuando la fama
 Las fronteras ha traspasado
 Las oligarquías con más gana
 Y el imperialismo descarado.

La refinera han de subastar
 Para la pobreza incrementar
 El hambre y la miseria popular.

La comunidad de *50 Casas* recurre a relatos étnicos y regionales, como a la poesía y la literatura que documenta el abandono de su provincia, para enmarcar su lucha contra los intrusos que se quieren apropiarse de sus tierras. Construyen su lucha constante por la justicia anclándola a raíces culturales que se extienden más allá de su vecindario. Estas prácticas muestran que las historias ambientales y sociales están profundamente conectadas y, considerarlas por separado, sería contar solo mitad de la historia.

Referencias

- Chalá. 1992. "Y Son Dos Rios." Retrieved September 2018. <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/gonzalez1Index.html>
- Dunbar-Ortiz, Roxanne. 2014. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Vol. 3. Beacon Press.
- Taylor, Dorceta E. 2016. *The Rise of the American Conservation Movement: Power, Privilege, and Environmental Protection*. Duke University Press.
- Pellow, David Naguib. 2007. *Resisting Global Toxics: Transnational Movements for Environmental Justice*. MIT Press.
- Walsh, Catherine y García Salazar, Juan. 2015. "Memoria Colectiva, Escritura y Estado. Prácticas Pedagógicas de Existencia Afroecuatoriana". *Cuadernos de Literatura* 19.38: 79-98. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>
- William Cronon, ed., 1995. *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, pgs. 69-90 New York: W. W. Norton & Co.
-

Tras las huellas del mito:

Un caso de resistencia
gom en el documental
El Árbol Negro



Agustina Bertone

Bill Nichols inaugura su libro *La representación de la realidad*, aseverando que el documental “contribuye a la formación de la memoria colectiva” (1997:13). La puesta en imágenes y en palabras de eventos, espacios y sujetos a partir de su inscripción en un registro real, pone el foco en “cuestiones, procesos y acontecimientos históricos e interpretaciones de los mismos” (Ibid.). Desde hace poco más de una década, comenzaron a estrenarse en Argentina documentales que abordan la realidad de las comunidades indígenas, así como los procesos de colonización, explotación y dominación que los han recluido como agentes sociales, culturales, políticos y de derechos.

1. La decolonialidad, en tanto opción epistemológica, busca recuperar las memorias, experiencias e historias de los colonizados -los bárbaros, los salvajes, los incivilizados- y, desde la herida colonial, dar forma a un pensamiento-otro que ya no vaya detrás de la verdad única científicista, sino que abra la posibilidad de descubrir nuevas verdades.

Estos nuevos modos de representación hacen eco de una serie de políticas públicas y de la promulgación de leyes que reconocen los derechos particulares de la población indígena. Desde una perspectiva revisionista y decolonial¹, el cine de temática indígena -en Argentina- propone un novedoso abordaje de los imaginarios construidos en torno al sujeto indígena y al entorno -natural o urbano- que co-habita.

La ratificación del principio de convivencialidad que ha regido históricamente las cosmovisiones indígenas es, quizá, una de las características principales de estas producciones. Para explicarlo brevemente, las relaciones convivenciales se establecen en términos de libertad y creatividad con respecto al medio social, institucional y material, proponiendo una ruptura con el antropocentrismo moderno y con los modos de dominación de la productividad industrial (Illich, 1975; Forns-Broggi, 2015). Como analizaremos más adelante, esta relación no solo está presente en el contenido, sino que marcará un estilo visual y sonoro muy particular.

2. Dirigida por Ezequiel Yanco (2019).

3. Dirigida por Ignacio Ragone, U

4. Dirigida por Daniela Seggiaro (2012) lises de la Orden y Juan Fernández Gebauer (2017).

5. Dirigida por Pablo Fendrik (2014)

6. Dirigida por Juan Pablo Dibitonto (2019)

Los documentales del estilo de *La vida en común*², *Chaco*³ y *El árbol negro* e, incluso, ficciones como *Nosilatiqj, la belleza*⁴, *El ardor*⁵ o *Magali*⁶, proponen una mirada renovadora de distintas cosmovisiones de pueblos que habitan el actual territorio argentino y países limítrofes, así como de los conflictos territoriales y legales a los que se enfrentan actualmente.

En el siguiente trabajo, nos detendremos en el análisis de algunos elementos cosmogónicos presentes en el largometraje *El árbol negro* (2018), y en las implicaciones de estos elementos en los eventos actuales que involucran a la comunidad. El documental de observación realizado por Máximo Ciambella y Damián Coluccio, recupera eventos acaecidos en la comunidad *qom* Santo Domingo (*Poxoyaxaic alhua*), ubicada en la provincia argentina de Formosa, en pleno monte chaqueño. Allí vive Martín Barrios, un pastor de cabras que defendió durante décadas sus tierras de la amenaza criolla, y que es retratado en su lucha cotidiana⁷ por la defensa de su territorio y de su estilo de vida.

7. En una entrevista, los directores informan que Martín Barrios falleció en el año 2020. Fuente: Lingenti, (2020).

La película expone dos conflictos: uno particular, protagonizado por Martín, a quien se le mueren las cabras sin causa aparente y, por otro lado, un conflicto comunitario, el del abandono estatal y el avance de agentes privados sobre sus territorios; conflicto profundizado por la connivencia de estos con los agentes públicos. Sobre ambos, no conocemos más de lo que se nos muestra y lo que oímos desde una perspectiva externa. Por momentos, somos testigos de cierta fragmentación de la información, como si asistiéramos a una conversación que ya ha comenzado. Sin embargo, entre los fragmentos reunidos, entendemos que el reclamo de la comunidad es territorial y, al mismo tiempo, es por la defensa de su cosmovisión: durante una jornada de pesca, Martín y su amigo, Valentín Suárez, se ven esperanzados cuando el canto del *pitogüé* indica la presencia de peces, o se preguntan por un yacaré que solía recorrer la zona y que hace tiempo no ven. Valentín es quien lleva adelante los relatos míticos y tradicionales de la cosmovisión *qom* y, al mismo tiempo, es una de las voces que encabeza el reclamo comunitario. Su presencia, frente al silencio que impera en la figura de Martín, carga el discurso en torno a la lucha histórica del pueblo *qom* en el monte. Quizás su didactismo está relacionado a su labor como maestro de grado y su profundo compromiso con la divulgación de la cultura de su pueblo⁸. También será uno de los voceros de las asambleas comunales junto con Cirilo Gómez e Ismael Alegre, actuales referentes comunitarios.

8. Valentín Suarez se ha dedicado a la recopilación de testimonios y relatos de ancianos *qom* publicados en diversos libros. También es uno de los protagonistas del ya nombrado documental Chaco (2017).

Por otro lado, las secuencias en las que acompañamos a Martín en sus labores cotidianas, se caracterizan por encuadres generales

“...las relaciones convivenciales se establecen en términos de libertad y creatividad con respecto al medio social, institucional y material, proponiendo una ruptura con el antropocentrismo moderno”

del monte, del que Martín forma parte, mientras arrea sus cabras, recolecta plantas medicinales o se interna en el humo, producto de los incendios que amenazan sus territorios. Las distintas secuencias de la película se enmarcan en el monte chaqueño. Los planos generales y los encuadres centrados, funden a Martín entre la vegetación, mientras las aves autóctonas y los insectos -la chicharra es la musicalizadora preferencial- enmarcan sonoramente el espacio (Imagen 1).

La provincia de Formosa está ubicada en el noroeste de la Argentina, en el límite con la República del Paraguay, y desde hace décadas



Imagen 1

es epicentro del avance del agro-negocio debido a la complejidad antes señalada. Bajo la figura del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), el estado provincial es el encargado de la defensa y protección de los derechos de las

comunidades indígenas. Sin embargo, tanto el gobierno de Formosa como los representantes de la entidad, llevan adelante estrategias de elución de las leyes que amparan los derechos de las comunidades indígenas y mantienen el retraso de respuestas que la comunidad aguarda desde hace décadas.

El conflicto por la tierra en la provincia de Formosa, tiene como eje un proyecto de desarrollo productivo agroganadero y para su implementación, en primer lugar, es indispensable deshabitar las tierras. La complicidad entre los empresarios y el gobierno nacional y provincial, se materializa en la vulneración de derechos básicos como el acceso al agua, a tierras productivas y al sostenimiento de tradiciones ancestrales. A lo largo y ancho de la provincia, se libran batallas contra las amenazas de los capitales privados. El caso de la comunidad de Santo Domingo, ha sido estudiado por el antropólogo Carlos Salamanca en su informe *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino. La lucha de las familias tobas por Poxoyaxaic Alhua* (2011). En él, el autor detalla los antecedentes históricos, el marco legal y la situación actual que atraviesa la comunidad a partir de los testimonios de las familias Barrios y Suárez, entre otras. El informe tiene la finalidad de exponer dichas estrategias gubernamentales que conllevan la violación de los derechos de las comunidades indígenas de la provincia.

El documental, filmado entre 2012 y 2017, registra dicha realidad, le aporta imágenes, rostros y voces a la lucha al tiempo que

la enmarca en la leyenda que le da nombre. La secuencia introductoria de la película nos muestra una laguna de donde emergen los restos de lo que fue un monte (Imagen 2). Los sonidos provenientes de aves, insectos e,



Imagen 2

incluso, un cencerro, enmarcan un espacio que se distingue por fuera del espacio y tiempo conocidos, ya que no hay referencia alguna que nos permita ubicarnos.

La única voz presente, nos relata en off, y en lengua toba, la leyenda del Árbol Negro:

Hubo un tiempo en que el cielo estaba abajo y la tierra arriba. El cielo, cansado de recibir los deshechos de la tierra, pidió que se invirtieran los planos. Desde entonces, el cielo está arriba y la tierra abajo. Dicen que un Gran Árbol los unía. Sus raíces alcanzaban la región de los muertos, y su copa se confundía con los cielos. Todos los hombres podían subir y bajar libremente por este árbol que les había dado la vida. Pero un día, nadie más pudo subir. Había llegado el Gran Fuego, y ardió todo, incluso el Árbol. Muchos murieron, otros se escondieron bajo la tierra y se salvaron. Y los que quedaron arriban, aún hoy, cazan y pescan por la Constelación del Ñandú.

La presencia de un Árbol Negro que estructura y sostiene los tres planos del universo cósmico *qom*, reúne varios elementos centrales de su cosmovisión: la observación astronómica; su tradición silvicultora; la pérdida de contacto con el plano superior como castigo, y la unión e intercomunicación de los tres niveles del universo a través de la figura del *piogonak* –chaman *qom*- o de aquellos llamados a la tarea.

Dicen que cuando se extinguió el Gran Fuego, vino la inundación. Y el Árbol volvió a aparecer en el medio de la laguna. Lo custodian los seres peligrosos del agua. Ya casi nadie recuerda al Árbol. Lo que en algún momento fueron ramas verdes y frondosas, llenas de frutos y pasajes al cielo, hoy son corteza seca y maltrecha tiznada por miles de años de fuego.

Solo la sangre caliente de un animal derramada sobre su tronco podrá devolverle el poder al Árbol.

Algunos cuentan que, en los sueños, el Árbol los llama.

Efectivamente, en sueños, Martín Barrios es llamado por el árbol para ponerse a la tarea de enmendar el desorden cósmico que altera los ciclos naturales y trae solo muerte. Este desorden se pone de manifiesto a distintos niveles de la existencia humana: particular, comunitario, social, ambiental, entre otros. Con este recurso narrativo ficcional, el documental logra poner en juego la construcción del territorio, no solo como mero espacio, sino como anclaje de la cosmovisión, de la cultura, las tradiciones y la vida. Sin monte, no hay *qom*. En este sentido, *El Árbol Negro* es una película que apela

a la observación para construir un relato sutil sobre la violencia, el abandono y la desidia, pero también sobre la resistencia y la lucha centenaria de las comunidades *qom*, pilagá, mocoví y wichí que habitan el monte chaqueño bajo el principio de convivencialidad, y que actualmente se va amenazada por el avance del extractivismo y el agronegocio.

Referencias

- Cordeu, E. (1971) Aproximación al horizonte mítico de los tobas. En *Runa*, XII, Buenos Aires.
- Forns-Broggi, R. (2015) El ecocine andino como herramienta de convivencialidad: El tiempo de la semilla. En: Noriega Bernuy, J. y Morales Mena, J. (Eds.) *Cine Andino*. Pakarina Ediciones: Lima.
- Lingenti, A. (14/09/2020). El árbol negro, un documental enfocado en las vivencias de los Qom de Formosa. *La Nación*. Recuperado en: <https://www.lanacion.com.ar/espectaculos/cine/el-arbol-negro-documental-enfocado-vivencias-qom-nid2449920/>
- Mignolo, W. (2008) La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. EN: Revista *Tabula Rasa*; N°8; Bogotá.
- Nichols, B. (1997) *La representación de la realidad*. Barcelona: Paidós.
- Salamanca, C. (2011) *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino. La lucha de las familias tobas por Poxoyaxaic Alhua*. Buenos Aires: FLACSO-IWGIA.

Filmografía

- Álvarez, M y Santiago, A. (productoras), y Ciambella, M y Coluccio, D. (Directores). (2018) *El Árbol Negro* [Largometraje documental]. Argentina: Surubí Cine.
-

Seguir el viento,

dar la mano



Carolina Sánchez

Ninguna de ellas durmió bien pensando en el viaje. La noche anterior, Sofía había salido al jardín de su casa en la ciudad, donde tenía su altar privado, y prendió una vela en medio de la oscuridad como señal de agradecimiento. Sonrió. Guardó su voz. La necesitaría el día siguiente para ofrecerles a ellas sus palabras, para acompañarlas y para que la acompañaran de vuelta. No era su primera vez, pero este viaje significaba otra cosa. Eran 72 mujeres. Las primeras tomarían un avión desde Bogotá y las segundas irían en el Expreso del sol. A 40 kilómetros de distancia, en la sabana de Bogotá, imagino a Lucrecia despedirse de sus trece hijos y darle las instrucciones a la mayor sobre el riego del cultivo. La imagino salir, en medio de la oscuridad, para despedirse de Pepino y consentir el lomo frío del ternerito que apenas tenía un par de semanas. Imagino al grupo de mujeres, en la mañana helada de Cajicá, lanzando gritos al cielo cuando ven aparecer los dos buses entre la niebla. Todavía no se pueden ver las montañas aguamarina de la Cordillera Oriental de los Andes al fondo de la sabana, ni los cultivos que van tejiendo la tierra y los pequeños lagos en parcelas irregulares. Ninguna de ellas, y ninguna de las mujeres bogotanas que se despedían de sus familias en la ciudad, se hubiera imaginado un par de meses y años atrás lo que estaban a punto de hacer. Era el año 1968. En medio de un país dividido por el bipartidismo político y con una guerra civil alimentada del antagonismo entre campo y ciudad, un grupo de mujeres campesinas y bogotanas había fundado la Escuela Rural Femenina en el Molino de la Florida. Viajaban juntas a conocer el mar por primera vez.

La historia causó tanto extrañamiento que salió en el periódico *El Tiempo* el 30 de octubre de 1968, junto con una foto de las mujeres posando frente al avión de la Fuerza Aérea Colombiana. El periodista que cubrió la noticia se hace las siguientes preguntas: “¿quiénes son esas campesinas? ¿por qué se van para la Costa? ¿quién les financia el viaje?” Y basado en los testimonios de las mujeres, empieza a contar la historia de la formación de la Escuela Rural Femenina en la casa de Sofía Koppel, en el Molino de la Florida de Cajicá, en



Fotografía 1 ~Las 72 mujeres cajiqueñas llegan a Santa Marta en 1968, era la primera vez que iban a conocer el mar, los viajes a la costa se repitieron durante varios años con diferentes grupos de señoras que asistían a las clases del molino de La Florida en cajicá. En la foto María Fernández, Ascensión de Castro, Helena Bello, Cecilia Venegas, entre otras, descendiendo del avión de la FAC. (Foto cortesía álbum de Leonor Rodríguez).

1954. Cuenta cómo los paseos en bicicleta que hacían Sofía y su esposo por las veredas, cuando iban a descansar a Cajicá, les mostraron las duras condiciones en las que vivían los campesinos de la zona. Habla sobre las 300 mujeres de Cajicá, Zipaquirá y Cogua, que llegaban a pie y en bicicleta cada miércoles a la cita de las dos de la tarde en el Molino, donde las esperaban las

mujeres que venían desde Bogotá con materiales y algunas clases preparadas. Iban mujeres viejas, casadas, viudas y jóvenes. Algunas traían la ropa húmeda del rocío de la sabana. Allí tomaban clases de geografía, costura, historia, lectura y escritura, puericultura y car-



pintería. Para ir al mar, trabajaron durante meses y vendieron artesanías y productos agrícolas, canastos y tapetes. Se hicieron sus propios vestidos de baño.

La Escuela Rural Femenina contribuyó a la construcción de nuevos vocabularios e imaginarios sobre las relaciones que hacen la vida posible entre el campo y la ciudad. Es el relato de una vida sostenible en ambos territorios, que hace explícita su conexión y mutua dependencia. A partir de sus saberes tanto campesinos como ciudadanos, ambos grupos de mujeres trabajaron conjuntamente, no solo para conocer el mar por primera vez, sino para transformar y darles una mejor calidad a sus vidas a un nivel íntimo y colectivo. Fundaron relaciones de cooperación de género entre distintos sectores y clases sociales, superando binarismos y bipartidismos. Lograron pactos de

cuidado, convivencia y buen vivir entre los territorios del campo y la ciudad. Esta historia de cooperativismo permite ver que es posible un futuro sostenible en el que la ciudad no violente al campo ni la guerra se alimente de él.

El artista plástico Carlos Baena Echeverry, recupera esta historia en su obra *El Aguamarina*, un periódico que publicó en 2018 con fotos del viaje y la escuela, crónicas, entrevistas, y un aguafuerte suyo como cabezote. Esta obra está basada en un proceso de investigación-creación que tituló *El mar cambia*. Carlos entrevistó a algunas de las viajeras, ya octogenarias, y les preguntó por sus recuerdos. Algunas sacaron sus álbumes con fotos separadas con papel mantequilla y le mostraron imágenes de las clases en los jardines del molino. Allí se ven las mujeres haciendo canastos guiadas por la memoria de la tierra, que guarda saberes indígenas en la cultura popular.



Una de ellas tenía el recorte del periódico *El Tiempo* con la noticia del viaje al mar. En otras fotografías aparecen en la Zona Cafetera aprendiendo a cultivar café, manual en mano, durante uno de los viajes. Varias de estas mujeres viven todavía en el pueblo de Cajicá, otras viven en las veredas, y otras en Bogotá. Algunas hicieron sus propios negocios, como Erminda, que tiene un cultivo con más de 1.500 lechugas que ella misma le ayuda a desyerbar a su socio que las comercializa. Antes de despedirse de las señoras, Carlos las invitó a dibujar peces marinos para incluirlos en el periódico, como parte del archivo de esta historia. Luego imprimió el periódico en la Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, en Yerbabuena, a medio camino entre Bogotá y Cajicá.

Es la primera vez que estoy en su taller, en el barrio 7 de Agosto, y Carlos me muestra las máquinas antiguas de impresión que él mismo entinta para hacer los libros de Amapola Cartonera. Carlos hace parte de una red de artistas y editores latinoamericanos que hacen libros artesanales con cartón reciclado. Editan tanto autores clásicos como libros escritos por vecinos, e incluyen actividades colectivas en el proceso de realización o circulación del libro, como sesiones de pintura colectiva de las carátulas. En respuesta a las crisis políticas y a la precarización de las condiciones de vida en los distintos contextos latinoamericanos, las editoriales cartoneras hacen de la cultura un espacio de encuentro para compartir placeres y deseos, tejer redes,

intervenir los espacios públicos y generar transformaciones sociales. Cuando salgo de la casa de Carlos, aprovecho para ir a la plaza de mercado del 7 de Agosto a buscar aromáticas y frutas. Paso por los puestos donde todavía se venden canastos, butacas y muebles de madera hechos a mano, como los que hacían las mujeres en el Molino de la Florida. Pienso en las huellas del campo en la ciudad y en mi abuela, que venía a esta plaza cuando era niña a comprar cucharas de palo de naranjo.

La pregunta se mantiene: ¿cómo pueden cohabitar el campo y la ciudad sin los vínculos de violencia impuestos por la ciudad? En el caso de esta historia, la violencia se hace palpable en la desposesión y la marginalización de los campesinos de Cajicá sobre derechos como la educación, la salud, el trabajo y la tierra, que contribuyen a hacer del campo una periferia. Para construir un nuevo imaginario que permitiera otras relaciones entre estos dos territorios, las mujeres de la Escuela Rural Femenina usaron sus saberes de formas alternas al modelo de modernización y progreso que estaba en curso. Desarticularon una serie de oposiciones y jerarquías que alimentan el falso antagonismo entre el campo y la ciudad como naturaleza y cultura, “cultura letrada” y cultura popular, saberes teóricos y saberes prácticos.

A pesar de que los testimonios sugieren que la escuela era una obra social de las mujeres bogotanas para ayudar a las mujeres campesinas, las mujeres ciudadinas también se estaban ayudando a sí mismas, pues recibían la ayuda de las mujeres campesinas. La escuela funcionaba como una cooperativa de trabajo: mientras las mujeres campesinas aprendieron nuevos oficios y pudieron contribuir a la economía de sus casas, las bogotanas pudieron poner en práctica algunos conocimientos que habían adquirido en la ciudad, y aprendieron, a su vez, saberes indígenas y populares. Esta colaboración les permitió a ambos grupos ingresar a nuevas esferas sociales y políticas. Como cuenta Alejandrina Barrios, varias encontraron amenazas y resistencias a su labor por parte de sus maridos, de instituciones y también por los prejuicios hacia las mujeres que se mantienen hasta hoy. Sin embargo, juntas se apoyaron para poder continuar y para cambiar esas historias. Se dieron la mano para generar cambios y transformaciones sociales con implicaciones simbólicas, culturales y materiales, como se ve en el caso de Mercedes Galeano de Bello, quien además de usar lo aprendido para hacer el



Fotografía 2 ~ Las clases también se tomaban en improvisados salones al aire libre, en la foto, esta clase de geografía armoniza con el tibio sol de la sabana, mientras la profesora –tal vez– ilustra sobre algún lugar de Colombia previo a uno de los viajes de las campesinas. (Foto cortesía Fundación Pardo Koppe).

mueble de su propia biblioteca y conseguir donaciones de libros a través de cartas, presentó una ponencia en El Congreso Femenino de 1967, en el Capitolio Nacional, en defensa de los derechos de las mujeres campesinas.

Cincuenta años después, la ciudad se expande sobre el campo creando nuevas fronteras, y la migración del campo a la ciudad crece



a un ritmo acelerado. Ambos territorios, como señala Gisela Heffes, están conectados por un flujo que se llama mercado. En otros países se consume lo que se produce y extrae de los territorios rurales, donde los habitantes se hacen cada vez más pobres. El turismo se ha convertido en otro tipo de industria extractiva a la que no pueden acceder la mayoría de colombianos. Cincuenta años después, busco el Molino. Mientras camino por la vereda, veo que quedan pocas casas con paredes de bareque. Carlos me había contado que la escuela se convirtió en una fundación de educación técnica y se trasladó a Chocontá en 2017. El espacio ha sido transformado. Ahora, el Molino de la Florida es un conjunto de casas privadas, rodeado de alambres, porterías y cámaras de vigilancia, donde viven familias que en su mayoría trabajan en Bogotá. Adentro tienen lagos, bosques, campos de golf, lugares para aterrizar aviones. La hipervigilancia y el disfrute exclusivo de “la naturaleza” ha cerrado las puertas a la cooperación. Pienso en la dispersión de las personas que vivían aquí antes. Me pregunto si la ciudad se tragará a Cajicá y convertirá el pueblo en un barrio más, como pasó con Suba, Usme o Usaquén. Pienso que la historia del Molino de la Florida es importante porque muestra que hay otras formas de habitar este espacio. Seguir el viento del Molino permite ver otros pactos posibles. Recorro el camino de tierra de regreso, y pienso que en alguna de estas veredas pasó mi abuelo la infancia, rodeado de geranios, en una casa que ya no existe.

Referencias

Baena Echeverry, Carlos. *El Aguamarina*, no. 1, 2018, pp 1-12.

Heffes, Gisela. “Ecocrítica: las humanidades ambientales. Un diccionario para hablar de la ‘naturaleza’.” *Revista Anfibia*, <http://revistaanfibia.com/ensayo/diccionario-hablar-naturaleza/>. Consultado el 12 de febrero de 2021.

* Agradezco a Gloria Morales y a Christian Vásquez por sus comentarios durante la escritura de este texto.

Urdimbres pedagógicas: pensar con otrxs, humanos y no-humanos

p.93

Aproximación a la coevolución
entre humanos y cánidos y la
consolidación de un programa
de investigación en etnografía
interespecies

Jorge Sánchez-Maldonado

p.100

El dibujo científico como
vehículo para valorar
nuestra biodiversidad

Camila Pizano



p.110

El juego sigue

Alejandro Ponce de León

APROXIMACIÓN
A LA COEVOLUCIÓN
ENTRE HUMANOS Y
CÁNIDOS,



Y LA CONSOLIDACIÓN DE UN
PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN EN
ETNOGRAFÍA INTERESPECIES

Jorge Sánchez-Maldonado

Esbozar la coevolución entre humanos y cánidos es el objetivo de este escrito. Para ello, se articulan conocimientos propios a la antropología, la ecología humana y la biología evolutiva, siendo ésta última una materia a la que apenas se hace un acercamiento para fundamentar un trabajo que retoma la etnografía multiespecies (Kirskey & Helmreich, 2010), con el fin de consolidar el trabajo de una etnografía interespecies (Sánchez-Maldonado, 2018).

El texto presenta un “primer barido” con el fin de explorar la complementariedad de estos saberes. Este ejercicio ha permitido perfilar un tema de investigación desde el cual se ha integrado el semillero de investigación en Ecologías humanas y estudios biopolíticos de La Corporación Universitaria del Meta. El trabajo de este semillero de investigación se ha articulado, además, a otros colectivos e investigadores en la región, interesados en superar el antropocentrismo de las ciencias sociales y la idea común de que ambos tratan asuntos exclusivamente humanos en nuestros campos disciplinares.

Esta labor corresponde al interés en construir un programa de investigación que permita abordar una etnografía interespecies, no solo centrada en la relación humano-canino, sino en el reconocimiento de lo que se denominará, tentativamente, “universo etnográfico multiespecies” (UEM). Por UEM, entiendo el universo de relaciones posibles entre humanos y

no-humanos que son identificables y que se pueden abordar desde la etnografía. Una vez abordados desde allí, en tanto descripción de las relaciones interespecies, podremos hablar de etnografía interespecies. En esos abordajes pueden tenerse en cuenta las implicaciones afectivas, de protección y cohabitación, así como las de conflicto entre humanos y no-humanos, sin dejar de lado lo que ello significa para la producción de conocimientos interdisciplinarios, desafiando nuestras certezas sobre el mundo y “lo social”.

De momento, UEI es señuelo para el diseño de una investigación en red que incluya a otros actores que se vayan sumando. Este trabajo se hace con el fin de aproximarse a la realidad y a contextos en que se experimentan relaciones interespecies, asumiendo la diferencia cultural y geográfica, y pensando las relaciones humanos/no-humanos en lo que atañe a la generación e implementación de políticas públicas más-que-humanas.

LA COEVOLUCIÓN COMO CONCEPTO

La coevolución hace referencia a un proceso de interacción de diferentes especies que, dependiendo del carácter (positivo o negativo) y la intensidad, genera una serie de modificaciones en las estructuras genéticas de los participantes. Esto se es-

Tabla 1. Interacciones negativas y positivas en los procesos de coevolución de especies (Adaptada de Frías, 2014)

INTERACCIONES NEGATIVAS	INTERACCIONES POSITIVAS
Depredación	Comensalismo
Competencia	Protocooperación
Parasitismo	Simbiosis
Amensalismo	Mutualismo

tablece mediante presiones selectivas que surgen en la relación entre las especies en cuestión. Cuando estas presiones son recíprocas, se dice que tiene lugar una coevolución, dado que la evolución de una de ellas se encuentra ligada a la evolución de la otra (Frías, 2014).

La coevolución hace referencia a procesos co-adaptativos de las especies en interacción. Dichas interacciones pueden asumirse como de carácter negativo o positivo (Tabla 1).

Ejemplo de una interacción negativa podría ser el parasitismo, entendido como

“[...] una asociación antagónica e inestable entre dos seres de distinta especie, de los cuales el más pequeño, el parásito, vive de forma temporal o permanente en el otro ser más organizado, el hospedador, alimentándose a sus expensas y causándole un daño potencial o actual” (Sánchez, 2000).

Como ejemplo de una interacción positiva, podría resaltarse aquella co-

nocida como protocooperación, que se refiere a una suerte de simbiosis en la que los organismos reciben ganancias siempre que estén en contacto y cercanía (Araya, 2009).

En términos evolutivos, la coevolución implica modificaciones hereditarias como producto de presiones selectivas interespecíficas, modificaciones que tienen ocurrencia sin que exista el intercambio de genes.

Por otra parte, algunos antropólogos -centrados en el análisis de las relaciones entre las sociedades y la naturaleza o culturas y sus naturalezas¹-, han abordado el problema en términos de “modos de interacción”

1. Este plural de las naturalezas ha sido desarrollado en antropología por diversos autores Descola (2000); Escobar, (2005 y 2007), Blaser (2009). Se refiere a que, así como existen diversas culturas, también existen diversos mundos o naturalezas construidas desde esa pluralidad y diversidad cultural. En el campo de la relación entre ciencias básicas y las ciencias sociales, esto generará, sin duda, una serie de debates que implicarían un texto dedicado a ello, por eso solo se hace referencia a este debate, pero no se desarrolla.

(Descola, 2002; Descola y Palsson, 2001). Estos modos de interacción son de rapacidad, protección y reciprocidad (Descola, 2001). El tipo de relación que nos interesa resaltar es aquella establecida entre humanos y perros (*canis familiaris*), lo que implica tener en cuenta las historias evolutivas de cada especie, centrandó la atención en los “eventos” que hicieron posible tal relación.

CANIS LUPUS, CANIS FAMILIARIS Y HOMO

Hablar del perro doméstico (*canis familiaris*) en términos evolutivos, implica tener en cuenta varios procesos. Por un lado, tenemos el proceso evolutivo que permite hablar, hoy en día, de una de las dos únicas especies carnívoras domesticadas² como el perro (*canis familiaris*), que se encuentra estrechamente relacionado con el lobo (*canis lupus*) (Shipman, 2013). Por otro lado, se debe tener en cuenta la evolución de los homínidos hasta convertirse en el hombre moderno (*homo sapiens sapiens*), y el proceso vital que puso en contacto a estas dos especies y que implicó procesos de evolución de ambas partes.

Ruusila y Pesonen (2004) plantean que el lobo (*canis lupus*) fue uno de los primeros animales salvajes domesticados por los humanos, y

que este proceso se encuentra estrechamente asociado con las necesidades de caza y la posibilidad de una cooperación interespecífica (lobos-humanos) para asegurar el éxito en las labores de caza. Esta cooperación surgió en un periodo aproximado de entre 20 mil y 100 mil años, siendo la participación de los lobos, en las faenas de caza, un elemento determinante para obtener un alto nivel de éxito (2004).

Desde entonces, nos dicen los autores, tanto humanos como perros se han modificado de acuerdo con los procesos de la selección natural, la selección artificial y la evolución cultural (2004). Por otra parte, en la actualidad se han planteado estudios acerca de la relación humano-animal en el campo de la zoo-antropología. Esta es una disciplina emergente que apuesta por prestar atención a “la presencia e importancia teórica de los animales pasada por alto en la teoría sociológica” (2015).

PINCELADAS PARA LA FORMULACIÓN DE UN PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y LA ETNOGRAFÍA INTEREPECIES

La relación entre humanos y perros está atravesada por una historia en la que la coevolución ha jugado y

2. El otro carnívoro domesticado es el gato.

**“TANTO HUMANOS COMO PERROS
SE HAN MODIFICADO DE ACUERDO CON
LOS PROCESOS DE LA SELECCIÓN NATURAL,
LA SELECCIÓN ARTIFICIAL Y
LA EVOLUCIÓN CULTURAL”**

juega un papel fundamental para su entera comprensión. Tal como manifiestan algunos estudios (Nagasawa *et. al;* 2015), tanto perros como humanos han desarrollado capacidad de comunicación para mantener sus vínculos. Esto fortalece la hipótesis que dice que en la domesticación del lobo (*canis lupus*), estuvieron involucrados factores más que genéticos. Actualmente, se ha determinado por estos estudios (*ibid.*), que los perros están más habilitados -por su historia genética y su interacción con los humanos- para usar su mirada como una herramienta -o medio de comunicación- con los humanos.

Los perros han llegado a ser considerados como miembros de las familias, y estudios puntuales (Díaz, Olarte y Camacho, 2015), sugieren que, al explorar las características fundamentales de las relaciones entre humanos y perros, se puede identificar una noción de familia alternativa:

“Se encontró que la noción de familia con la que los participantes humanos y sus perros se relacionaban, implicaba una relación cercana construida a través de la cohabitación del

hogar familiar, sostenida por reglas y rutinas que eran delineadas tanto por las personas como por los perros” (Díaz, Olarte y Camacho, 2015: 83).

A pesar de aportar planteamientos importantes sobre la relación humanos- perros, a partir del enfoque de la terapia multimodal, los autores Díaz, Olarte y Camacho (2015), se refieren todo el tiempo a los perros como “mascotas” o “animales de compañía”, lo que implica -todavía- una perspectiva distante de la relación entre humanos y perros en tanto los mismos humanos no los asumen como tales, sino como miembros de su familia.

Esta aproximación sugiere que, para una posible investigación, pueden explorarse, no los conceptos de experiencia distante, sino los conceptos de experiencia próxima (Geertz, 1992). Los primeros son desarrollados en el marco de las prácticas y disciplinas científicas, y usados como herramientas de razonamiento y análisis de realidades concretas, mientras los segundos se refieren al esfuerzo en el campo de la etnografía para lograr la mayor proximidad

del investigador al “sentido” que atribuyen los actores sociales a sus relaciones y prácticas situadas en un contexto social-cultural específico.

La etnografía multiespecies, o *multiespecies ethnography*, es un enfoque de investigación etnográfica propuesto por los antropólogos Stefan Helmreich y Eben Kirskey (2010), a partir de su constatación de que las creaturas que tradicionalmente se relegaban a los márgenes de la etnografía, de los asuntos humanos, ahora están siendo tenidas en cuenta como un insumo para la investigación sociocultural.

La etnografía multiespecies permite abordar las relaciones entre humanos y perros, pero también entre humanos y diversas especies que antes figuraban como alimento, mascotas, elementos del paisaje, especies para cautiverio o protección y/o especies para comercialización, entre otras relaciones. La etnografía multiespecies permite abordar las relaciones y espacios íntimos en su diversidad, y analizar fundamentalmente el vínculo que ayuda a cuestionar el antropocentrismo de las ciencias sociales.

REFLEXIONES FINALES

Una investigación de este tipo no puede formularse sin una clara apuesta por generar un diálogo interdisciplinario que abra las posibilidades de cada orilla del saber para entender

cómo un problema de investigación se plantea en su complejidad.

Esta complejidad no se entiende únicamente en términos de que “la realidad ya es compleja”, pues la interdisciplina exige, en la práctica, un cuestionamiento de las aproximaciones que se volvieron “hábitos incuestionables” de las diferentes disciplinas para transformar visiones parciales de un problema, donde trabajos de corte psicológico y estudios realizados desde la antrozoología ven perfiles modales, y los antropólogos ven los sentidos que dan el carácter a las vidas cotidianas en las ciudades y otros espacios vitales, prácticas que desdibujan la separación tajante de la modernidad occidental entre naturaleza, por un lado (animales, plantas), y la sociedad, por el otro (nosotros, el vecino, un familiar, etc. Con una relación significativa con un no-humano).

REFERENCIAS

Araya, Juan. 2009. Un territorio más allá. Convergencias ecológicas en la cuentística de Francisco Coloane. En: Literatura y lingüística. Núm. 20. Septiembre. Pp. 41 – 55. Universidad Católica Silvia Henríquez. Santiago de Chile, Chile. Disponible en: <file:///H:/un%20territorio%20omas%20alla-protocooperacion.pdf> Revisado 22 de abril de 2016.

- Descola, Philippe. 2002. "La antropología y la cuestión de la naturaleza". En Palacio, Germán y Astrid Ulloa. (Editores). 2002. Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental. UNAL-Sede Leticia-Imani-Icanh-Colciencias. Bogotá.
- Descola, Philippe y Gisli, Pálsson. 2001. Naturaleza y sociedad. Perspectivas Antropológicas. Siglo XXI Editores.
- Geertz, Clifford. 1992. Descripción densa. Hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: Geertz, Clifford. 1992. Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós.
- Kirskey, Eben y Helmreich, Estephen. 2010. The emergence of multispecies ethnography. En: Cultural Anthropology. Vol. 25. Issue 4. Pp. 545 – 576. American Anthropological Association. Disponible en: https://anthropology.mit.edu/sites/default/files/documents/helmreich_multispecies_ethnography.pdf Revisado 14 de abril de 2016.
- Nagasawa, Miho; Mitsui, Shouhei; En, Shiori; Ohtani, Nobuyo; Ohta, Mitsuaki; Sakuma, Yasuo; Onaka, Tatsushi; Mogi, Kazutaka; Kikusui, Takefumi. 2015. Oxitocine-gaze positive loop and the coevolution of human-dog bonds. En: Science. 17 April of 2015. Vol. 348. ISSUE 6232. Pp. 333 – 336.
- Ruusila, Vesa y Pesonen, Mauri. 2004. Interspecific cooperation in human (*Homo sapiens*) hunting: the benefits of barking dog. En: Finish Zoological Botanical Publishing Board. Agosto de 2004. En: <http://www.sekj.org/PDF/anzf41/anzf41-545.pdf> Revisado, 13 de Abril de 2016.
- Sánchez, Caridad. 2000. Origen y evolución del parasitismo. Academia de ciencias Exactas, físicas, químicas y naturales de Zaragoza. En: <http://www.raczar.es/webacz/ImageServlet?mod=publicaciones&subMod=discursos&archivo=Caridad.pdf>
- Shipman, Pat. 2013. De presas a depredadores. En: Redes. Emisión 154. Temporada 17. Entrevista de Eduardo Punset. <http://www.unizar.es/acz/02AcademicosNumerarios/Discursos/Caridad.pdf> Revisado 22 de abril de 2016.

EL DIBUJO
CIENTÍFICO
COMO VEHÍCULO
PARA ACERCARNOS
A CONOCER
NUESTRA
BIODIVERSIDAD

Camila Pizano



Ilustración por:
~ María del Mar Varela

LA ILUSTRACIÓN COMO HERRAMIENTA PEDAGÓGICA

Durante siglos los naturalistas, exploradores y científicos, trabajaron de la mano de artistas para mostrar sus descubrimientos al mundo. De este vínculo entre la ciencia y el arte se originó la ilustración científica, una rama del arte que pretende generar imágenes precisas de especies y fenómenos naturales por medio del uso de observaciones científicas y destrezas artísticas. Por ejemplo, los grandes mamíferos que protagonizan las pinturas rupestres europeas y americanas de hace 30.000 años sugieren que para esas culturas ancestrales los animales eran fundamentales tanto para su supervivencia, como figuras centrales en sus rituales. El hecho de representar con tal exactitud a seres reales y fantásticos, pintando de memoria y a la luz de la antorcha, demuestra cuan estrecho era el vínculo entre naturaleza y hombre en ese momento (David Attenborough, 2007), y lo sigue siendo para un gran número de etnias que viven en contacto inmediato y a su vez dependen directamente de la naturaleza. De manera similar, Leonardo da Vinci, uno de los primeros naturalistas de occidente y artistas más reconocidos

en el mundo, plasmó en el papel sus estudios del movimiento y la anatomía de hombres, plantas y animales durante el Renacimiento, pues en ese momento la mayoría de la gente vivía en el campo. Sin embargo, con la aparición de grandes ciudades, la migración masiva de la población humana a contornos urbanos, y la aparición de la fotografía convencional en el siglo XIX, y la digital en el siglo XX, el dibujo científico perdió protagonismo. Sin embargo, la ilustración científica es todavía el único arte capaz de mostrarle al observador lo inobservable-desde las moléculas y los virus, hasta el universo, desde los detalles anatómicos de artrópodos y plantas, hasta la reconstrucción de formas de vida ya extintas¹.

La historia de la ilustración científica refleja la historia de la relación entre el humano y la naturaleza, por lo cual en el curso “Historia del Dibujo Científico: la Ilustración como Herramienta para la Ciencia”, estudiamos cómo los cambios históricos del dibujo científico manifiestan la evo-

1. Definición de Kris Kirkeby (<https://gnsi.org/journal/member-spotlight-kris-kirkeby>)

lución de nuestra relación con otras especies y el medio ambiente que nos rodea. En este curso electivo abierto a toda la universidad, estudiantes de más de 10 programas diferentes incluyendo Antropología, Diseño de Medios Interactivos, Biología, Derecho, Química, Ingeniería Bioquímica, Contaduría, Música, Economía y Diseño Industrial, no sólo se acercan a la historia del dibujo científico, sino que también desarrollan su propio portafolio de ilustración con técnicas como el lápiz de grafito, el puntillismo con tina china, y los lápices de colores. Además de analizar el componente histórico, el propósito del curso es agudizar la observación de los estudiantes hacia la naturaleza, y acercarlos a la diversidad de plantas y animales que nos rodea en la universidad. Durante el semestre ilustramos frutas, conchas y caracoles, plantas, peces, anfibios y reptiles. El curso termina con el estudio de la biología, ecología, y morfología de una especie de ave presente en el campus de la universidad, por medio del cual cada estudiante hace su propia reflexión sobre la importancia de conservar estas y otras especies en nuestro entorno. De esta manera, los estudiantes no sólo estudian el dibujo científico, sino que lo experimentan de primera mano, utilizándolo como herramienta para analizar la importancia de las relaciones ecológicas no-humanas que nos rodean y que debemos conservar.

Uno de los elementos centrales del Antropoceno ha sido la concentración de la población humana en zonas urbanas, donde el contacto con la naturaleza es escaso, si no nulo. Esta falta de contacto con la naturaleza no solo limita nuestro conocimiento sobre la diversidad que nos rodea, sino que también puede afectar nuestra salud mental. De hecho, estudios recientes han demostrado que las personas que viven cerca a zonas verdes como jardines y parques, y tienen un mayor contacto con la naturaleza, tienen más relaciones de afecto, interacciones sociales más positivas, menor estrés, y mejor memoria, imaginación y creatividad (Bratman et al. 2019). Por el otro lado, no podemos cuidar lo que desconocemos, y a pesar de que los colombianos nos jactamos de tener un país megadiverso, somos pocos los que estudiamos y conocemos la biodiversidad colombiana. El curso “Historia del Dibujo Científico: la Ilustración como Herramienta para la Ciencia”, despierta el interés de personas mayormente urbanas a acercarse y estudiar las plantas, animales, hongos y microorganismos que nos rodean. Por medio del dibujo, y como lo evidencian los testimonios de los estudiantes, el curso abre su interés a conocer y valorar esa naturaleza que nos rodea.

→
Ilustración por:
~ Laura Botero



2cm

Bubulcus ibis

Laura Botero M.

Junio / 2021

TESTIMONIOS

“El ejercicio de observar, investigar y posteriormente representar el ave asignada, fue un ejercicio que me ayudó a comprender a niveles superiores su importancia, pues el trabajo de tomar el lápiz e intentar abstraer la magnificencia de la especie, permite conectar con ella como nunca lo permitiría un artículo o una revista científica, o incluso, observarla en el aire.”

~ DANIEL MARTÍNEZ | ESTUDIANTE DE DISEÑO DE MEDIOS INTERACTIVOS

“Es fundamental aprender a valorar la riqueza natural que poseemos, y, sobre todo, a disfrutarla sin perder de vista la responsabilidad que tenemos en su cuidado para asegurar su conservación. Las aves prestan importantes servicios ecológicos como la polinización, el control de plagas y la dispersión de semillas. Debemos comprometernos a cuidar el entorno y los ecosistemas del campus de Icesi.”

~ LAURA BOTERO | ESTUDIANTE DE INGENIERÍA BIOQUÍMICA

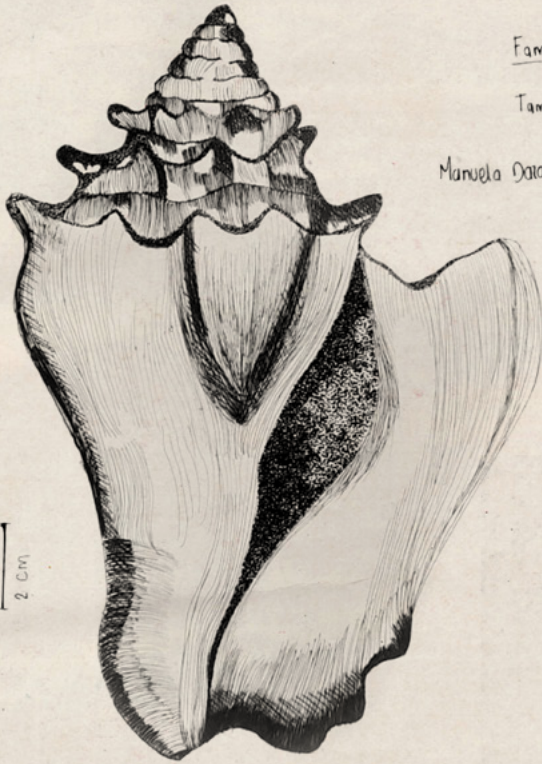
→
Ilustración por:
~ Luisa Giraldo
(arriba) ~Mariana
Quintero (abajo)



Megascops choliba asomandose desde su nido.



1 cm

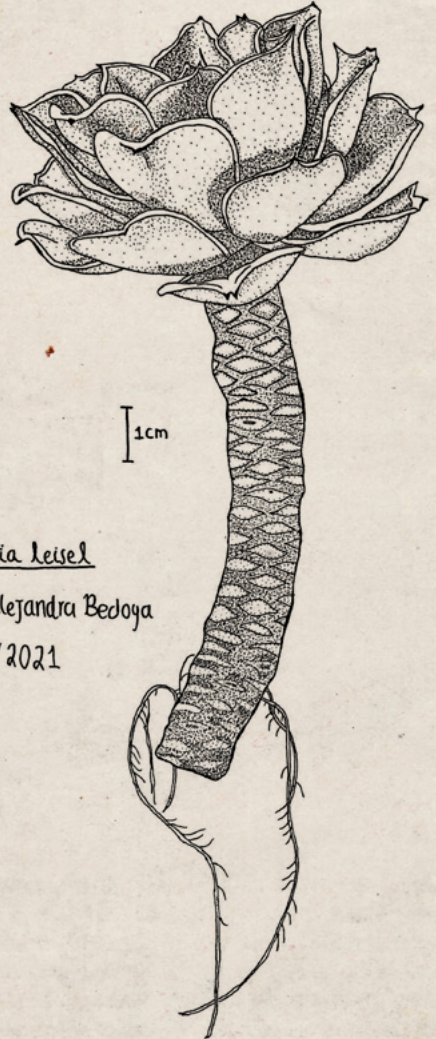


2 cm

Familia: Strombidae

Tamaño real 5.9 cm

Marcela Ochoa L. 12/04/2021



1cm

Echeverria leisel
Maria Alejandra Bedoya
Abril 17/2021

“En la naturaleza, nada actúa como un individuo aislado, todo se conecta de cierta manera, como una red, y todo es vital para mantener el equilibrio en el ambiente. Las aves realizan diferentes trabajos y tienen diferentes roles dentro de sus comunidades... son las encargadas de polinizar plantas, dispersar semillas, [y] controlar poblaciones de plagas e insectos... muchas de nuestras acciones afectan a las aves y a otros organismos. Por eso necesitamos conocer lo que está a nuestro alrededor para así saber si nuestras acciones están afectando al ambiente en el que vivimos.”

~ HUBER ALEJANDRO LASSO | ESTUDIANTE DE BIOLOGÍA

“Es necesario resaltar la importancia de cuidar [las] aves en el campus de la universidad ICESI, pues su presencia ha disminuido de manera notable y puede llegar a desaparecer... teniendo en cuenta [esto], se debe buscar mantener un equilibrio ecosistémico... y se deben mantener fuentes hídricas en la universidad para que sean zonas apta para ellos, no fumar con mucha frecuencia para evitar la disminución de su alimento y en caso de que tengan nidos en la zona, no podar los árboles en los que se encuentren para evitar la exposición de estos.”

~ MARÍA CAMILA BRAVO | ESTUDIANTE DE DISEÑO INDUSTRIAL



Ilustración por:

~ Manuela Daza
(arriba)

~ María Alejandra
Bedoya(abajo)

“Es importante hacer conciencia de las riquezas naturales que la universidad puede ofrecer a las especies que ahí habitan... al ver toda la biodiversidad que se encontraba por la zona fue muy claro para mí que la universidad era un punto importante para que estas [especies] vivieran bien.”

~ISABELLA VILLAQUIRÁN | ESTUDIANTE DE DISEÑO INDUSTRIAL

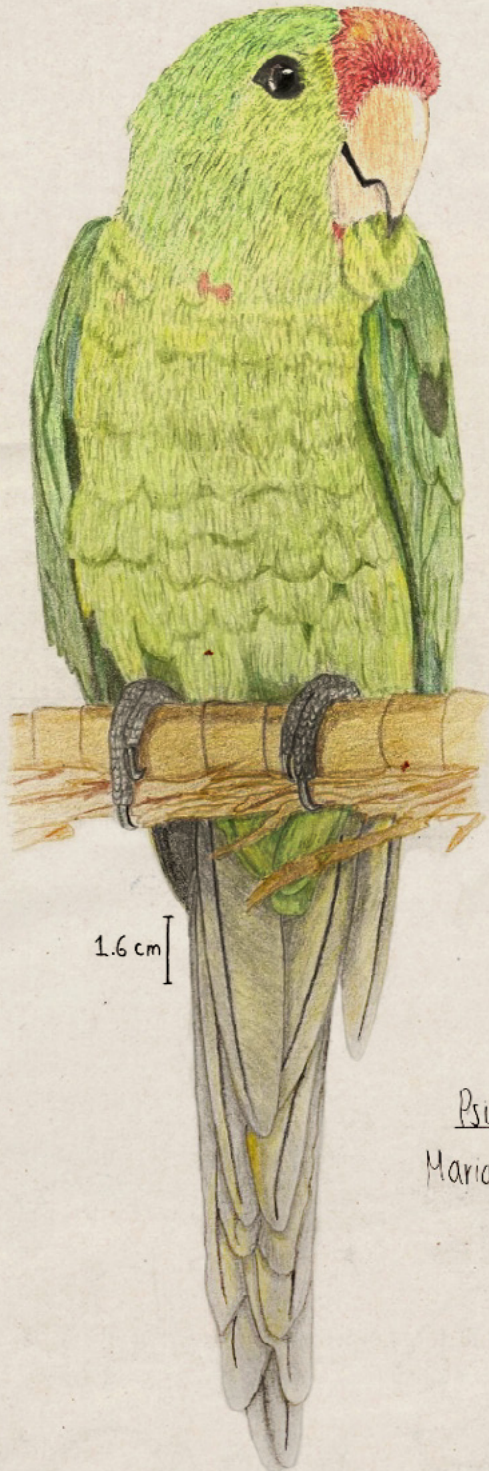
BIBLIOGRAFÍA

Attenborough, D. 2007. Picturing the natural world. Páginas 9-37 en *Amazing Rare Things: the Art of Natural History in the Age of Discovery*. David Attenborough, Susan Owens, Martin Clayton, and Rea Alexandratos, editors. Yale University Press.

Bratman, G. N., et al. 2019. Nature and mental health: an ecosystem service perspective. *Science Advances* 5: eaax0903.



Ilustración por:
~ Luisa Giraldo
(arriba) ~Mariana
Quintero (abajo)



1.6 cm

Psittacara wagleri
Maria Alejandra Bedoya
04-06-2021



EL
JUEGO
SIGUE:

UN TRÍPTICO PANDÉMICO

Alejandro Ponce de León

En este tríptico presento un mapa para navegar la ecología de prácticas educativas y la circulación de afectos colectivos en 2020, el primer año de la pandemia. Pensando en las maneras en que el virus transformó la vida en sociedad, he querido atender aquí al agotamiento en la educación superior (ver: Han 2015). Es un texto que, antes de concluir, invita a especular sobre las escalas, temporalidades, presencias y ecologías de prácticas en que se concretiza nuestra vida. Sus tres apartados se divagan en dirección a un mismo eje propositivo: el diseño de prácticas pedagógicas que acortan la distancia a costa del bienestar de los profesores y estudiantes, no es solo atribuible a la presencia de un virus en nuestra vida cotidiana, sino que responde a varias décadas de neoliberalización en la educación –el virus solo ha acelerado este proceso. Así, mi intervención se sitúa dentro de una corriente de pensamiento que busca desacelerar la práctica académica y desarrollar pedagogías dadas al cuidado mutuo (Mountz et al. 2015; Stengers 2018). Junto a esta tradición, comparto mi experiencia aproximándome al diseño de juegos como una forma de cultivar afectividades inclusivas y atentas al bienestar común.

1. AQUÍ.

(06/26/2020)

Las horas vuelan cuando juego *Zelda*. Son las dos de la madrugada, y estoy aquí desde que terminé la última clase del día. El cansancio ha diluido el tiempo, las preocupaciones se han evaporado y sólo quedan sus residuos más pesados. Cuando llegó el virus a nuestras vidas, la consola se volvió mi válvula de escape. Si me viera, mi mamá diría que ya tengo los ojos cuadrados. Y sí, desde Marzo. ¿Cómo no tenerlos si llevamos meses enteros viviendo a través de pantallas? La vida se ha hecho cuadrada.

En lugares inesperados, encontramos herramientas para dar sentido a aquello a lo que no logramos darle forma.

Me llega una cadena al grupo de *whatsapp* familiar. Dice que ahora tenemos más tiempo para dedicarnos a nosotros mismos. A esta hora debería estar en cama, pero solo quiero seguir jugando. El bebé del piso de arriba no ha parado de llorar. Chillar, para ser exactos. Si me duermo ahora, tendré cinco horas de sueño, antes de que el vecino de abajo me despierte con la

licuadora. Para muchos, la experiencia del distanciamiento físico ha facilitado el afianzamiento de relaciones de proximidad. Para otros, esta sido una oportunidad para afrontar retos propios de la vida en común.

De la noche a la mañana, nos vimos en la necesidad de reestructurar todos nuestros esquemas, conjurando un monstruo tal vez más aterrador que aquel que ya conocíamos.

“Es muy fácil de manejar”, con una sonrisita bonachona, el técnico de la universidad nos explicaba cómo navegar la nueva plataforma. Las funciones eran las mismas, pero ahora los estudiantes podían participar de la clase desde sus celulares. Esta parecía una gran idea, y trabajar desde casa me evitaba casi dos horas de viaje. Sin embargo, con el paso de las semanas, el problema no fue la

interfaz, sino los efectos de la extraña mezcla entre cercanía y distancia. Me esforzaba para que todo durase hasta las siete en punto, hora en que los estudiantes se esfumaban de golpe—excepto dos o tres, que seguramente ni se enteraban de que clase había acabado. Luego, me sentaba a responder correos explicando lo que acababa de decir.

Es impensable que algo tan diminuto haya logrado que las cosas empezaran a pesar de otras maneras.

Tampoco imaginé extrañar tanto el olor del palo de limón de la casa de al lado; el jugo de sus frutas bullendo dentro de la cascara bajo el sol de mediodía. Por lo menos, en *Zelda* me puedo trepar a un manzano y desde allí ver un paisaje distinto.

2. LA UNIVERSIDAD FUGAZ

(07/15/2020)

Estamos agotados. Aunque estemos en casa, durante los últimos meses, la vida se ha hecho más intensa, la información más veloz, los ánimos más volátiles. La pandemización del coronavirus ha transformado radicalmente los hábitos cotidianos. Sin embargo, esto no ha llevado al desaceleramiento de la cotidianidad. Al contrario, el virus ha acelerado una serie transformaciones que, por varias décadas, han venido anunciando la neoliberalización de la vida en

común: el aumento de la inequidad, del desempleo en el sector terciario, del control Estatal sobre lo privado, entre otros (Gilbert 2013).

Como educadores, hemos sido testigos de la neoliberalización en la educación durante las últimas tres décadas (Mountz et al. 2015). Testimonio de ello ha sido el acortamiento de los programas académicos, el aumento en las cargas administrativas, la evaluación estandarizada de los programas, entre otros. Que hoy

Zoom haya reemplazado la interacción en las aulas y haya reducido la experiencia a interacciones digitales, es solo un reflejo de la transformación que, en su momento, *Google Scholar* causó al uso de los ficheros y al trabajo de lxs bibliotecarixs. Sin duda, el periodo de pandemia será excepcional. Sin embargo, esta experiencia ha revelado, con crudeza, las bases sobre las que se sostiene nuestro sistema educativo: una educación despersonalizada, acelerada, y parametrizada.

En este modelo, ‘el Maestro’, como figura conceptual en la pedagogía, parece ir perdiendo su importancia. “No estudié un doctorado para convertirme ahora en una camgirl” Con desaire, una colega se queja de la forma en que ahora enseña su clase de español: sola, frente a una cámara, repitiendo una y otra vez la misma frase ante su audiencia expectante. Activar el micrófono se ha vuelto un acto de confianza, y el revelar la intimidad de nuestros domicilios, una demanda más a nuestra ya precaria profesión. Como profesorxs, la pandemia nos revela en tanto provedores o distribuidores de un servicio, en salones de clase que son cada vez más grandes, con cargas laborales más altas, y salarios cada vez más bajos.

Pero la educación no depende solo de este tipo de relacionamientos. Antes de que todo esto comenzara, el antropólogo Joe Dumit hablaba sobre cómo en un salón ocurren tres clases de manera sincrónica (Stewart et al. 2020): la primera es aquella

en la que lxs estudiantes aprenden los contenidos del curso. La segunda responde al aprendizaje disciplinar: hacerse parte de una tradición intelectual. La tercera, tal vez la ‘afectiva’, es aquella en que aprendemos a orientarnos en este mar de información, donde se provoca un interés y se orienta una curiosidad. Cuando enseñamos, podemos sentir las tres clases ocurriendo a la vez. La manera en que éstas se relacionan en la virtualidad es muy distinta: todo apunta a que es una de ellas –la socialización de los contenidos–, la que cobra primacía, y se reduce a una serie de preguntas y respuestas entre profesor (productor) y estudiante (cliente). Aunque este tipo de educación transaccionalista -insisto- no es reciente, la reclusión de la pandemia, la soledad, la oscuridad, la vida doméstica fracturada o la abstracción de los compañeros y colegas, han empezado a modular las texturas afectivas del salón de clases hacia formas de pesimismo, a veces impotencia, a veces sorpresa o incompreensión. Y ya estamos cansados, colectivamente, de esto.

La pregunta es, entonces, ¿estamos agotados de la excepcionalidad que el virus ha traído, o del modelo académico contemporáneo?

3. JUEGOS COMO SISTEMAS EXPERIMENTALES

(12/26/2020)

Por más que intentara que esto ocurriera, lxs estudiantes de la clase de las seis no participaban. Evaluaciones sorpresa, trabajo en grupo, material audiovisual; lo ensayaba todo. Pero un día, dejé que mis estudiantes me sorprendieran. En vez del *quiz* planeado, les pregunté: “¿Si tu fueras Hegel, qué pensarías de esta ciudad?” La pregunta asumía comprensión de la lectura, pero el ejercicio también invitaba a lxs estudiantes a asumir un rol. Diez minutos más tarde, empecé a escucharles: Hegel era pesimista. Hegel era crítico. Hegel era anticuado. Hegel era... Lo que siguió fue una larga conversación sobre la cotidianidad de lxs estudiantes con relación al contenido de la clase, y Hegel pasó de ser un ‘tema’ a convertirse en un compañero con el cual pensábamos.

Con el paso de las semanas, el mundo de la pandemia, agobiante y demoleedor, se empezó a abrir a nuevas texturas afectivas. En las sesiones siguientes, empecé a llamar este juego “¿Qué diría...?”, y lo usábamos para ‘relatar’ (en vez de teorizar) el pensamiento antropológico. Levi Strauss estaba sentado entre nosotrxs, y el pueblo Kayapo contribuía siempre que era necesario. Los contenidos seguían siendo ofrecidos, pero, en muchos casos, lxs estudiantes, orientadxs por su propia curiosidad, exploraban los temas y las lecturas con tal detenimiento,

que superaban mis expectativas. Las sesiones dejaron de ser largos silencios y se convirtieron en discusiones llenas de sorpresas. Tomando un poco de perspectiva diría que, a través del juego, lxs estudiantes pasaron de consumir contenidos sobre la ‘sociedad’, a tomar un rol activo en su propio proceso de aprendizaje. Igualmente, el juego permitió cultivar un cierto tipo de textura afectiva que reorientó la curiosidad y permitió a los estudiantes darse un respiro del constreñimiento de ese momento actual –lo cual tuvo un impacto positivo en las evaluaciones finales del curso.

Cartas Inciertas, un siguiente juego que diseñé pensando en la capacidad de modular las texturas afectivas, intentó experimentar con estas ideas. La premisa era simple: en un mundo donde una dictadura había forzado a la reclusión, ¿qué harían sus habitantes? Lxs participantes eran libres de explorar la premisa como lo quisieran, siempre y cuando siguieran una serie de reglas mínimas que permitían el actuar en común. La primera sesión tuvo más de treinta participantes, quienes asumieron diferentes roles tales como banquerxs, miembrxs de coro o de un grupo ecofeminista que se oponía al régimen. A lo largo de un mes, el universo de *Cartas Inciertas* fue ricamente poblado y, a través del juego, lxs participantes compusieron un mundo

que era colectivo, inclusivo, atento al cuidado mutuo, pero radical –el tipo de mundo al que mis prácticas pedagógicas apuntan.

Yo creo que no estamos cansados de los formatos. Estamos cansados de la estructura, de la pasividad y del constreñimiento mental. Estamos cansados de una educación que no busca el movimiento. En los juegos de roles como “*Cartas Inciertas*” o “¿*Qué diría...?*”, por el contrario, siempre se comienza desde una situación o un ángulo de participación. Aquí, el jugador deja de ser consumidor y se hace productor de una disposición, una persona, un ecosistema o una idea abstracta. Al simular un mundo, el juego invita a explorar el dinamismo y la complejidad de la vida social, no desde lo que Haraway llama “el truco de dios” sino desde una perspectiva situada (Haraway 1988). De igual manera, los juegos de rol abren una oportunidad de pensar a través de (en oposición a ‘sobre’) los contenidos de nuestros cursos, evitando la acumulación banal de información a través del desarrollo de un tipo de relacionamiento práctico. Aquí, los horizontes de sentido no son dados, sino (re)creados.

Uno de los retos a la hora de incluir juegos en los salones de clase, tiene que ver con que, aquellos juegos disponibles en el mercado, suelen enseñar a ganar y competir. Los juegos que a mí me interesan son aquellos que no gamifican el aprendizaje, sino que enseñan a través de la lúdica. En

la educación popular, hay una larga tradición con respecto al desarrollo de este tipo de juegos, algunos de los cuales pueden conseguirse en internet (Korol 2017). Diseñadores independientes, cuyo trabajo apunta en esta misma dirección, también han empezado a hacer sus juegos más accesibles a través de plataformas tales como itch.io. Finalmente, algunxs profesores han empezado a abordar el diseño de juegos en sí como la práctica pedagógica (Dumit 2017). En vez de distribuir, evaluar, y recompensar el entendimiento de contenidos de manera estandarizada, se invita a que los estudiantes diseñen juegos en donde el reto pedagógico es investigar, imaginar y representar una situación compleja de una manera sencilla.

Para hacer un juego no se necesita ni de un computador ni de experiencia como diseñador. Un lápiz, papel y buenas ideas, son suficiente para liberar la imaginación y la curiosidad. Un buen juego es, en últimas, uno que abre otros mundos posibles.



ARQUEOLOGÍA

FUTURA

(05/26/3020)

Este es juego para cuatro o cinco personas. Necesitarás una baraja de cartas, un lápiz y un papel. Su objetivo es doble: explorar la política en la producción de conocimiento académico, e imaginar el agenciamiento del mundo material. Los jugadores asumirán el rol de un equipo de arqueólogos en el año 2421. Para entonces, no queda memoria del mundo occidental como hoy lo conocemos. Sin embargo, el equipo ha encontrado una caja olvidada, donde ellos creen que van a encontrar las pistas para entender el declive social. En cada turno, los arqueólogos deberán construir y debatir interpretaciones audaces sobre el fin de Occidente, y recibirán puntos de acuerdo a su interpretación. Ganará quien haya recibido el mayor puntaje al finalizar el juego. El juego concluye con una pregunta: ¿Por qué su trabajo fue el ‘mejor’?

ORDEN DEL TURNO

1. Los participantes hacen una lista de diez objetos cotidianos. Estos son los objetos que el equipo de arqueólogos interpretará.
2. Se decide quién será el líder de la misión. Su rol es evaluar las interpretaciones y distribuir los puntos. El primer líder es la persona que más recientemente haya cumplido años, seguido por quien esté a su derecha.
3. El líder selecciona un objeto de la lista. Este será el que los jugadores interpretarán. Luego, destapará la primera carta de la baraja y, si es una carta roja, los jugadores deberán explicar cómo este objeto contribuyó al declive del mundo occidental. Si es una carta negra, los jugadores explicarán como este objeto ayudó a resistirlo.
4. Los jugadores tendrán hasta un minuto para explicar el objeto y su contexto, comenzando por quien esté sentado a la izquierda del líder.
5. Al finalizar el turno, el líder toma un número de cartas igual al número de jugadores y las distribuye como lo considere oportuno. Sin embargo, debe explicar al grupo

su criterio de evaluación. Las letras equivalen a once puntos y los números a su valor numérico.

6. No hay un límite de turnos. Se juega hasta que, mínimo, todos hayan sido líderes de la expedición. Gana quien más puntos tenga al final de la partida.
7. La sesión concluye con una reflexión sobre lo que ocurrió durante la partida, enfocándose en las maneras en que los jugadores distribuyeron los puntos: *¿Hubo alianzas? ¿Escuelas de pensamiento? ¿Qué hizo una que una interpretación fuera 'buena' y otra 'mala'?*

REFERENCIAS

- Dumit, Joseph. 2017. "Game Design as STS Research." *Engaging Science, Technology, and Society* 3 (0): 603–12. <https://doi.org/10.17351/ests2017.132>.
- Gilbert, Jeremy. 2013. "What Kind Of Thing Is 'Neoliberalism'?" *New Formations* 80 (1): 7–22.
- Han, Byung-Chul. 2015. *The Burnout Society*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14 (3): 575–99. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- Korol, Claudia. 2017. "La Educación Popular Como Creación Colectiva de Saberes y de Haceres." *C. Korol y GC Castro (Comps.), Feminismos Populares, Pedagogías y Políticas, Aprendizajes Compartidos y Voces Desobedientes de Colombia, Argentina, Brasil, Venezuela, Paraguay, Palestina y Cuba*, 71–88.
- Mountz, Alison, Anne Bonds, Becky Mansfield, Jenna Loyd, Jennifer Hyndman, Margaret Walton-Roberts, Ranu Basu, Risa Whitson, Roberta Hawkins, and Trina Hamilton. 2015. "For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance through Collective Action in the Neoliberal University." *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 14 (4).
- Stengers, Isabelle. 2018. *Another Science Is Possible: A Manifesto for Slow Science*. Translated by Stephen Muecke. 1 edition. Cambridge ; Medford, MA: Polity.
- Stewart, Kathleen C., María José Gutiérrez, Alejandro Ponce de León-Calero, and Joseph Dumit. 2020. "Experimentar Con Lo Afectivo: Una Conversación." *Brújula: Revista Interdisciplinaria Sobre Estudios Latinoamericanos* 13.



VOL. 22

DIRECCIÓN

MARGARITA Cuéllar Barona

COMITÉ EDITORIAL INVITADO

SOFIA Rosa

ALEJANDRO Ponce de León

JESÚS ALEJANDRO García

**DISEÑO, DIAGRAMACIÓN
E ILUSTRACIÓN**

NATALIA Ayala Pacini
nataliaayalpb@gmail.com

www.icesi.edu.co/papeldecogadura

 *[papeldecogadura](#)*





VOL.

22

