





Dedico este libro al a la hembra de oso perezoso  
y su cría que hace años en el cerro  
de la Popa eran vendidas como un producto,  
como si sus vidas estuvieran a disposición.  
Su mirada de asombro y miedo me ha  
acompañado a lo largo de los años.

















# HUMANOS / NO HUMANOS

*Reflexiones sobre el fin  
de la excepción humana*

HUMANOS / NO HUMANOS

*Reflexiones sobre el fin de la excepción humana*

© ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ, 2016

© FUNDACIÓN GILBERTO ALZATE AVENDAÑO  
Gerencia de Artes Plásticas y Visuales

ISBN: XXXXXX

Exposición del jueves 8 de septiembre 2016  
al viernes 30 de septiembre 2016

**ARTISTAS**

Alexandra Gelis  
Aníbal Maldonado Currea  
Beatriz Eugenia Díaz  
Carlos Medina  
Colectivo 7  
Edwin Monsalve  
Eulalia De Valdenebro  
Fabián Peña  
Javier Morales Casas  
José Ismael Manco  
Leonel Vásquez  
María Buenaventura  
María Elvira Escallón  
Oscar Leone  
Paula Montes Covelli  
Pilar Santamaría Motta  
Santiago Díaz Escamilla  
Viviana Salguero Cruz

**CURADORA**

Ana María Lozano

**TEXTOS**

Ana María Lozano  
Marco Aparicio Wilhelmi  
Eulalia De Valdenebro  
María Elvira Escallón  
María Buenaventura  
Leonel Vásquez  
Pilar Santamaría Motta

**FOTOGRAFÍAS**

De los artistas o según  
se indique en cada imagen

**COORDINACIÓN EDITORIAL**

Catalina Vargas Tovar

**DISEÑO**

La Silueta

**IMPRESIÓN**

Imprenta Distrital DDDI

**ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ**

*Alcalde Mayor de Bogotá*  
Enrique Peñalosa Londoño

*Secretaria de Cultura, Recreación y Deporte*  
María Claudia López

**FUNDACIÓN GILBERTO ALZATE AVENDAÑO**

*Directora General*  
Mónica Ramírez Hartmann

*Gerente de Artes Plásticas y Visuales*  
Ana María Lozano

*Equipo de Gerencia de Artes Plásticas y Visuales*  
Mónica Torregrosa Gallo  
Sergio Jiménez  
Sergio Andrés Hernández  
Raquel Solórzano  
Carlos Hoyos Bucheli

Los juicios y contenidos expresados  
en los artículos firmados son responsabilidad  
de sus autores y no representan la opinión  
de la Fundación Gilberto Alzate Avendaño.













- 33** Introducción  
*Ana María Lozano*
- 39** Una gran división:  
humanos y no humanos  
*Ana María Lozano*
- 59** Constitucionalismo andino  
y Buen Vivir: frenos e impulsos  
de una transformación paradigmática  
*Marco Aparicio Wilhelmi*
- 145** Camino  
*Eulalia De Valdenebro*
- 169** «De lo que sin metáfora nos ha caído del cielo».  
Una presentación del Pequeño Museo  
del Aerolito de Santa Rosa de Viterbo  
*María Elvira Escallón*
- 173** Observatorio de maíz  
*María Buenaventura*
- 179** Dar y recibir silencios  
*Leonel Vásquez*
- 201** Chachafruto: diálogos foliares  
*Pilar Santamaría*
- 209** Sobre los artistas

# Introducción

Ana María Lozano

Hace ya unas semanas, mientras descansaba de escribir algunos párrafos para esta publicación, me dediqué a hojear, un poco al descuido, algunas noticias que aparecían en las redes. Una de ellas llamó mi atención. Se trataba de una publicación del *Washington Post* en la cual se comentaba la reciente conferencia de Stephen Hawking impartida en el programa Oxford Union. En dicha conferencia, el astrofísico advertía de la posibilidad, cada vez menos lejana, de la desaparición masiva de la especie humana. Múltiples factores podrían conducir a esa situación: el terrorismo nuclear, la sobrepoblación, las consecuencias del cambio climático o el abuso de la inteligencia artificial, eran algunos de los aspectos que mencionaba. Ante ese escenario, Hawking veía la necesidad de iniciar la colonización de otros planetas, pasando el humano de ser una especie uniplanetaria a una transplanetaria. En la misma presentación, el astrofísico invitó al público a «mirar hacia arriba, a las estrellas y no hacia abajo, a sus pies».

Si consideramos la autoridad de Hawking como intelectual excepcional y la resonancia que pueden llegar a tener sus palabras a nivel de la opinión pública, la ligereza de su discurso y la ausencia de una reflexión ética que problematice el estado actual de las cosas resultan asombrosas. Las posibilidades de continuidad del planeta Tierra, tal como lo conocemos hoy día, con las especies que en él habitan y sus características, se encuentra bajo una situación de riesgo histórico único. Dentro de este contexto el llamado es a hacer, antes que nada, una reflexión que permita entender de qué manera se llevaron a cabo a lo largo de los siglos las actuaciones de los humanos sobre el mundo y bajo qué planteamientos y concepciones se legitimaron. Quizás desde esa comprensión se podrá emprender un camino transformatorio,

en el marco del cual, de forma crítica, se adopten las medidas que garanticen un pacto de «buen vivir» o de «vivir bien» con la biota y se establezca una economía vital en la que los humanos, en cuanto fuerza geológica, por fin reconozcan la enorme responsabilidad que poseen sobre las distintas formas vivientes.<sup>1</sup> Es una necesidad histórica llevar a cabo un debate que desmonte el paradigma antrópico y que revele las formas de operar de lo que Jean-Marie Schaeffer llama la tesis de la *excepción humana*, esto es, la creencia metafísica en la posición natural de privilegio de los humanos sobre el mundo.

Así, a la idea de mirar hacia arriba, a las estrellas, en lugar de hacia la tierra, gesto de paisajismo extremo que, en cierta medida, estaría desechando el planeta como se desecha el último de los envoltorios —¡un supremo acto de antropocentrismo!—, contrapondría la invitación a dirigir la mirada hacia la tierra, hacia las aguas, hacia las montañas. Pero también y sobre todo, a mirar hacia lo más cercano, a lo inmediato: la mesa, la cocina y el ropero. Es en los espacios de la cotidianidad, en el comportamiento de cada día, en los que tendría que expresarse un giro ambiental que terminara con los malos usos, niveles de consumo y, finalmente, con los paradigmas que inviabilizan

nuestra capacidad de convivir. Ese giro que menciono tendría su nodo en las políticas de los gobiernos y de las transnacionales, que deberían comenzar con desestimular el uso de combustibles fósiles y por replantear las manifestaciones del capitalismo delirante.

1. Hago acá referencia a la noción de *antropoceno*, adoptada ya por importantes comunidades científicas. El término implica la aceptación del enorme grado de incidencia de las acciones humanas sobre el mundo. La palabra fue empleada por primera vez en el año 2000 por Paul Crutzen. Para mayor información al respecto, ver: <http://www.casinapioiv.va/content/dam/accademia/pdf/acta18/acta18-crutzen.pdf>; ([http://e360.yale.edu/features/living\\_in\\_the\\_anthropocene\\_toward\\_a\\_new\\_global\\_ethos](http://e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos)); [https://www.pik-potsdam.de/news/public-events/archiv/alter-net/former-ss/2007/05-09.2007/steffen/literature/ambi-36-08-06\\_614\\_621.pdf](https://www.pik-potsdam.de/news/public-events/archiv/alter-net/former-ss/2007/05-09.2007/steffen/literature/ambi-36-08-06_614_621.pdf). La primera vez que supe de esta noción fue en una conferencia del filósofo Juan Fernando Mejía, impartida en el Jardín Botánico hace unos tres años.

Las constituciones de Ecuador y de Bolivia, así como las formas de articulación presentes en cosmovisiones distintas a la occidental, muestran alternativas diferentes a la establecida actualmente y definen posibles rutas. Terminar con el mito de la excepcionalidad de los humanos y llevar a cabo un concienzudo proceso de desacreditación del antropismo serían el inicio del reconocimiento de la importancia de lo viviente y quizás, la garantía de una proyección a futuro que, desde otras maneras de habitar y de vivir, le den oportunidad a las múltiples formas de vida que amenazamos.

Dando curso a estas reflexiones, en el mes de octubre de 2016, llevé a cabo una curaduría en las salas de la Fundación Gilberto Alzate Avendaño a la que invité a participar a dieciocho artistas para que, desde sus diversas perspectivas, expresaran visualmente, audiovisualmente, espacialmente, sonoramente, aun gastronómicamente, sus posiciones en relación con la esta discusión. En el presente libro se recoge parte de lo que fue esa muestra. Muchas piezas tuvieron un carácter instalativo y, por ello, en cierto sentido son irrecuperables como experiencia compleja y corporal. No obstante, a través de los registros y desde los distintos documentos que acompañan esta publicación, se pueden seguir, de otra manera, los planteamientos de este grupo de artistas y el mío propio. El nombre que llevó la exhibición hacía homenaje al libro de Schaeffer que en cierto momento de esta investigación fue muy esclarecedor.

## REFERENCIAS

Schaeffer, Jean-Marie. 2009. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Peter Holley. 2016. «Stephen Hawking just gave humanity a due date for finding another planet», en *Washington Post*. [En línea] Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/news/speaking-of-science/wp/2016/11/17/stephen-hawking-just-gave-humanity-a-due-date-for-finding-another-planet/> (Consultado en 20/11/16)

# Una gran división: humanos y no humanos

Ana María Lozano

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

## Un libro

En 1990 el filósofo e historiador de la ciencia Michel Serres publicó un libro poco ortodoxo que, antes que cualquier cosa, era un llamado de alarma: *El contrato natural*. Si bien este fue recibido con interés por los seguidores del escritor de los *Hermes*, en algunos sectores intelectuales fue entendido como un gran despropósito. ¿Cómo era posible tan siquiera considerar la idea de celebrar un contrato con quien —condición elemental— no es un sujeto? A esta pregunta sobrevenían otras más: ¿cómo conceder derechos a un ser no humano? Entre sus detractores se contó el teórico del paisaje Alan Roger, quien reservó, ni más ni menos, un subcapítulo de su libro *Breve tratado del paisaje*, para hablar con ironía del *contrato natural*. Dentro de su largo comentario, dice: «nadie [...] ha hecho notar que [...] este texto es radicalmente irracional; que es incompatible con las bases elementales del pensamiento organizado, al menos tal como lo ha practicado Occidente desde Aristóteles o Einstein. ¿Quién ha señalado que este li-

1. Esta frase de Roger, con un recalcitrante sesgo colonialista, logocéntrico y occidentalocéntrico, podría ser un ejemplo preciso de la siguiente caracterización que hace Boaventura de Sousa Santos: «[...] es posible mostrar que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó, y por otro, que una de esas dimensiones está más allá del pensamiento, en las condiciones epistemológicas que hacen posible identificar lo que hacemos como pensamiento válido. La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio— y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno». (De Sousa, 2010, pp. 7-8)

bro no es de un filósofo sino de un chamán en trance?» (Roger, 2007, p. 164) No deja de ser interesante que para desacreditar la racionalidad de los argumentos de Serres, Roger acuda a la imagen del chamán, entendido en la frase como antípoda del pensamiento válido.<sup>1</sup>

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

En las constituciones de Ecuador y Bolivia, 2007 y 2008 respectivamente, la naturaleza es reconocida como sujeto de derecho en varios de sus numerales, escenario definitivo de un giro político antiantrópico.<sup>2</sup> No obstante, el mundo no da

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

espera y la necesidad de establecer ese contrato natural de forma más amplia y efectiva es inminente. Por ahora, revisemos las afirmaciones fundamentales

del *Contrato*, ya fundacional en lo que concierne a la propuesta de quitar del centro al humano para considerarlo como igual respecto a los otros vivientes.

El 6 de agosto de 1945 marcaría, según Serres, el punto de no retorno de las relaciones entre el humano y la naturaleza.<sup>3</sup> En ese momento histórico, con el lanzamiento de las bombas en Hiroshima y Nagasaki, fueron empleados por primera vez *objetos-mundo* contra el mundo, no contra dos poblaciones

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

o una nación. Cuando Serres habla de *objetos-mundo*, se refiere

a artefactos realizados y diseñados por humanos<sup>4</sup> que poseen la capacidad de intervenir e interferir en el comportamiento del mundo a una escala global en alguna de las magnitudes relacionables con la tierra, produciendo un tipo de intervención inédito en su magnitud y escala.

4. La noción de objetos-mundo la introdujo Serres en *Hermes III*, 1974.

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

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

## Construir una excepción

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

*Tim Ingold*

En 1970, Giuseppe Penone llevó a cabo un performance denominado *Rovesciare i propri occhi*, en realidad, constituido por un gesto muy simple.

Penone se puso lentes de contacto reflejantes, opacos en su cara interna, de tal manera que conseguía la siguiente situación: quien lo mirara, en lugar de encontrarse con la mirada del artista, lo que hallaría sería su propia imagen reflejada. Al otro lado, el artista no se percataría de esa mirada pues los lentes lo cegaban al entorno. En esta curiosa operación, el Penone problematiza la relación entre el mirar y el percibir, entre el afuera y el adentro, el exterior y el interior. En alguna declaración, Penone explicó que le interesaba la idea de concentrar



Giuseppe Penone, *Rovesciare i propri occhi*, 1970. Performance

la mirada hacia adentro, procurando establecer un estado de circunspección, de videncia introvertida y profunda.

Pues bien, a su interpretación de la pieza quisiera agregar esta otra. El evento revela la voluntad de un sujeto a imponerse como entidad entre entidades, como cuerpo entre cuerpos, el cual, desarticulándose de los otros, se afirma como existencia ciega a las circunstancias del afuera. Así pareciera que la frase hecha, «los ojos son el espejo del alma», se expresara desde una literalidad perversa que pone al sujeto del mirar y al mirado en una posición de incompatibilidad infranqueable: si me asomo a ese espejo, asomará el aislamiento y, desde el otro lado, una nada. La imposición de la corporalidad como barrera hace inefectuable una relación de empatía. Uso esa pieza del artista italiano para pensar la forma en que el humano se ha establecido como existencia presente-ausente, que se reserva de establecer una posición dialógica frente a lo otro, excepcionalizándose.

Uno de los mitologemas que ha estructurado el mundo en Occidente por dos milenios es la separación entre humanos y naturaleza. ¿Qué argumento podría validar la construcción

de tal frontera? En su libro *Homo Sacer I*, Giorgio Agamben trae a colación una distinción lingüística empleada por los griegos y que posiblemente ha aportado el sustrato de significado útil para establecer esa gran división. Recuerda Agamben que los griegos discriminaban entre dos palabras para hacer referencia a la vida. Por una parte, empleaban la palabra *zoé*, para hacer referencia al mero existir, a la *nuda* vida, esto es, a la existencia biológica común a los vivientes. La nuda vida sería lo común entre un humano del sur de Alabama, por ejemplo, y un oso de anteojos del páramo de Chingaza. Por otra parte, la palabra *bios*, continúa Agamben, era empleada para hacer referencia a una vida con discernimiento, entre placer y dolor, entre bien y mal, entre justo e injusto, esto es, una vida con cualidades éticas y políticas. (1998, p. 11) La *bios* sería la palabra a ser usada para hacer referencia al humano habitante de la *polis*, el ciudadano. Los derechos constituirían una consecuencia inherente a la idea de tener *bios*, o mejor, serían coesenciales a esta situación. Por oposición, abundando en la idea, un viviente cualquiera viviría una vida sin derechos, una vida expuesta a la muerte. Digamos más sobre esto. El lenguaje con el cual se fueron construyendo los derechos humanos fue el mismo que fue edificando la zona gris en la cual habitan los otros vivientes, haría parte de la caja de argumentaciones que engrosaría las diferencias entre un viviente con *Vida* y un viviente con vida.

Así pues, de la diferencia entre *zoé* y *bios* se desprende un sistema de valores que construye una frontera y, con ella, una excepcionalidad y, siguiendo al filósofo italiano, definir que en alguien hay una excepción implica reconocer que ese alguien se determina por fuera de la norma. A su vez, quien está

por fuera de la norma, por lo mismo, puede definir qué cosa es lo normal y qué no lo es. Es el caso del soberano. El soberano tiene el carácter singular de estar en la norma y afuera de ella, también tiene el monopolio de la decisión (Agamben, 1998, p. 11) y así ostenta la facultad de producir ordenamientos de vitales consecuencias. En Occidente, el humano se ha facultado como soberano del mundo. Ha decidido quién tiene derechos y quién no, ha tomado decisiones sobre la vida y la muerte. En el habitar esa excepcionalidad, ese soberano ha entendido la *zoé*, expuesta por doquier, como vida a su discreción, para su beneficio, como recurso. Desde su soberanía, el humano se ha adjudicado la autoridad para definir qué vidas son indignas de ser vividas, entre ellas, las de aquellos vivientes cuya existencia no promete un posible usufructo. Así, ha hablado de malezas y de alimañas y ha exterminado a esos vivientes (como sucede hoy en Colombia con las plantas *no útiles* o con las *alimañas*: los chachafrutos, el achiote, los perritos de pradera o las zarigüeyas, por ejemplo). Este soberano, investido de un poder absoluto, sigue hoy decidiendo sobre el valor o no valor de la vida en tanto que tal.

El entender al humano como un viviente de excepción fue una construcción sumamente compleja que requirió de argumentos y de sistemas de creencias para funcionar como lo ha hecho, mantenerse, a pesar de la ciencia, a pesar de las transformaciones del conocimiento, de los aportes de la biología o de la genética. Para Jean-Marie Schaeffer (2009), la excepcionalización del humano ha sido posible gracias a la diseminación de cuatro afirmaciones, las cuales se articulan y tejen, constituyendo una estructura ideológica blindada a la crítica y a la interrogación.

Las afirmaciones son cuatro: la primera es la «ruptura óntica», que entiende como fundamental la separación entre humanos y demás vivientes. Según esta afirmación los humanos, por su mismo ser, son irreducibles a «la vida animal como tal». Diciéndolo de otra manera, los humanos son animales, pero mucho más que eso. Según las teologías, es el ente más cercano a lo divino en la tierra. En las narraciones bíblicas, por ejemplo, se verificó la expansión de la idea del humano como ser hecho a imagen y semejanza de dios. Esta narración que divinizó al hombre lo inscribió también como soberano de lo creado. Más adelante, otras narraciones, ya no provenientes de libros sagrados sino de textos filosóficos,

5. Ramón Grosfoguel plantea un giro a esa idea: la «ego-política del conocimiento» inaugurada con René Descartes en el siglo XVII inicia el mito del sujeto que piensa desde «el ojo de dios». Esta «ego-política del conocimiento» pone al hombre europeo donde antes se ponía a dios. (Grosfoguel, 2006, p. 152).

trasladaron ese relato a discursos racionalistas, investidos de la autoridad del saber argumentado. En operaciones laicizantes, el relato convirtió al humano en

origen y fundamento de su propia excepcionalidad. (Schaeffer, 2009, p. 38) Así se operaba una traslación de lo trascendente a lo inmanente que logró dejar al humano en la misma posición de poder pero bajo otros argumentos <sup>5</sup>.

La segunda afirmación posee una concepción dualista que separa el cuerpo de la mente, la materia del espíritu. Este dualismo se duplica al interior del sujeto: por un lado, su ser espiritual lo confirma como humano, mientras su ser corpóreo lo aproxima a los demás seres. Este régimen de representación posibilitó, pienso, erigir conflictos, disciplinas, razas y discriminaciones. Las oposiciones primitivo-civilizado u hombre-mujer se ampararon en esa segregación con comodidad. Tras esos argumentos se han marcado regímenes de

entendimiento, se han estructurado ciudades, marcado prácticas del día a día. La segregación del cuerpo, entendido este como componente animal del humano, ha dificultado de manera dolorosa el diálogo con el mismo, la reconciliación con sus olores, sus fluidos, su sexualidad, reenviando sus comportamientos al lugar de la nuda vida cuyas manifestaciones han de ser doblegadas si no eliminadas.

El tercer eje es el gnoseocentrismo, la afirmación del logos por encima de toda otra forma de expresión. Considera la capacidad teórica como la más importante característica de una vida propiamente humana. En el marco de esta idea, la corporeidad siempre implicaría una exterioridad radical, no propiamente humana, un componente escindible y no característico.

El último de los componentes, el antinaturalismo, más que una afirmación, parece conformar una negación. Identifica al humano con sus peripecias cognitivas, culturales o lógicas pero no biológicas o fisiológicas. Si se siguiera esta línea discursiva, el investigador se encontraría con el hecho de que es discontinuista, en cuanto que plantea la no unidad genealógica entre las formas de vida. Estos cuatro ejes construyen al humano, de nuevo, «al mismo tiempo exterior al mundo y soberano frente a él». (Schaeffer, 2008, p. 42)

Encuentro que el planteamiento de Schaeffer se articula con la exploración de la genealogía del antropismo que realiza el filósofo alemán Wolfgang Iser, quien ha hecho una juiciosa revisión del antropismo. Para Iser, el antropismo presente en Occidente desde la Grecia antigua ha tenido actualizaciones en el mundo moderno gracias a pensadores

como Descartes, Diderot o Kant. Estos pensadores han establecido una formación discursiva que piensa al hombre<sup>6</sup> como el ente que da sentido al mundo. En el inicio de su texto *Hombre y mundo*, Welsch recuerda la redacción de Diderot, publicada en 1755, para justificar la Enciclopedia. Allí Diderot dice: «el hombre es el único concepto del que hay que partir y al que hay que remitir todo». (Citado por Welsch, 2014, p. 17) Más aun, Diderot agrega:

6. Con la palabra 'hombre' que usa Welsch, llamo la atención sobre cómo el antropismo y la tesis de la excepcionalidad son formas de representación característicamente patriarcales y occidentalocéntricas que están en boca, incluso, de sus detractores. Así es la ideología, uno está dentro de ella, la habita, sin reparar en ello.

Si se excluye al hombre [...] el espectáculo sublime y conmovedor de la naturaleza no es más que una escena triste y muda. El universo calla, silencio y oscuridad lo dominan;

todo se convierte en un desierto horrible, en que los fenómenos se producen [...] oscura y sordamente. La existencia del hombre es la que hace interesante la existencia de las cosas. (Citado en Welsch, 2014, p.18)

Estas frases me hacen pensar en la pieza *Monje y mar* de Caspar David Friedrich. En ella, como en algunas obras del Romanticismo, el espectáculo de la naturaleza se despliega en su singularidad y grandeza ante los ojos de un sujeto. En el caso de Friedrich, este despliegue se hace aun más dramático por la misma soledad de ese hombre, por la ausencia de acontecimientos distintos al mismo sucederse el tiempo en ese espacio y con esas características de temperatura y geografía, pero, sobre todo, porque el monje, usurpando por así decirlo, la posición del espectador y ofreciendo la espalda-contrata todas los lineamientos-, observa absorto el más allá de la



Caspar David Friedrich, *Monje y mar*, 1808-1810. Óleo sobre lienzo, 110 x 171.5 cm. Staatliche Museen, Berlín

composición, lugar al que curiosos, nosotros también miramos. Ese sujeto creado por el Romanticismo, que contempla con avidez el paisaje, quizás sea una de las creaciones ilustradas más característicamente antrópicas, aun cuando en su estructura, precisamente llevaba a cabo un viraje, nostálgico, hacia ese gran otro.

Kant se alinea con Diderot cuando escribe en la *Crítica de la razón pura*: «los objetos han de atenerse a nuestro conocimiento». (Citado en Welsch, 2014, p.19) Es así como la Modernidad cuidadosamente construye un mundo cuya misma realidad ha de ser referida al humano y por el humano.

En 1960, el compositor La Monte Young, en ese momento un joven estudiante de música en la Universidad de Berkeley, visitó Darmstadt. Allí pudo conocer personalmente a John

Cage. Muy impactado con el acercamiento a las propuestas sonoras de Cage e interesado con la idea de componer música comandada por el azar o por lo incidental, de regreso a Berkeley, realizó las Composiciones 2-5, piezas tempranas experimentales. En una de las más radicales, *Composición 1960 número 5 para mariposa*, propone:

Suelte una mariposa (o varias mariposas) en el lugar del evento.

Cuando se termine la composición, asegúrese de que la mariposa pueda volar hacia fuera.

La composición puede tener cualquier duración pero si se dispone de un tiempo limitado, las puertas y las ventanas pueden abrirse antes de soltar a la mariposa y la composición puede considerarse como terminada cuando la mariposa ha salido fuera.

La obra está escrita a la manera de un instructivo, gesto muy característico de las composiciones y eventos Fluxus de ese periodo a las que La Monte Young se adhería; también replantea la forma concierto, tanto como el papel del espectador y la idea de lo que es o no música. Acerca de la pieza Young comentó que le interesaba señalar que la mariposa en su vuelo emitía sonidos y, aun más, su cuerpo también los producía. El espectador, durante el «concierto», estaba invitado a extrañarse de su propio cuerpo, de su propia escala y posición para ser hiperconsciente de otro cuerpo, de otras formas, del rozamiento de las alas en el espacio, del sonido del aire, reconociendo la sonoridad, aunque no la estuviese escuchando.<sup>7</sup> Como lo comentaría

7. *Composición número cinco para mariposa* es una invitación a realizar un gesto parecido al que lleva a cabo día tras día el protagonista del cuento breve «El axolotl» de Julio Cortázar. Este, apretando la cara contra el vidrio del acuario, concentrado en uno de los axolotl, algún día logra sentir las piedras, la temperatura del agua, el silencio, los roces con los cuerpos de los que viven al otro lado del vidrio. (Cortázar, 1964)

el mismo Young: «la actitud usual de los humanos es creer que todo en el mundo debe existir para ellos, pero yo no estoy de acuerdo con eso. [...] A mí no me parece nada necesario que exista alguien o algo para escuchar sonidos, es suficiente que existan por ellos mismos». (Young-Zazeela, 2004, pp. 67-68)

## Nostoc

La posición más distante a una idea antrópica la constituyen Lynn Margulis y Dorion Sagan cuando al hacer una breve historia del mundo, en su libro *Microcosmos*, lo hacen desde el punto de vista de las bacterias. (1995, pp. 23-24) Para ellos, la continuidad autoevidente del desarrollo de una tecnología de la vida se hace manifiesta en la misma composición celular de los cuerpos de las plantas y de los animales. Dicen al respecto:

Desde las primeras bacterias primordiales hasta el presente, miríadas de organismos en simbiosis han vivido y han muerto. Pero el común denominador microbiano sigue siendo esencialmente el mismo. Nuestro DNA proviene, a través de una secuencia ininterrumpida, de las mismas moléculas que estaban presentes en las células primitivas que se formaron en las orillas de los primeros océanos de aguas cálidas y poco profundas. (Margulis & Sagan, 1995, p.54)

Su revisión señala la importancia del mundo microbiano, lo fundamental que es para entender la vida. Hace 4.000 millones de años, se produjeron combinaciones únicas que dieron

paso a la formación de células sin núcleo, las procariotas. Una cierta clase de ellas llevó a cabo procesos fotosintéticos fijando el CO<sub>2</sub> atmosférico. Hace 2.000 millones de años, segunda revolución evolutiva, aparecieron las eucariotas. Estos dos organismos marcan la verdadera gran división entre lo viviente. (Margulis & Sagan, 1995, p. 47-56)

La imagen que aparece en la portada de esta publicación es un *nostoc*, microorganismo procarionte que se reúne en colonias formando una cadena. Es uno de los organismos más antiguos sobre la Tierra, como se señaló anteriormente. Ese microorganismo bacteriano inventó un proceso que dio paso a que usted, lector, a que yo que escribo y a que todo lo que conocemos como la vida en nuestro mundo tuviera lugar. Así que ver una colonia de *nostoc*, una esfera de medio o un centímetro de diámetro, color verde oliva brillante, cuando está hidratado, u ovaliforme color ocre y verde oscuro, cuando está deshidratada, es ver el organismo que abrió la posibilidad de vida en este planeta. El *Nostoc* tiene la capacidad de estar en estado latente cuando las condiciones no son favorables y de reactivarse cuando sí lo son. Por eso, en el Medioevo, la leyenda decía que caía del cielo, pues aparecía como de la nada en la temporada de lluvias o después de las tormentas. De allí que, por ejemplo, en alemán se lo llamara *sternschuppen*, es decir, *lo que cae de las estrellas*.

Me encontré con el *nostoc* por casualidad. Como parte de una investigación apoyada por la Pontificia Universidad Javeriana denominada *Caminos del páramo*, llevé a cabo múltiples salidas a diferentes páramos del país, entre ellos al de Chingaza. Fue en una de estas excursiones, cuando nos encontrábamos



en la Mina Palacio, uno de los espacios más duramente afectado por la extracción minera de Cementos Samper, que cerca de un grupo plateado y amarillo de árnicas, al lado del nacimiento de un arroyo cuyo sonido estaba grabando, encontramos una serie de esferas verde oliva en la tierra, al borde del camino, entre los charcos recientemente formados. Nuestro guía, el señor Luis Jaime Alméciga, campesino conocedor del territorio, persona observadora y sagaz, comentó que no sabía qué cosa era aquello, pero que creía que era un alga. Decía haber visto estas formas desde niño, cuando esa zona se encontraba erosionada, y que continuaba viéndolas ahora que la capa vegetal se había venido recuperando. Esta historia me impactó muchísimo y en la siguiente subida recolecté algunas muestras que sometí a estudio a biólogos expertos en algas y bacterias. Me corroboraron que era un *nostoc*. Leí que son proteínicas y que abastecen de nutrimentos a la tierra. Creo así, con don Luis, que estas colonias de *nostocs* han venido

trabajando la recuperación de la Mina Palacio, nutriendo y vitalizando un terreno golpeado por los humanos.

Cuando Mónica Torregrosa, mi asistente, estaba procesando las fotografías del nostoc en el computador, se dio cuenta que en los registros, en la superficie lisa y lustrosa de las esferas, aparecíamos reflejadas. Recordé la anécdota de Lacan cuando narra su peripecia en una lancha y la sorpresa suya al ver una lata de sardinas que, flotando, produce reflejos sobre su superficie. Lacan a partir de esa imagen, entiende la presencia de una mirada de lo otro que ejerce el mirar desde el otro lado, transformando la forma de entender la mirada, esta vez produciendo dos vértices que se enfrentan.

Cuando Diderot expresa el silencio y la oscuridad de la naturaleza si no hay un humano que la admire, registra de forma casi caricaturesca la mirada antropocentrista, que no se permite tan siquiera considerar las miradas del otro, los sonidos que emite el otro, las manifestaciones del otro, que tienen lugar de las maneras más variopintas. Esta sordera y ceguera ha dado la vía libre para derrochar el dolor, la destrucción, el derrumbe y la polución. Antes del siglo XX, la sordera incluía la voz de las mujeres, de los negros, de los niños, de los indios o los anormales. Hoy no podemos seguir sosteniéndola y seguir diciéndonos que el planeta es mudo, que no se expresa, pues todo lo contrario, dice a gritos, se manifiesta, nos mira. Es la hora de mirar a la tierra, a los océanos, a los ríos y páramos y producir un giro empático en donde descendamos del pedestal ego-ecológico excepcionalizante y tiránico y, como fuerza del antropoceno, produzcamos un giro vitalista y simbiótico.

## REFERENCIAS

Agamben, Giorgio. 1998. Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos.

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Eds). 2009. Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora. Quito: Abya-Yala.

Grosfoguel, Ramón. 2006. «La actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema- mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial». En *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal.

Cortázar, Julio. 1964. Final del juego. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

De Sousa Santos, Boaventura. 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce.

Harari, Yuval Noah. 2015. De animales a dioses. Bogotá: Penguin Random House.

Margulis, Lynn y Sagan Dorion. 2013. Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos. Buenos Aires: Tusquets.

Nyman, Michael. 2006. Música experimental. De John Cage en adelante. Girona: Documenta Universitaria.

Pigrau-Solé, Antoni (Ed.). 2013. Pueblos indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental. Un estudio de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia. Valencia: Tirant Lo Blanc.

Roger, Alain. 2007. Breve tratado del paisaje. Madrid: Biblioteca Nueva.

Serres, Michel. 2004. El contrato natural. Valencia: Pre-Textos.

Serres, Michel. El regreso al contrato natural. Disponible en: [http://www.biblioteca.homohabitus.org/pdfs/palau\\_serrescontratonatural.pdf](http://www.biblioteca.homohabitus.org/pdfs/palau_serrescontratonatural.pdf). Recuperado el 20 de octubre de 2016.

Serres, Michel. 2013. «*Une leçon de philosophie: Comment faire de la nature un sujet de droit?*». En: Filosofía con Raphaël Enthoven. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=D7cQC8\\_jXmA](https://www.youtube.com/watch?v=D7cQC8_jXmA). Recuperado el 20 de octubre de 2016.

Serres, Michel. 1999. El contrato natural. [Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=p19RdK0wF6M>]. Recuperado el 22 de octubre de 2016.

Schäffer, Jean-Marie. 2009. El fin de la excepción humana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Welsch, Wolfgang. 2014. *Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista*. Valencia: Pre-Textos.

Young La Monte y Zazeela, Marian. 2004. *Selected Writings*. Ubu Classics. Disponible en: [http://artype.de/Sammlung/pdf/young\\_selected1.pdf](http://artype.de/Sammlung/pdf/young_selected1.pdf). Recuperado el 6 de octubre de 2016.

# Constitucionalismo andino y Buen Vivir: frenos e impulsos de una transformación paradigmática

Marco Aparicio Wilhelmi

## El Buen Vivir como alternativa al «desarrollo»

EL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DEL BUEN VIVIR

Seguramente uno de los debates teóricos y políticos más vigorosos, que desde el contexto andino está irradiando al conjunto de Latinoamérica, es el que versa sobre el sentido y alcance de la noción Buen Vivir (Constitución ecuatoriana) o Vivir Bien (en el caso boliviano), conceptos que son, respectivamente, una traducción de las nociones *Sumak Kawsay* (en quechua) y *Suma Qamaña* (en aymara).

En buena medida, el debate se conecta con las propuestas postdesarrollistas aparecidas en la década de los noventa, en virtud de las cuales, según Escobar, «ya no puede pensarse la modernidad como la Gran Singularidad, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineludiblemente, el camino a ser caminado por todas las trayectorias que desembocarían en un estado inevitablemente estable».<sup>1</sup>

1. El mismo autor señala cómo «a nivel de los imaginarios, el postdesarrollo apunta a la creación de un espacio/tiempo colectivo donde el 'desarrollo' cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social. Esto implica los siguientes elementos: cuestionar la preeminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta; hacer visible la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante de la modernidad); desarticular paulatinamente en la *práctica* el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización...» (Escobar, 2009, p. 30)

Para Albó (2009), «una de las principales expresiones con que actualmente se busca sintetizar el nuevo estilo de país que deseamos construir es *vivir bien*, contrapuesto a *vivir mejor*». Ello conduce a una manera distinta de entender la relación de los se-

res humanos con la naturaleza, no centrada en el modelo productivista de crecimiento económico continuo, sino en una

comprensión de equilibrio y respeto mutuo; el «vivir bien» de todos en lugar del «vivir mejor» de unos pocos.<sup>2</sup>

2. Reflexión del filósofo aymara Simón Yampara, quien señala que lo que busca no es el bienestar material sino la armonía entre lo material y lo espiritual en una postura que tiende a la austeridad pues la meta es vivir bien, no vivir mejor a costa de otros o del ambiente. (Citado por Albó, 2009)

En el caso de Bolivia, el concepto aparece en el Preámbulo de la Constitución, como uno de los fundamentos o finalida-

des del Estado que se constituye, entre los cuales se encuentra «la búsqueda del *vivir bien*». En la parte dispositiva, aparece como *Suma Qamaña*, en tanto que uno de los grandes «principios ético-morales de la sociedad plural» (en el capítulo dedicado a los principios, valores y fines del Estado), junto con otros principios equivalentes en lengua guaraní: *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena). Luego se incluye en la regulación del derecho a la educación, que estará orientada «...a la protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien». (Const. Pol. 2009, art. 80) Finalmente, aparece en las disposiciones generales del título dedicado a la organización económica del Estado: «el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos» (Const. Pol. 2009, art. 306, I); la organización económica boliviana tiene como objetivos «eliminar la pobreza y la exclusión social y económica para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones». (Const. Pol. 2009, art. 313)

En el texto ecuatoriano el Buen Vivir adopta una naturaleza más sistemática, más ordenadora. En la fase de debate constituyente fue la Mesa dedicada al Régimen de Desarrollo la que más claramente lo adoptó como noción inspiradora. Así,

en el título VI (Régimen de Desarrollo) aparece en numerosas ocasiones: en primer término como fundamento o justificación misma del régimen de desarrollo, entendido como «conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *Sumak Kawsay*». (Const. Pol. 2008, art. 275) El mismo artículo 275 determina su carácter transversal *principal*: «El Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades y de la convivencia armónica con la naturaleza».

Como vemos, existe en el texto ecuatoriano una voluntad clara de situar el Buen Vivir como principio pórtico tanto del Régimen de Desarrollo como del conjunto de derechos, algo que en otros ordenamientos ha estado a cargo del principio de dignidad de la persona (como sucede en la Ley Fundamental de Bonn de 1949 o, por inspiración de esta, en la Constitución española de 1978). Con tal determinación, se realiza un esfuerzo por concretar sus dimensiones, que en el precepto recién citado surgen de la relación entre derechos, de la interculturalidad, las diversidades y la convivencia armónica con la naturaleza.

Igualmente, al subrayar el Buen Vivir, de modo insistente, como eje articulador de la regulación del Régimen de Desarrollo, el texto ecuatoriano tiende un puente entre el mantenimiento del término «desarrollo» y su superación. Así, se establece que «para la consecución del buen vivir, serán deberes generales del Estado», entre otros, «dirigir, planificar y regular

el proceso de desarrollo», «producir bienes, crear y mantener infraestructura y proveer servicios públicos» e «impulsar el desarrollo de actividades económicas...». (Const. Pol. 2008, art. 277) Y el mismo objetivo se traslada a las personas y las colectividades, tanto con relación a su participación en la gestión pública, planificación, ejecución y control del cumplimiento de los planes de desarrollo, como a la hora de producir, intercambiar y consumir bienes y servicios con responsabilidad social y ambiental. (Const. Pol. 2008, art. 278)

Así mismo, tal y como sucede en el texto boliviano, se incorpora la noción en la definición del sistema económico, que «es social y solidario; [...] y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir». (Const. Pol. 2008, art. 283) Algo que se reitera en la regulación del endeudamiento público (art. 290), así como en las formas de organización de la producción (art. 319).

Pero, como se ha mencionado, el Buen Vivir adquiere en el texto constitucional ecuatoriano una naturaleza sistemática, ordenadora. En su redacción definitiva vemos cómo la Constitución agrupa una serie de derechos, que según la nomenclatura tradicional serían derechos sociales, culturales y ambientales, bajo el título de «Derechos del Buen Vivir» (artículos 12-34) y además, de manera coherente con lo anterior, incorpora los mandatos que se derivan de tales derechos en un título denominado «Régimen del Buen Vivir». Este título se divide en dos capítulos: uno dedicado a la «inclusión y equidad» y otro referido a la «biodiversidad y recursos naturales». De esta forma, el texto ecuatoriano, por una parte, re-

laciona el Buen Vivir con las condiciones de efectividad de los derechos sociales, culturales y ambientales, y al mismo tiempo, pese a que no desecha el concepto de desarrollo, lo transforma al complementarlo con la existencia de un Régimen del Buen Vivir.<sup>3</sup>

3. Como señala Grijalva (2010), aunque el desarrollo aparezca como objetivo, se «conceptúa no solo como crecimiento económico sino de forma integral y sustentable, exigiendo que la actividad económica sea un medio de realización de derechos, y no solo asegure la disponibilidad de recursos naturales para generaciones futuras, sino además la conservación, reproducción y desarrollo de la naturaleza como realidad valiosa en sí misma, más allá de los efectos inmediatos y directos del daño ambiental sobre los seres humanos».

Se podría también adoptar una visión que situara la existencia de dos regímenes de manera compartimentada, hasta cierto punto contrapuestos en lugar de complementarios. No obstante, el modo en que el Buen Vivir

aparece a lo largo del Régimen de Desarrollo, el hecho de que aparezca también como uno de los deberes primordiales del Estado («planificar el desarrollo nacional... para acceder al buen vivir» (Const. Pol. 2008, art. 3 y 5), junto con la caracterización del Estado como plurinacional y el giro biocéntrico del que ya se habló, nos conducen necesariamente a una interpretación sistemática, integradora.

En un análisis sobre el concepto de Buen Vivir, Gudynas señala las diferencias entre la regulación ecuatoriana y la boliviana:

en Bolivia aparece como principio ético-moral en el marco de la plurinacionalidad, en Ecuador como marco de un conjunto de derechos y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos. En el caso boliviano es claramente presentado como una de las finalidades del Estado, mientras que en el ecuatoriano es más amplio. La versión boliviana se recuesta un poco más sobre el Estado que el texto ecuatoriano, pero avanza más sobre plurinacionalidad que en Ecuador.

Por otra parte, «el componente ambiental del Buen Vivir ecuatoriano descansa tanto en derechos de los humanos como en los derechos de la Naturaleza». (Gudynas, 2011, p. 5)

#### EL BUEN VIVIR Y LA PLURINACIONALIDAD

Acabamos de ver que el Buen Vivir aparece como «sello fundacional» de la Constitución ecuatoriana (Acosta & Martínez, 2009, p. 8) y, también en buena medida, de la boliviana. Pese al esfuerzo de concreción que debe realizarse en tanto que principio constitucionalizado, el debate va más allá de la reflexión jurídica y abre un rico panorama dentro de las teorías del desarrollo y el postdesarrollo, en el marco que ofrecen los principios de plurinacionalidad e interculturalidad.

Luis Macas, uno de los más conocidos representantes del movimiento indígena ecuatoriano, señala que para los pueblos indígenas el concepto «es producto de todo un acumulado histórico milenario [...]: el *Sumak Kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción de la existencia humana y natural. Es decir, que el *Sumak Kawsay* es el estado de plenitud de toda la comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales». (Macas, 2004, p. 145)

Hay quien ha llevado la discusión al propio origen del término *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*: «el concepto no sería parte del lenguaje cotidiano o de las representaciones locales de las comunidades aymaras», pero al ser «una recreación o innovación cultural no deja de ser indígena y puede, a su

retorno, ser apropiada, ‘labrada’ en la identidad indígena». (Uzeda, 2009, p.8)<sup>4</sup> No se trataría, entonces, «de un retorno al pasado sino la construcción de un futuro que es distinto al que determina el desarrollo convencional. Sus distintas

4. En cambio, Quijano señala que el término no es nuevo, sino «probablemente, la formulación más antigua en la resistencia ‘indígena’ contra la Colonialidad del Poder». Se sustenta en Carolina Ortiz, para quien el término «Bien Vivir» habría sido acuñado en el Virreinato del Perú por el cronista indígena Guamán Poma de Ayala». (Ortiz, 2010, citada por Quijano, 2011)

expresiones, sean antiguas o recientes, originales o producto de distintas hibridaciones, abren las puertas a transitar otro camino». (Gudynas, 2011)

Así, aunque pueda hallarse la raíz del concepto en las cosmovisiones y prácticas indígenas, puede al mismo tiempo ser entendido como reformulación novedosa que, además, incorpora, o al menos resulta complementario con nociones no indígenas provenientes de la reflexión occidental crítica que rechaza algunos de los principales dogmas de la modernidad liberal. Ese punto de encuentro subraya además otro aspecto: el reconocimiento de la plurinacionalidad no puede llevarse a la identificación de lo indígena, de sus instituciones, como algo que necesariamente, para serlo, debe estar anclado en el pasado, en sus «usos y costumbres». De acuerdo con la esencia dinámica de toda identidad cultural, la propuesta, innovación y la acción transformadora, son, inevitablemente, patrimonio indígena, y vertidas en el texto constitucional deben verse como fruto de un pacto político hacia el futuro entre distintos sujetos. De ahí también su contenido *principal* y multiforme.

Independientemente del origen, en su puesta en marcha el Buen Vivir debe permitir distintas concreciones, sin por ello dejar de marcar la línea que excluye toda decisión que no respete un acuerdo mínimo referido a los conceptos de justicia social,

cultural y ecológica ya abordados. Por esta razón, no puede entenderse su realización sin la existencia de una institucionalidad plurinacional y descentralizada territorialmente, así como los diversos espacios y temporalidades de la participación.

Un necesario punto en el debate es el que aborda hasta qué punto conceptos como el Buen Vivir pueden considerarse como ejemplos de síntesis intercultural, ya realizada por el hecho de su constitucionalización o en vía de serlo, como proyecto constitucional. Podría ser considerado, entonces, parte de lo que en su reflexión sobre el proceso boliviano Luis Tapia denomina «el núcleo de lo común», producto del diálogo de pueblos y culturas, que a la vez siguen manteniendo instituciones propias. Ese sería, para el autor, uno de los retos del proyecto plurinacional. (Tapia, 2006)

En contraposición a esta línea, encontramos lo que Silvia Rivera ha querido condensar mediante el uso de la palabra aymara *ch'ixi*, que sería «un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados». Con este término, la autora rechaza la noción de hibridez propuesta por García Canclini, pues «la hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo», un grupo social «capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita». La noción de *ch'ixi*, por el contrario, «equivale a la de 'sociedad abigarrada' de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa». (Rivera, 2010, p. 70)

Esa contraposición la vemos en las palabras de Luis Macas, quien considera que «la traducción no es Buen Vivir porque sería en kichwa *Alli Kawsay*, que hace relación a lo bueno, a lo deseable, a la conformidad, al estado de bienestar, vivir mejor, comodidad, que no se compara con el verdadero significado de *Sumak Kawsay*». En cambio, «el *Sumak Kawsay* es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema comunitario y es aplicable solo en ese sistema; mientras que el concepto de Buen Vivir se procesa desde la visión occidental que tiene correspondencia con el pensamiento que significa maquillar o mejorar el sistema. Por lo que consideramos que *Sumak Kawsay* y Buen Vivir son dos concepciones totalmente contrapuestas». (Macas, 2004, p. 146)

Es Gudynas quien, recogiendo la propuesta de Rivera, se ha preguntado sobre si entonces el Buen Vivir podría ser descrito como *ch'ixi*, o sea, «una yuxtaposición entre las críticas a la Modernidad indígenas, criollas u occidentales, donde cada una mantiene su esencia, pero se complementan en su cuestionamiento al desarrollo», que se complementarían sin mezclarse. La respuesta que nos da es que «en parte es así, pero además de las complementaciones también ocurren mezclas y fusiones (como las reconceptualizaciones sobre el ambiente o el aporte del feminismo)». Por lo tanto, para el autor, la figura propuesta por Silvia Rivera no describiría adecuadamente la situación, «ya que el Buen Vivir, como concepto plural en construcción, se aprovecha de muchos aportes» (Gudynas, 2011, p. 12)

Salta a la vista la profundidad del debate. No en vano se trata de conflictos ontológicos: la ontología propia de la modernidad

europea se basa en la separación entre sociedad y naturaleza, en el convencimiento de un devenir histórico que se considera lineal, en la pretensión de control y manipulación, la fe en el progreso, etcétera. El Buen Vivir también hace visible que hay «otras ontologías», que se enfrentan pero que a la vez pueden encontrarse. (Gudynas, 2011, p. 13-14)

Que se encuentren o no, en cualquier caso, no es un hecho que se pueda constatar a partir de las previsiones constitucionales sobre el Buen Vivir, sino a través de las dinámicas de convivencia, de intersección y de conflicto que se vayan generando. Ahora bien, las constituciones ecuatoriana y boliviana aportan elementos que pueden ayudar a configurar dichas dinámicas, de ahí que no sea tan importante tratar de especificar de manera concluyente qué implicaciones jurídicas tiene el término Buen Vivir y las diferencias que puedan darse entre el modo en que aparece en un texto y en el otro.

Quizás sea más relevante, o al menos más necesario en este momento, el análisis sobre la capacidad de tales textos para acompañar la construcción de la plurinacionalidad, verdadero marco de realización del Buen Vivir o Vivir Bien. Se trata de la cuestión, apuntada por Bartolomé Clavero, de «si la reestructuración que requiere la plurinacionalidad se ha producido en el diseño de la Constitución», o en otras palabras, de que «para alcanzar eficacia el constitucionalismo de derechos necesita del constitucionalismo de poderes [...]. El imperativo es de derechos y el reto, de poderes, de unos poderes que deben ser constitucionalmente funcionales a los derechos»; unos derechos, además, que no son solo de personas sino también de pueblos. (Clavero, 2010)

Debemos detenernos en ello.

### **Plurinacionalidad e interculturalidad como piezas de un paradigma constitucional descolonizador**

La plurinacionalidad y la interculturalidad son principios que definen la forma del Estado según el artículo primero de los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano. Muy sintéticamente podemos señalar la dimensión de cada uno de los dos principios apuntados.

La plurinacionalidad sería el concepto utilizado para superar la referencia a la pluriculturalidad, término común en los textos constitucionales latinoamericanos reformados a lo largo de los años noventa del pasado siglo. Con ello, se pretende asentar la dimensión política y prescriptiva del reconocimiento de la existencia de distintas culturas o grupos culturales. Frente a la comprensión descriptiva de la existencia de distintas culturas, propia del constitucionalismo multicultural, la plurinacionalidad empujaría a transformaciones de las estructuras institucionales y jurídicas del Estado.

Veamos hasta dónde llega la plurinacionalidad en el diseño institucional realizado por las constituciones boliviana y ecuatoriana. En el caso boliviano, esta dimensión se manifestaría en la concepción de instituciones que se pretenden comunes, compartidas, como la Asamblea Legislativa Plurinacional, el Tribunal Constitucional Plurinacional o el Órgano Electoral Plurinacional.

La regulación constitucional de la Asamblea Legislativa Plurinacional exige para la elección de sus integrantes la existencia de circunscripciones especiales indígenas (indígena originario campesinas, de acuerdo con la terminología constitucional), derivando su desarrollo a la legislación posterior, con el límite que no trasciendan las fronteras departamentales y que «se establecerán solamente en el área rural, y en aquellos departamentos en los que estos pueblos y naciones indígena originario campesinos constituyan una minoría poblacional». (Const. Pol. 2009, art. 146, VII)

Respecto del Tribunal Constitucional y del Órgano Electoral, su carácter plurinacional se establece constitucionalmente de modo muy escueto. Para el Tribunal Constitucional se marca que sus miembros estarán «elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino» (Const. Pol. 2009, art. 197, I), mediante sufragio universal (Const. Pol. 2009, art. 198). Se establece, asimismo, que las candidaturas podrán ser propuestas «por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos». (Const. Pol. 2009, art. 199, II) Para el Órgano Electoral se establece que el Tribunal Supremo Electoral estará compuesto por siete miembros, seis de elección parlamentaria y uno de elección presidencial, respetando que «al menos dos de los cuales serán de origen indígena originario campesino». (Const. Pol. 2009, art. 206, II) También se garantiza representación indígena para los Tribunales electorales departamentales (de acuerdo con el procedimiento establecido por el art. 206, V).

La Constitución ecuatoriana se queda bastante más lejos. Como señala Clavero (2010), «entre los poderes estrictamente políticos, esto es, los de las funciones legislativa y ejecutiva, los pueblos indígenas ni comparecen, con lo que la construcción de la plurinacionalidad ni se aborda».

En el ámbito jurisdiccional, también las diferencias son de calado: el capítulo que lo regula (capítulo IV, título IV) es denominado «Función Judicial y Justicia Indígena», de modo que, a diferencia del caso boliviano, se opta por seguir separando la justicia indígena del resto. En su regulación, aunque no se mencione explícitamente la igualdad jerárquica respecto del resto de jurisdicciones (quizás porque son separadas orgánicamente y en competencias), sí se establece (Const. Pol. 2008, art. 171) que el Estado garantizará que sus decisiones «sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas» (como vemos, de nuevo, se separa la institucionalidad indígena de *lo público*). Sus resoluciones, en consecuencia, solo «estarán sujetas al control de constitucionalidad». Sucede que aunque se asegure que la Función Judicial no pueda revisar las decisiones de la justicia indígena, tal papel le corresponderá a una corte constitucional en cuya regulación no aparece ningún atisbo de plurinacionalidad.<sup>5</sup>

5. Para ser designado miembro de la Corte Constitucional se exige «tener título de tercer nivel en Derecho» y «haber ejercido con probidad notoria la profesión de abogado, la judicatura o la docencia universitaria en ciencias jurídicas por un lapso mínimo de diez años» (Const. Pol. 2008, art. 433). La designación se realizará por medio de una comisión calificadora integrada por dos miembros de cada una de las funciones legislativa, ejecutiva y de transparencia y control social. Solo respecto de la última podría darse un cierto grado de plurinacionalidad. (Ver la regulación en los artículos 204 y siguientes)

La plurinacionalidad, más allá de su posible realización en el marco de instituciones compartidas de ámbito estatal, se halla también en el reconocimiento de instituciones propias. El terreno en el que

estas pueden desarrollarse es, naturalmente, el de la distribución territorial del poder. Tanto el caso ecuatoriano como el boliviano configuran estados complejos territorialmente, con un reconocimiento específico para la conformación de autonomías indígenas.

No es posible desarrollar esta temática de manera mínimamente rigurosa en unas pocas líneas. Bastará con señalar que, de nuevo, aparecen distintas intensidades en un caso y otro. Como muestra, la Constitución ecuatoriana no incorpora ninguna referencia al derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, obviando de esta manera las previsiones de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas de 2007. (Const. Pol. 2008, art. 3)

En cambio, la Constitución boliviana lo incorpora en el listado de los derechos indígenas (Const. Pol. 2009, art. 30, IV: Derecho a la libre determinación y territorialidad) y, como parte de la regulación del «modelo de Estado» (Const. Pol. 2009, cap. I, 1):

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (Const. Pol. 2009, art. 2)

De todas formas, pese a su trascendencia, el salto cualitativo que ofrece el texto boliviano no se produce en el reconocimiento del derecho de libre determinación. En efecto, el derecho de libre determinación, pese a su teórico alcance, hasta

ahora se ha logrado encajarlo en la estructura monocorde del Estado liberal, a partir de su comprensión limitada al plano de la autonomía local sin afectación de la lógica territorial de raíz colonial.<sup>6</sup> El derecho de los pueblos indígenas que más incidiría en el escenario de la plurinacionalidad es el referido «a que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado» (Const. Pol. 2009, art. 30, II, 5). Se

6. En efecto, ya sea en forma de reconocimiento de derecho a la autonomía e incluso como derecho a la libre determinación, tenemos ya suficiente recorrido para atestiguar que, de un modo u otro, los sistemas jurídicos han sabido cómo estrangular el proceso de reconstrucción y desarrollo del autogobierno indígena, digiriendo la autonomía indígena en el interior de una estructura territorial, administrativa y financiera monocultural, ajena, limitadora de la libre determinación indígena.

trata de una previsión novedosa, trascendente por cuanto modifica la lógica de la contraposición Estado versus pueblos indígenas. Esta es la lógica en la que se mueve la dimensión garantista de los derechos, vistos como herramientas contramayoritarias, barreras en manos de los

pueblos indígenas frente al poder de la sociedad dominante, articulado en el Estado y el derecho estatal. Entendidos los pueblos indígenas, sus instituciones, como parte del Estado, forzosamente se reconfigura la organización política que debe dar cabida a los distintos sujetos colectivos, llámese Estado si se quiere.

Hay quien se atreve a afirmar que:

el Estado-nación ha muerto, nace el Estado plurinacional, comunitario y autonómico. ¿Cuáles son las condiciones, las características, la estructura, los contenidos y las formas institucionales de este Estado? Su condición plurinacional, no en el sentido del multiculturalismo liberal, sino en el sentido de la descolonización, en el sentido de la emancipación de las naciones y pueblos indígenas originarios [...], a partir de la creación de un nuevo mapa

institucional, encaminado a la incorporación de las instituciones indígenas a la forma de Estado. (Prada, 2010)<sup>7</sup>

7. El mismo autor va incluso más allá al señalar, en otro escrito, que «el Estado plurinacional no es un Estado-nación y, no está demás decir, que el estado plurinacional ya no es un Estado, en el pleno sentido de la palabra. Pues el acontecimiento plural desbroza el carácter unitario del Estado. [...] El Estado ya no es la síntesis política de la sociedad, tampoco es ya comprensible la separación entre Estado, sociedad política y sociedad civil, pues el ámbito de funciones que corresponden al campo estatal es absorbida por las prácticas y formas de organización sociales». (Prada, 2007, p. 210.

Hablaríamos entonces de un horizonte de descolonización que implica «el pluralismo institucional, el pluralismo administrativo, el pluralismo normativo, el pluralismo de gestiones. Y eso significa una descolonización de las prácticas, de las conductas, de

los comportamientos, conllevando una descolonización de los imaginarios». (Prada, 2010, p. 92)

Este horizonte se hallaría apuntado, poco más (ni menos), de modo más declarativo, menos incisivo, en el caso ecuatoriano, y de manera más transversal en el texto boliviano. Buena prueba de ello es que ambos textos recogen el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa, libre e informada, que si bien es un derecho que expresa plurinacionalidad, por cuanto reconoce la existencia diferenciada de tales pueblos, al mismo tiempo resulta una palmaria constatación de que la plurinacionalidad es un proceso, un objetivo no consolidado, hacia el que avanzar.

Así es, incluso en el caso boliviano, no podemos hablar de un nuevo paradigma, sino más bien de una mezcla compleja de aspectos enraizados en la más pura tradición constitucional liberal con elementos de un constitucionalismo *dialógico* (Grijalva, 2008) que trata de garantizar las condiciones de diálogo de las diferentes identidades culturales, a partir del reconocimiento de su igual dignidad. Ofrece así un panorama

de intensa promiscuidad: una amalgama de factores en tensión, donde se pretende —aunque no siempre se consiga— dar un uso contra-hegemónico de instrumentos políticos y conceptuales hegemónicos, intento que conlleva «la apropiación creativa de las clases populares para sí de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista». (De Sousa, 1997) Podríamos hablar entonces, con el mismo autor, de un constitucionalismo experimental y, seguramente, transicional.

En ese contexto transicional uno de los temas a debatir será el de las funciones o sentidos de los derechos. Así es: por mucho que se pueda hacer un uso contra-hegemónico de los derechos, transicional si se quiere, no puede olvidarse que estos tienden a garantizar la seguridad jurídica a través de la individualización de los sujetos, que pueden reivindicar su estatus jurídico en función de precisas circunstancias que el derecho se encarga de recoger y categorizar. Sin duda, la irrupción de los derechos colectivos, de titularidad y ejercicio colectivos, supone un cuestionamiento radical de ese efecto (o función) por lo que a la dimensión individual se refiere, de ahí el airado rechazo

que han generado en la doctrina jurídica convencional.

Ahora bien, incluso los derechos colectivos no dejan de suponer una segmentación de sujetos que puede provocar una tendencia hacia la separación, hacia la construcción de *trincheras identitarias*<sup>8</sup> que buscan

8. Bauman ha querido explicar la implicación entre la lucha por los derechos y el reforzamiento de la identidad grupal: para convertirse en un derecho, «es preciso que la diferencia sea compartida por un grupo o una categoría de individuos lo suficientemente numerosos y decididos como para que sea preciso contar con ellos [...]. [Esto] tiene como resultado una intensa construcción de comunidades [...], el cavar trincheras, el entrenar y armar unidades de asalto: impidiendo la entrada a los intrusos, pero también la salida a quienes están dentro [...]. Es por ello que el principio de derechos humanos actúa como un catalizador que desencadena la producción y autoperpetuación de la diferencia y los esfuerzos para construir una comunidad en torno a ella». (Bauman, 2003, p. 93)

reforzar los elementos distintivos entre los grupos, antes que los compartidos. Esa separación, junto con la que generan los derechos individuales, en lugar de reforzar, puede llegar a debilitar la capacidad de impugnación global de las condiciones (económicas, sociales, culturales) que generan exclusión y desigualdad entre grupos e individuos. Pero que no se malinterprete esta afirmación: no son las identidades las que generan la exclusión; es la exclusión la que refuerza la tendencia a subrayar las diferencias antes que las semejanzas, de acuerdo con las reglas de juego que el Estado impone a través de su derecho y de sus políticas públicas.

Los derechos, desde esta perspectiva, serían vistos como herramientas de distinción, de separación, que podrían acabar socavando las posibilidades de aunar fuerzas por parte de los colectivos en posición de menor poder frente a los sujetos con más poder. Ahora bien, no obstante lo anterior, lo que se propone no es rechazarlos sin más, sino entenderlos como elementos que si bien por sí solos no van a generar una transformación de las relaciones de dominación, sí pueden ser vistos como piezas útiles, necesarias incluso, para equilibrar las posiciones de negociación en que se hallan los distintos sujetos. Se trataría, en consecuencia, de no perder nunca de vista la dimensión política del conflicto, y ello implica no dejarnos deslumbrar por el alcance del *deber ser* jurídico, del *deber ser* de los derechos aisladamente considerados.

Esa dimensión política del conflicto es de la que nos habla el proyecto de descolonización al que se ha hecho referencia. Un proyecto que requiere desvelar y debilitar el paradigma de la modernidad colonial, con su dogma de crecimiento material

ilimitado y su retórica anclada en la igualdad formal y los derechos individuales en el marco de democracias representativas igualmente formales, desustancializadas.

Desvelar y debilitar, pero también construir horizontes de sentido diferentes, como los que articularían el Buen Vivir o Vivir Bien, entendidos, según se ha subrayado, como propuestas que buscan avanzar en la realización de la justicia, comprendida necesariamente a partir del entronque de sus dimensiones social, cultural y ecológica.

Una vez apuntado el marco en el que se desarrollaría el debate jurídico, institucional y político general, podemos ya abordar el análisis del alcance de las previsiones constitucionales que los textos ecuatoriano y boliviano recogen en materia de justicia ambiental o ecológica.

### **La naturaleza como titular de derechos: alcances del giro biocéntrico**

Sin duda, en la reflexión sobre los alcances de la apuesta por un constitucionalismo capaz de distanciarse del modelo antropocéntrico, mención separada merece la innovadora apuesta por ampliar la titularidad de los derechos constitucionales a la naturaleza. En el plano constitucional, esta apuesta es exclusiva, hasta el momento del caso ecuatoriano (Const. Pol. 2008, art. 71-74), mientras que en Bolivia la opción ha consistido en llevar dicho reconocimiento al plano legal, mediante la aprobación de la Ley de Derechos de la Madre Tierra.

Los derechos de la naturaleza o de la *pacha mama*, como se afirma en el artículo 71 de la Constitución ecuatoriana protegen a la naturaleza no como medio para satisfacer los intereses de las personas, sino para proteger sus valores propios, en sí mismos considerados. El cambio de perspectiva es evidente, aunque, como hemos visto, no se plantea de manera incompatible con la existencia de derechos ambientales, cuya titularidad corresponde a las personas. Es más, como cierre del capítulo que comentamos, el artículo 74 vuelve a mover el eje de la titularidad cuando establece que «las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permita el Buen Vivir».

Durante las discusiones constituyentes, fueron bastantes las voces que optaron por descalificar el propósito de incluir derechos de la naturaleza, incluso hasta llegar a la burla. No obstante, la reacción teórica ha sido más que contundente. (Ávila, 2011; Acosta & Martínez, 2009; Gudynas, 2009)

En efecto, desde un punto de vista teórico, siendo los derechos mecanismos para la protección de intereses o necesidades, nada impide que estos sean referidos a un sujeto distinto al ser humano. Podría ser el caso de los embriones, los animales, los bienes naturales o las generaciones futuras. La protección de estos sujetos podría justificarse en intereses relevantes, ya sean propios, como evitar el daño y el dolor, ya sean instrumentales para la satisfacción de otros intereses humanos. Naturalmente, la falta de «voluntad autónoma» de estos

sujetos limita sus posibilidades de ejercicio de los derechos, pero no tiene por qué privarlos de su titularidad, ni impedir que el resto de la sociedad tenga determinadas obligaciones respecto de ellos, comenzando por el de minimizar el daño que se les pueda producir. Este es el sentido, por ejemplo, de las leyes que protegen a ciertos animales frente a maltratos, de las regulaciones ecológicas que restringen la apropiación privada de bienes comunes como el agua o las selvas, o de aquellas normas que limitan la experimentación con embriones a partir de un cierto nivel de desarrollo.

En concreto, respecto a las posibilidades de ejercicio, el propio artículo 71 en su segundo párrafo lo resuelve al establecer que «toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza». Por otra parte, en el capítulo dedicado a las garantías, el texto ecuatoriano ofrece una herramienta que puede ser muy útil para la protección de los derechos de la naturaleza: se trata de la acción por incumplimiento ante la Corte Constitucional, que «tendrá por objeto garantizar la aplicación de las normas que integran el sistema jurídico [...] cuando la norma o decisión cuyo cumplimiento se persigue contenga una obligación de hacer o no hacer clara, expresa y exigible. (Const. Pol. 2008, art. 93)

Merece la pena transcribir el contenido de algunos de los preceptos del mencionado capítulo séptimo. El artículo 71 establece que «la naturaleza o *pacha mama*, donde se reproduce la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia, y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos».

En primer lugar, debe subrayarse la importancia de que se incluya el término *pacha mama*, pues con él se incorporan otros sentidos, los que provienen de los pueblos indígenas, que amplían la esencia, el alcance o delimitación del sujeto del derecho. En palabras de Gudynas (2009, p. 32): «cuando la Constitución equipara naturaleza con *pacha mama*, lo que hace es poner en el mismo nivel de jerarquía la herencia del conocimiento europea y los saberes tradicionales que han estado subordinados desde la época de la Colonia». De tal forma que «sienta las bases para una ruptura del programa de la modernidad, el cual está en la base de la crisis ambiental actual».<sup>9</sup>

9. Esa ruptura se expresaría en el paso del antropocentrismo al biocentrismo, mencionado con anterioridad: «todas las especies vivientes tienen la misma importancia, y todas ellas merecen ser protegidas, fuera, por tanto, de la lógica de asignación de precio (valor) del mercado». (Gudynas, 2009, p. 77)

Igualmente relevante es el hecho de que se vincule al lugar «donde se reproduce la vida», porque así se manifiesta que la naturaleza es sujeto del derecho por sí misma y no un

bien jurídico en tanto que espacio de reproducción de la vida humana, esto es, a partir de una óptica funcional antropocéntrica. No es, en consecuencia, simple *medioambiente*, entendido como lo que rodea al humano; es sujeto de derechos, que impide la separación misma entre naturaleza y ser humano.

El artículo 72 especifica el derecho de la naturaleza a la restauración, que se considera independiente del derecho de las personas a ser indemnizadas en caso de que sufran daños ambientales que les afecten. Se constata, pues, que siendo la naturaleza titular del derecho, el interés protegido va más allá, aunque lo incorpore, del interés propio de las personas. Debe añadirse que aunque el artículo 72 mencione «restauración»

sin más, el artículo 396, dentro del Régimen del Buen Vivir, precisa que «todo daño al ambiente, además de las sanciones correspondientes, implica también la obligación de restaurar *integralmente* los ecosistemas...». Se trata, por tanto, de una obligación de restauración integral que debe diferenciarse del deber de reparación económica pensada como indemnización. La noción no es compensatoria o sustitutiva, sino regenerativa, e implicará poner en práctica las acciones necesarias para volver a la situación previa al daño ambiental ocasionado, para recuperar, en la medida de lo posible, los sistemas ecológicos afectados.

Al deber de restauración lo precede el de evitar los impactos ambientales negativos (Const. Pol. 2008, art. 396)<sup>10</sup> que, de acuerdo con el mismo precepto, se valorarán de acuerdo con un principio precautorio: «en caso de duda sobre el impacto ambiental de alguna acción u omisión, aunque no exista evidencia científica del daño, el Estado adoptará medidas protectoras eficaces y oportunas». Esta obligación preventiva se traslada también a los particulares «actores de los procesos de producción, distribución, comercialización y uso de bienes o servicios».

10. Si bien es cierto que el precepto inicialmente habla solo de la obligación de «evitar», a la que después se suma la de la restauración integral, más adelante sí abre el paso a que, en caso de que se haya producido el daño, los actores del mismo asuman la responsabilidad de «mitigar y reparar los daños...».

En conexión con lo anterior, el texto constitucional aporta dos mecanismos de protección reforzada del derecho de la naturaleza a la restauración (integral). En primer lugar, se establece que «las acciones legales para perseguir y sancionar por daños ambientales serán imprescriptibles». (Const. Pol. 2008, art. 396, *in fine*) En segundo término, se

invierte la carga de la prueba en caso de litigio: «la carga de la prueba sobre la inexistencia de daño potencial o real recaerá sobre el gestor de la actividad o demandado». (Const. Pol. 2008, art. 397)

A partir de este marco regulador, las consecuencias jurídicas que pueden extraerse no son menores. Uno de los ámbitos donde mayor trascendencia debería adquirir es en el de los estudios de impacto ambiental, pues la valoración misma de qué implica dicho impacto cambia por completo, tanto desde la dimensión material (los aspectos que incorpora y pone en relación) como temporal.<sup>11</sup>

Junto con los derechos reconocidos, el capítulo da forma a prohibiciones y mandatos a los poderes públicos, que en su conjunto buscarían dar mayor cobertura a la realización de los derechos de la naturaleza. Entre ellos, destaca la prohibición de la introducción de organismos o materiales orgánicos e inorgánicos que pue-

dan alterar de manera definitiva el patrimonio genético; o la obligación del Estado de aplicar «medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales». (Const. Pol. 2008, art. 73)

11. Como señala Grijalva, «en virtud de los derechos de la naturaleza, el daño ambiental, para ser tal, no requiere implicar una afectación inmediata y directa sobre los seres humanos, es decir, no se requiere una violación patente del derecho humano a un medio ambiente sano, sino que la sola disrupción dañosa de los procesos naturales de los propios ecosistemas, aun sin afectar supuestamente a los seres humanos, constituye una violación a la Constitución». Es interesante, no obstante, lo que resalta a continuación el autor: «contrario a lo que se afirma, esta noción objetiva o institucional del daño ambiental no es en realidad tan extraña al Derecho como lo atestigua la existencia de delitos ambientales en que se sancionan conductas destructivas del ambiente aunque no se afecte directa e inmediatamente a población humana». (Grijalva, 2010, pp. 17-18)

Sin duda, los derechos de la naturaleza están llamados a constituir una de las banderas del texto que analizamos, por dos razones: en primer lugar, porque recoge en un capítulo una de las notas que impregnan el conjunto del texto constitucional, como es la preservación y restauración del ambiente, los recursos naturales y la biodiversidad como presupuestos para un desarrollo social sostenible, equilibrado e igualitario; en segundo término, porque implica no ya una especificación de nuevos derechos o una ampliación del contenido de los ya existentes, sino algo más relevante: la extensión de los sujetos de los derechos. Con ello se abriría un escenario de cuestionamiento profundo del modelo de desarrollo imperante, apuntalando la propuesta del Buen Vivir que aparece como eje transversal de todo el proyecto constitucional.<sup>12</sup>

12. No obstante, debe señalarse que la propuesta de reconocer derechos a la naturaleza no es nueva en la doctrina jurídica. Como señala Mario Melo, «se viene discutiendo desde hace décadas en diversas partes del mundo. Así, son interesantes los trabajos al respecto de juristas como Christopher Stone en los EEUU y Godofredo Stutzin en Chile [...]. En los años setenta en los EEUU se produjo el caso Sierra Club vs. Morton, en el marco de un proyecto de la sociedad Walt Disney de construir una estación hibernal afectando a los famosos árboles gigantes del valle californiano. En él, el planteamiento se basó en las tesis de Stone contenidas en su trabajo «Should Trees have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects». En la misma línea podrían citarse la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, aprobada por la UNESCO en 1978 o la Carta de la Tierra, promovida por las Naciones Unidas en 2000. (Melo, 2009, p. 54)

En efecto, de nuevo con Gudynas:

la verdadera novedad está en lograr una ruptura con la ideología del progreso. Si el 'buen vivir' efectivamente quiere comenzar a transitar un estilo de desarrollo radicalmente distinto, apartándose del sendero de la Modernidad, entonces los

componentes ambientales son indispensables. Y esos componentes obligan a abandonar el progreso y el antropocentrismo que convierten al ambiente en un conjunto de recursos a dominar. En otras palabras, un 'test de validez' del buen vivir consistiría en verificar cómo se interpreta la naturaleza, y cómo se articula el ambiente en las alternativas al desarrollo. (Gudynas, 2010, p. 240)

Como se señaló, en el caso boliviano contamos con la Ley de Derechos de la Madre Tierra (Ley 071, 21 de diciembre de 2010). Esta norma constituye un primer aporte legislativo dentro de un proyecto más amplio que llevará, dos años más tarde, a la aprobación de la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (Ley 300, 15 de octubre de 2012). Aunque el redactado final de la ley aprobada en 2010 se apartaba mucho de la propuesta presentada por las organizaciones del Pacto de Unidad (que agrupa a las grandes organizaciones indígenas y sindicales bolivianas), aun así supone un hito en el desarrollo del constitucionalismo ante la crisis ecológica.

La extensión de ambas normas impide que nos podamos detener en un análisis pormenorizado de las mismas. Respecto de la ley aprobada en 2010, de menor extensión y alcance, pero igualmente interesante, merece la pena apuntar algunas de sus previsiones. Como principios para su aplicación (Ley de Derechos de la Madre Tierra, art. 2) se establecen los de: armonía («las actividades humanas, en el marco de la pluralidad y la diversidad, deben lograr equilibrios dinámicos con los ciclos y procesos inherentes a la Madre Tierra»); bien colectivo («el interés de la sociedad, en el marco de los derechos de la Madre Tierra, prevalecen en toda actividad humana, y por sobre cualquier derecho adquirido»); garantía de regeneración de la Madre Tierra; no mercantilización («no pueden ser mercantilizados los sistemas de vida, ni los procesos que sustentan, ni formar parte del patrimonio privado de nadie»); interculturalidad («el ejercicio de los derechos de la Madre Tierra requiere del reconocimiento, recuperación,

respeto, protección, y diálogo de la diversidad de sentires, valores, saberes [...] de todas las culturas del mundo que buscan convivir en armonía con la naturaleza»).

Dichos principios provienen y dan forma a una noción integral, amplia, de Madre Tierra: «es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común». (Ley de Derechos de la Madre Tierra, art. 3) Esa integralidad determina que no pueda mantenerse la separación entre seres humanos y naturaleza:

[los sistemas de vida] son comunidades complejas y dinámicas de plantas, animales, microorganismos y otros seres y su entorno, donde interactúan comunidades humanas y el resto de la naturaleza como una unidad funcional bajo la influencia de factores climáticos, fisiográficos y geológicos, así como de las prácticas productivas, y la diversidad cultural de las bolivianas y los bolivianos, y las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, las comunidades interculturales y afrobolivianas. (Ley de Derechos de la Madre Tierra, art. 4)

Para efectos de la protección y tutela de sus derechos, la Madre Tierra, que como hemos visto incluye también a las comunidades humanas, adopta el carácter de sujeto colectivo de interés público. (Ley de Derechos de la Madre Tierra, art. 5) Se constata así un intento de síntesis o hibridación: la centralidad de la protección de la Madre Tierra provendría esencialmente de las culturas indígenas, mientras que la forma de la protección, los derechos y la categorización jurídica de la misma como «sujeto colectivo de interés social», solo tiene sentido en el marco de la cultura occidental.

De hecho, debería añadirse, la propia noción de derechos tiene su origen en la cultura liberal occidental. Seguramente la dificultad de este engarce es la que lleva a Silvia Rivera, como ya señalamos, a rechazar el proyecto de hibridación para apuntar más bien al de la yuxtaposición.

Por otra parte, se precisa que el ejercicio de los derechos individuales estará limitado «por el ejercicio de los derechos colectivos en los sistemas de vida de la Madre Tierra», de manera que «cualquier conflicto entre derechos debe resolverse de manera que no se afecte irreversiblemente la funcionalidad de los sistemas de vida». (Ley de Derechos de la Madre Tierra, art. 6)

El texto, igualmente, señala los derechos básicos de la Madre Tierra entre los que se encuentran el derecho a la vida, a la diversidad, al agua, al aire limpio, a estar libre de contaminación, al equilibrio y a la restauración. En este último punto concretamente la ley entiende que tal derecho comporta «la restauración oportuna y efectiva de los sistemas de vida afectados por las actividades humanas directa o indirectamente». (Ley de Derechos de la Madre Tierra, art. 7-6) Se incorpora así un aspecto cuyas repercusiones ya analizamos para el caso ecuatoriano.

Tras especificar por separado los deberes que de tales derechos se generan tanto para los poderes públicos como para las personas, se cierra el texto con la Defensoría de la Madre Tierra, organismo especializado para la promoción, difusión y cumplimiento de los derechos de la Madre Tierra.

Como puede comprobarse, la ley expresa con bastante claridad que cuando se trata del respeto y la protección de la

naturaleza desde una perspectiva profunda, integral, la apuesta normativa en Bolivia es menos decidida que la ofrecida por la Constitución ecuatoriana. La ley comporta, en efecto, un giro biocéntrico parcial, incompleto, pues no se desprende del todo de la óptica utilitarista (la Madre Tierra es «sujeto de interés social») y se ponen cautelas a los niveles de protección (deben evitarse las afectaciones *irreversibles*). Aun así, no es posible dejar de subrayar el avance, desde el punto de vista de la noción de justicia ecológica, que venimos manejando, pues supone ampliar la titularidad de los derechos a la naturaleza. Sin duda, el panorama es otro y conlleva implicaciones conceptuales, culturales y jurídicas, como hemos visto, para el caso ecuatoriano, de gran magnitud.

Por su parte, la Ley Marco aprobada en 2012 implica, como su propio título indica, un intento de poner en relación la protección de los derechos de la Madre Tierra con las políticas de desarrollo integral necesarias para alcanzar el objetivo del Vivir Bien. Esa relación, junto con el papel que en la ley juegan los derechos de los pueblos indígenas, ofrece un terreno idóneo para ahondar en el debate sobre el modo en que se está acometiendo la conjugación de los derechos e intereses que la Constitución boliviana incorpora. Tratándose de una Ley Marco, fundamentalmente consiste en un conjunto de orientaciones o mandatos a los poderes públicos que deberán ser desarrollados y complementados en posteriores normativas y acciones. No obstante, la ley sí avanza hacia un mayor grado de concreción, de conformación del marco regulador que afecta al aprovechamiento de los recursos naturales.

Así, en su artículo 24, la ley establece como «bases y orientaciones del Vivir Bien a través del desarrollo integral en agricultura y ganadería», entre otras: «maximizar la eficiencia productiva y energética para minimizar el avance de la frontera agrícola, la afectación irreversible a las zonas de vida, y el uso y aprovechamiento de otros componentes de la Madre Tierra». Comprobamos con este ejemplo uno de los aspectos más criticados de la ley: el intento de conjugación entre «desarrollo integral» y protección de la Madre Tierra, se limita a un propósito de «minimizar» las afectaciones, incluso cuando éstas son «irreversibles». El mismo precepto incorpora la prohibición de introducir semillas genéticamente modificadas, pero limitada a aquellas «de las que Bolivia es centro de origen o diversidad» o atenten «contra el patrimonio genético, la biodiversidad, la salud de los sistemas de vida y la salud humana». (Ley Marco, art. 24, 7) De todas formas, en el siguiente numeral, se establece como orientación la de «desarrollar acciones que promuevan la eliminación gradual de cultivos de organismos genéticamente autorizados en el país». Igualmente, es base u orientación «prohibir la producción de agrocombustibles y la comercialización de productos agrícolas para la producción de los mismos...» (Ley Marco, art. 24, 9)

Una situación semejante se produce en la regulación de las bases y orientaciones del Vivir Bien a través del desarrollo integral en minería e hidrocarburos. Así, en el artículo 26, 1 se establece que «las actividades de exploración, explotación, refinación, transformación, industrialización, transporte y comercialización de recursos mineros e hidrocarburíferos serán realizadas de forma progresiva, según corresponda con

las tecnologías más adecuadas y limpias con el objetivo de reducir al máximo los daños ambientales y sociales». Aparece pues una conciliación en términos de «reducción al máximo» de los daños ambientales y sociales de las actividades extractivas, antes que una reducción o limitación de las mismas.

Otro de los aspectos que mayores críticas han generado es el del modo en que quedan protegidos los derechos de los pueblos indígenas, en especial el derecho a una consulta previa, libre e informada. La Ley establece que el Vivir Bien se alcanza promoviendo y fortaleciendo cuatro derechos: los derechos de la Madre Tierra; los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas; los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales del pueblo boliviano satisfaciendo las necesidades de las sociedades y personas; el derecho de la población urbana y rural a vivir en una sociedad justa, equitativa y solidaria, sin pobreza material, social y espiritual.

A partir de esta necesaria correlación entre sujetos y derechos, el problema se produciría en que la ley optaría por difuminar el derecho a la consulta previa en un esquema amplio, y menos exigente, de participación ciudadana, con el simple añadido que en caso de pueblos indígenas se deberá prestar atención a sus propias «normas y procedimientos», y no en cambio, a las reglas ya establecidas de acuerdo con la propia Constitución boliviana (Ley Marco, art. 30, II, 15) y los instrumentos propios del Derecho internacional (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas).

Un ejemplo lo hallamos en la regulación de la participación en materia de proyectos extractivos:

Los procesos productivos mineros e hidrocarburíferos se desarrollarán en el marco de instrumentos específicos de regulación y gestión de los sistemas de vida, mismos que estarán sujetos a procesos de monitoreo técnico integral recurrente e interinstitucional y auditorías de sistemas de vida con participación de la población afectada por estos procesos productivos. Cuando los mismos se desarrollen en territorios de las naciones y pueblos indígena originario campesinas, comunidades interculturales y

afrobolivianas, la participación en dicha auditoría se realizará en el marco de sus normas y procedimientos propios. (Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, art. 26, 2)<sup>13</sup>

13. Un desarrollo de este análisis crítico puede hallarse en el texto de Bartolomé Clavero que lleva por título «Bolivia: Ley de la Madre Tierra contra Derecho de los Pueblos Indígenas o Legislación contra Constitución», tomado de su blog: <http://clavero.derechos.org/?p=12040>

## A modo de cierre: frenos e impulsos en los procesos de transformación

### INTRODUCCIÓN

Hemos podido comprobar de qué modo aparecen en los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano aspectos que apuntan hacia una transformación paradigmática, un cierto giro biocéntrico. Como es sabido, en ambos casos el proceso constituyente aparece en un momento que permite plasmar líneas de ruptura respecto del contexto anterior. El descrédito de los partidos tradicionales junto con la palmaria percepción del agotamiento del ciclo neoliberal permitió la presencia de

voces provenientes de organizaciones sociales diversas: indígenas, ecologistas, feministas y sindicales. Fue a partir de tales voces que pudieron aparecer las líneas disruptivas más notables, entre las que ocupan un lugar muy destacado las de orden medioambiental. Tanta es la ruptura que, a partir estrictamente de la lectura de las previsiones constitucionales, podrían verse en los textos ecuatoriano y boliviano elementos de un nuevo *ecoconstitucionalismo*.

Ahora bien, como ya ha sido señalado, el eje de la protección de la naturaleza aparece en tensión con el modo en que se plantean los objetivos de redistribución y justicia social y, más allá, con las inercias de un modelo que aunque apunte otros aspectos, no abandona esencias del proyecto liberal-capitalista, núcleo duro del constitucionalismo a partir de su concepción europea expandida a través del proyecto colonial.

Así las cosas, podríamos avanzar una primera conclusión que señalaría que tanto en el caso ecuatoriano como en el boliviano, la apuesta por un constitucionalismo de cuño biocéntrico choca, en el propio texto normativo, pero sobre todo, a partir de sus desarrollos posteriores, con normativas y prácticas dirigidas a apuntalar el modelo desarrollista ya conocido, esto es, basado en la explotación de los recursos naturales, como condición para la extensión de políticas sociales de tipo asistencial.

En el caso de Ecuador, es la propia legislación aprobada casi inmediatamente después de la entrada en vigor de la Constitución la que muestra las contradicciones. En el caso de Bolivia, el cuerpo legislativo que debe apuntalar el modelo de desarrollo económico se encuentra aun pendiente de elaboración, pero

existen diversas decisiones del Ejecutivo que ya se desmarcan de los propósitos de protección medioambiental. Se trata, en ambos casos, de una visible brecha de implementación.

#### LA BRECHA DE LA IMPLEMENTACIÓN

En el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas se hizo célebre el concepto de «brecha de implementación» (*implementation gap*, en inglés), utilizado en diversos informes por el recientemente desaparecido Rodolfo Stavenhagen, cuando era Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Con dicho término se quería poner de manifiesto que pese a los avances en la normativa de derechos humanos, en lo referido a los derechos indígenas, el principal escollo se encontraba en la falta de desarrollo y aplicación de las previsiones internacionales y constitucionales.

Ya desde los primeros años de andadura constitucional, pudieron verse tanto en Ecuador como en Bolivia muestras de tales frenos, del alcance de las tensiones o contrapesos al propósito ecologista. A continuación se señalan tan solo algunos ejemplos.

#### A) Ecuador

Para el caso ecuatoriano, en primer lugar, debe mencionarse la Ley de Minería que, aprobada en enero de 2009, a grandes trazos, allana el camino para la realización de actividades industriales intensivas de extracción y exportación minera a gran escala y a cielo abierto.

La apuesta minera del actual gobierno de Correa<sup>14</sup>, condiciona

14. El 15 de enero de 2009, el presidente Correa afirmó: «no daremos marcha atrás en la Ley de Minería, porque el desarrollo responsable de la minería es fundamental para el progreso del país. No podemos sentarnos como mendigos en el saco de oro». (Citado por Gudynas en Sánchez *et al*, 2004, p. 87) Ya en el discurso de recepción solemne del texto de la nueva Constitución, pronunciado en Montecristi el 26 de julio de 2008, el presidente Correa anunció el orden de las preferencias de su acción gubernamental al señalar que los «principales peligros» a la revolución ciudadana impulsada por el Movimiento País no provenían de la oposición sino del «izquierdismo y ecologismo infantil».

da por los altos precios del mercado internacional y por la prevención de una reducción de las disponibilidades de petróleo, podría tratarse del «camino hacia una nueva trampa en el marco de la ‘maldición de la abundancia’, a partir de un neo-extractivismo del siglo XXI, que si bien pasa por

una mayor participación estatal y un incremento de la inversión social, no representa un cambio de la modalidad de acumulación primario-exportadora, dependiente del mercado mundial, causa fundamental del subdesarrollo». (Acosta, 2004, p. 57)<sup>15</sup>

15. La «maldición de la abundancia» la explica el autor a partir de la experiencia petrolera ecuatoriana: «a partir de los años setenta, al amparo de la bonanza petrolera, el país se endeudó hasta crecer 22 veces el monto de la deuda externa: de 260,8 millones en 1971 a 5.868,2 en 1981 y 14.168 en 2001 (un 16%, 42% y 66,6% del PIB, respectivamente). En ello se cifrará la maldición: deuda externa, dependencia, incremento de ingresos por recursos naturales y menor presión tributaria sobre la renta u otros y con ello menor vínculo entre ciudadanía y Estado, que dejará de ser demandado en transparencia, justicia, eficiencia en el gasto». (Acosta, 2004, pp. 39 y 64)

En un análisis reciente se señala cómo dicha ley «normativiza y crea *ex novo* figuras como ‘título minero’, ‘concesión minera’, categorías que generan ‘servidumbres’ para el agua, incluidas las aguas subterráneas en territorios indígenas». (Martínez de Bringas,

2011) Las concesiones se prevén para períodos de 25 años, y se crea la figura del «amparo administrativo» por la que el titular de una concesión minera puede solicitar la intervención de la fuerza pública ante todo aquello que «perturbe el ejercicio de las actividades mineras».

La Ley Orgánica de los Recursos Hídricos, Uso y Aprovechamiento del Agua (Ley del Agua) aprobada en 2010 prohíbe

la privatización del agua pero con un alcance limitado, pues se refiere solo al sector privado y deja al margen el mecanismo de la concesión pública. Como es bien sabido, el proceso de privatización de muchos sectores en el Ecuador ha venido haciéndose a través de contrataciones y concesiones hechas por distintos ministerios. Por otra parte, incorpora la consulta de manera general, como una forma de «participación de la sociedad civil», sin mención alguna a los derechos indígenas. Concretamente la ley establece que «la consulta previa se registrará por lo dispuesto en las leyes que regulan la participación ciudadana y del Consejo de participación y control social». (Ley Orgánica, art. 50)<sup>16</sup>

16. Un Informe de la Comisión de Expertos de la OIT de 2010, con relación a la consulta y actividades petroleras, en concreto a los artículos 6, 7 y 15 del Convenio 169 de la OIT, señala que existen graves problemas relacionados con la consulta, participación y explotación petrolera.

Debe subrayarse que tampoco se contempla en la ley ningún mecanismo orientado directamente a la desprivatización

del agua, de manera que se mantendrían los privilegios de embotelladoras y sistemas de aguas termales. Finalmente, la propuesta no incluiría mecanismos para la redistribución del agua y queda en el aire, además, el alcance concreto del derecho al agua. (Martínez de Bringas, 2011)

Sin cuestionar de fondo que la apuesta siga siendo la de un modelo extractivista, no puede obviarse la decisión del gobierno de Rafael Correa de mantener el mayor campo petrolero del país enterrado en el subsuelo a cambio de una compensación de 350 millones de dólares anuales, a sufragar por distintos estados en el marco de un contrato de fideicomiso. Se trata de la iniciativa Yasuní ITT, promovida por grupos ambientalistas, con un protagonismo destacado de Alberto

Acosta, el que fuera presidente de la Asamblea Constituyente. Dicho campo petrolero se halla dentro del área protegida más importante del país, el Parque Nacional Yasuní, y constituye parte del territorio ancestral del pueblo waorani. Pese al carácter pionero de la iniciativa, y de su importancia como referente para otros países, la otra cara de la moneda de la iniciativa Yasuní ITT sería el proyecto gubernamental de concesiones de 12 bloques petroleros que afectarían más de 2,5 millones de hectáreas.<sup>17</sup>

17. El conflicto entre el modelo de desarrollo extractivista y los derechos ambientales y de los pueblos indígenas ha aparecido con toda su crudeza. Un ejemplo lo hallamos a finales del mes de noviembre de 2007 en la amazónica localidad de Dayuma, en la provincia de Orellana. Ante la negativa del gobierno y de la empresa estatal Petroecuador de participar en reuniones que habían propuesto las comunidades locales, estas iniciaron un bloqueo de vías para exigir el cumplimiento de la construcción de una carretera y acciones de remediación ambiental. En vez de abrir un proceso de diálogo, el gobierno declaró estado de emergencia, suspendió varios de los derechos constitucionales, reforzó la presencia militar en la zona y declaró vigente la Ley de Seguridad Nacional que pone a los civiles bajo fuero militar. (Convenio 169 de la OIT)

Por otra parte, «la duda es que en la propuesta se incluye la compensación económica, manteniendo pues una postura utilitarista clásica. La no explotación como sacrificio y por tanto necesidad de compensación por el

lucro cesante, en términos civilistas». Considera el mismo autor que en realidad Ecuador no debería poder reclamar compensación por algo que su ordenamiento constitucional le obliga hacer: «este caso sirve para ilustrar las tensiones con las que debe lidiar la perspectiva de un desarrollo postmaterial bajo el nuevo contexto constitucional». (Gudynas, 2009)

## **B) Bolivia**

En el caso boliviano, la brecha de implementación se ha producido no tanto respecto de la labor legislativa, no tan avanzada en este terreno como la ecuatoriana, sino en decisiones sobre

proyectos de explotación de recursos o de infraestructuras. Se mencionan a continuación algunos ejemplos de manera muy sucinta.

Uno de los primeros conflictos tras la aprobación de la Constitución se dio en el mismo 2009, cuando los pueblos indígenas Leco y Masetén del norte del departamento de La Paz denunciaron que la empresa estatal de hidrocarburos, YPFB, inició unas actividades petroleras en su territorio sin haber procedido a la consulta previa, libre e informada que establece como preceptiva tanto la Constitución como la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que recordemos fue incorporada íntegramente como norma interna por la Ley 3897 del 26 de junio de 2008.

En el marco de la apuesta por la expansión de la actividad extractivista, el 20 de octubre de 2010, el Gobierno aprobó el Decreto Supremo 676, que duplica las áreas petroleras del país. A partir de esta decisión, se convierte en bloque petrolero más de 690.000 hectáreas del Parque Nacional Madidi (norte de La Paz), 723.000 hectáreas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (Beni) y 154.000 hectáreas del Parque Nacional Aguaragüe (Tarija).

El mencionado Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), una de las zonas más inaccesibles y de mayor valor en biodiversidad, se ve directamente afectado por el trazado de la carretera que debe unir Villa Tunari con San Ignacio de Moxos, cuya aprobación definitiva fue certificada por decisión de la Asamblea Legislativa Plurinacional el 6 de mayo de 2011 (Ley 112 de contratación del crédito para la ejecución de la obra). Frente al proyecto de carretera, además de la respuesta de

distintos grupos ambientalistas, se destaca la reacción de las autoridades indígenas de los pueblos afectados, que por medio de una resolución exigieron «al Gobierno del Estado Plurinacional, poner en práctica el respeto a la Madre Tierra, la biodiversidad y los derechos de los pueblos indígenas constitucionalmente reconocidos y paralizar las obras iniciadas de la Carretera Villa Tunari–San Ignacio de Moxos. [...] Advertimos a todos los interesados en la construcción de la carretera, que no permitiremos el inicio de ninguna actividad en el TIPNIS sin nuestro consentimiento y conocimiento pleno». (Resolución 0004/2010)

Otro de los proyectos que ha recibido un fuerte rechazo por su altísimo impacto ambiental y cultural es la construcción de presas en el río Madera, en la Amazonia boliviana, dentro de un complejo hidroeléctrico de

18. Un informe extenso sobre las implicaciones del proyecto puede verse en Observatori del Deute Global, Informe sobre el complejo del río Madera. Disponible [libre acceso] en [http://www.odg.cat/documents/publicacions/InformeODG\\_Madera\\_Web\\_CAST.pdf](http://www.odg.cat/documents/publicacions/InformeODG_Madera_Web_CAST.pdf).

enormes dimensiones que se conectaría con las presas ya construidas en Brasil.<sup>18</sup>

### *Los frenos*

Con claridad el actual vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, expresa los factores en tensión:

el tema se complica cuando los campesinos-indígenas, anteriormente excluidos de la ciudadanía y del poder económico, se vuelven bloque dirigente y conducente del Estado, y las comunidades devienen parte del Estado. [...] Por una parte, se lleva hacia el ámbito estatal esta lógica de relación dialogante con la naturaleza; pero a la vez, en cuanto eres Estado, necesitas recursos y excedentes que crezcan para atender las necesidades básicas de todos los bolivianos, y de los más desprovistos, como las comunidades indígenas

y populares urbano-rurales . [Por tanto,] tienes que caminar con los dos pies: expandir como política de Estado la protección del medio ambiente, el uso sostenible de la naturaleza, pero a la vez necesitas producir a gran escala, implementar procesos de industrialización expansiva que te habiliten excedente social para su redistribución y para el apoyo de otros procesos de modernización campesina, comunitaria y artesanal. (García, 2010, p. 158)

Y va más allá:

junto con el derecho de un pueblo a la tierra está el derecho del Estado, del Estado conducido por el movimiento indígena-poblador y campesino, de sobreponer el interés colectivo mayor de todos los pueblos. Y así vamos a proceder hacia adelante... Aquí está el debate entre un bien mayor y un bien menor; la comunidad como segmento pequeño o la comunidad vista en su conjunto y en su desarrollo. (García, 2010, p. 158)

Frente a tales argumentos, debe apuntarse que dicho «bien mayor» no puede dejar de incluir a las generaciones futuras y, de acuerdo con las previsiones constitucionales y legales analizadas, a la naturaleza en su conjunto. En definitiva, si se habla del derecho al uso de los recursos naturales, «los límites del espacio ambiental disponible restringen el uso de este derecho». (Sachs, 2002, p. 38). Por otra parte, hay quien señala que más que el derecho del Estado a la explotación de los recursos naturales, debería hablarse de una potestad pública de gestión, entendiendo que la subjetividad de los derechos no es atribuible al Estado. Ahora bien, se trataría de «una potestad pública que, sin embargo, está claramente limitada por la propia Constitución, y en particular por el derecho de los seres humanos a un medio ambiente sano» (Grijalva,

2010) y, habría que añadir, por los derechos de la naturaleza (o de la Madre Tierra, para el caso boliviano).

Podríamos cuestionar la tesis, muy consolidada a nivel jurídico, de que el Estado no es sujeto de derechos, sino titular de potestades ancladas en su soberanía, hacia fuera y hacia el interior de su territorio. Esta doctrina, de clara raigambre liberal, puede ser revisada volviendo a la esencia del constitucionalismo: la limitación de los poderes para asegurar la protección de los derechos. En un momento donde los poderes privados, sobre todo algunos, reúnen mayor capacidad de decisión que los públicos, sobre todo de algunos Estados, la lógica de los derechos puede reclamarse para el Estado siempre y cuando se sitúe en relación con los sujetos que ocupan una posición de mayor poder, y no, en cambio, respecto de los individuos y grupos en situación de mayor vulnerabilidad, que es de lo que tratamos ahora.

Volviendo al hilo del que veníamos, vemos que, de nuevo, el debate se centra en el concepto de desarrollo. Y si bien es cierto que hay profundas diferencias entre las propuestas neoliberales y los proyectos impulsados no solo en Bolivia o Ecuador, sino también en Venezuela o Brasil, por poner algunos ejemplos,

una vez reconocidas esas diferencias corresponde examinar cuáles son las posturas frente a los temas ambientales. El resultado es que comparten algunos puntos esenciales: (i) definen el desarrollo como crecimiento económico; (ii) lo entienden directamente vinculado a la idea de progreso lineal, a la que consideran positiva; (iii) defienden una postura utilitarista sobre la Naturaleza. El ambiente es fragmentado en recursos, y estos son los factores

que permitirán el desarrollo. La naturaleza es un conjunto de recursos que hacen posible esos avances económicos. (Gudynas, 2010, p. 237)

Por otra parte, puede discutirse el efecto a medio y largo plazo de políticas sociales de corte asistencialista, conocidas como bonos o bolsas de ayuda, «políticas selectivas que no se presentan como derecho social. Pueden ser eliminadas si no hay condiciones pero sobre todo no cambian el modelo económico, no hacen regulación del capitalismo y no permiten, por ejemplo, que las personas vulnerables salgan por sí mismos de la pobreza». (De Sousa, 2011)

Seguramente el problema se halla en que hasta que no se avance hacia un reparto distinto de los factores productivos, en el marco además de una concepción distinta de desarrollo, las necesidades que cubren tales ayudas no pueden ser obviadas. Ahora bien, lo anterior no impide recordar que la respuesta a las necesidades a través de la profundización del modelo extractivista puede llevar a «la lógica del rentismo y el clientelismo», que difiere de «la lógica de la ciudadanía, en la medida que inclusive frena e impide la construcción de ciudadanía. Y estas prácticas clientelares, si alientan el individualismo, pueden llegar a desactivar las propuestas y las acciones colectivas, lo que termina por afectar a las organizaciones sociales y lo que es más grave, al sentido de comunidad». (Acosta, 2004, p. 64)

Raúl Prada, asambleísta constituyente y ex miembro del Gobierno de Evo Morales, considera que «el llamado modelo económico extractivista tiene varado a todo el campo económico en las formas de reproducción de la dependencia, de la

supeditación y subsunción a las formas de acumulación del capital a escala mundial». De ahí, concluye que en el caso de Bolivia debe hablarse de un estancamiento del proceso: «no se aplica la Constitución y se mantiene la vieja maquinaria estatal, el gobierno llamado indígena-popular se agarra de las redes, de los amarres, de los engranajes e instrumentos operativos y técnicos del Estado; se restaura el Estado-nación, como forma oculta, opaca del Estado colonial, se mantienen las normas y prácticas liberales». Se trataría, en definitiva, de la «derechización del gobierno, perdido en el imaginario industrialista». (Prada, 2010)

En este punto, merece la pena recoger de nuevo las palabras de Luis Macas, quien hablando como representante indígena considera que:

el crecimiento económico y el libre mercado, desde su actuación perversa han engendrado otros conceptos como el de la competitividad, la eficiencia, la ciudadanización que significa para nosotros el individualismo, el egoísmo, la codicia, requisitos fundamentales para garantizar la vigencia del sistema económico y de consumo que vive la humanidad. En esta dirección, el modelo trata de convertirnos en una sociedad de competidores, y esto significa a su vez, una sociedad de perdedores, sociedades de violencia y de miseria. (Macas, 2004, p. 155)

#### EL IMPULSO: ¿UN HORIZONTE POSTDESARROLLISTA?

Tras la decisión de llevar cabo proyectos que afectan a pueblos indígenas sin atender a los procedimientos de consulta previa se halla, además de la voluntad política de acelerar los procesos y evitar riesgos *innecesarios*, la confusión que ya

fue apuntada: el Estado plurinacional, definido en las constituciones ecuatoriana y boliviana, supondría ya, *per se*, la inclusión de los pueblos indígenas en la toma de decisiones con lo que el derecho de consulta dejaría de tener justificación, pues en realidad su objeto es responder a situaciones de exclusión o subrepresentación, algo que, desde tal hipótesis, ya no tendría lugar.

Es ahí donde encontramos el núcleo del debate: los alcances de la refundación democrática contenida en la Constitución de Ecuador y en la de Bolivia dependen, precisamente, del grado de desconfianza sobre su propia realización. La plurinacionalidad, la interculturalidad y el desarrollo del Buen Vivir, deben entenderse siempre como horizonte normativo, cuya consecución no puede desligarse de la vigencia permanente y plena de los derechos que, en definitiva, son su cuestionamiento y su soporte.

En los contextos analizados, en los que el modelo extractivista no solo sigue vigente sino que se profundiza, los avances constitucionales en la protección de la naturaleza y, concretamente, los derechos previstos para tal fin están llamados a cubrir, en primer término, una necesidad defensiva. Esta resistencia puede acabar siendo más o menos vigorosa, en función de la vitalidad de las organizaciones sociales y de las actuaciones de los poderes públicos, incluidos los de orden jurisdiccional. Si es más vigorosa, los derechos aparecerán como bases de un proceso de transformación; si lo es menos, los derechos servirán, paradójicamente, como elementos para la reproducción de un modelo de desarrollo que las constituciones ecuatoriana y boliviana parecen querer impugnar.

No podemos dejar de mencionar la enorme dificultad que entraña la articulación de una propuesta de transición que permita pasar de una economía de base extractivista a un modelo *postdesarrollista* coherente con los principios del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) o Vivir Bien (*Suma Qamaña*). Es pues en la transición donde deberían situarse los esfuerzos de análisis y de propuesta.

Debe decirse que, al menos en el discurso, pueden rastrearse coincidencias entre los polos en tensión señalados. Volviendo a García Linera, este situaría la apuesta extractivista como medio para alcanzar un objetivo compartido por quienes apuntan a otros modelos de convivencia: «se necesitan excedentes económicos para reforzar estructuras comunitarias, para expandirlas, para buscar modos de modernización alternativos distintos de la destrucción de las estructuras comunales, como viene sucediendo hasta hoy». Por ello, insiste en que (refiriéndose al caso mencionado del norte del departamento de La Paz) «no estamos abriendo el norte amazónico para que entren Repsol o Petrobrás. Estamos abriendo paso en la Amazonia para que entre el Estado». (García, 2010, p. 159)

Coincide en el objetivo con Raúl Prada, para quien, en cambio, el problema es que el medio elegido, el extractivismo, «impide ingresar en un modelo productivo-productente, orientado a la economía social y comunitaria, articulando y complementando la economía plural de una manera integral, en la perspectiva de la democracia económica, la armonía ecológica y la soberanía alimentaria, en el horizonte del vivir bien». (Prada, 2010)

Queda claro, en cualquier caso, que «el reto está en tener un ‘plan de salida’ de la dependencia extractivista, como sería,

por ejemplo, una reestructuración de los sectores manufactureros hacia bienes de larga durabilidad, reducción en el uso de materia y energía, y que sirvan para satisfacer necesidades y requerimientos funcionales en forma social y ambientalmente adaptadas. El crecimiento no puede continuar indefinidamente por sus costos sociales y ambientales». (Gudynas, 2010, p. 241)<sup>19</sup>

19. Pero ello, anota el autor, no implica rechazar para todos los sectores la necesidad de apostar por un crecimiento, como sería el caso de las mejoras en la infraestructura de vivienda, salud o educación. En otro texto, el mismo autor propone «un programa de 'transiciones' donde se acompañan momentos de rupturas y transformaciones con permanencias. Este procedimiento ofrece oportunidades de continuar profundizando en el Buen Vivir, generar una mayor base de apoyo social y proveer ejemplos concretos de viabilidad. La clave está en que el balance entre las permanencias y las transformaciones genere un movimiento de cambio real; cada nueva transformación debe abrir las puertas a un nuevo paso». (Gudynas, 2011)

Uno de los dilemas se centra en el papel que deba tener el Estado en el impulso de dicho «plan de salida». Si atendemos de nuevo a los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano sin duda veremos en ellos numerosas atribuciones de poderes de intervención y

de protagonismo al Estado, como reacción tras décadas de profunda reforma neoliberal. Pero al mismo tiempo, mientras no se produzca la transición en la propia estructuración del Estado hacia su configuración como Estado plurinacional, dicho protagonismo puede, precisamente, acabar limitando los alcances del tránsito, bajo la inercia centralista, burocrática y expertocrática que la institucionalidad imprime.

En buena medida, se apunta aquí a la paradoja de los procesos que han llevado a los cambios políticos en Ecuador y Bolivia: en ambos casos, las *fuerzas destituyentes* a las que se hizo mención parten de formas «de autoorganización y de unificación —inclusive interétnica— que han producido la crisis del Estado en buena parte, junto con los movimientos

antiprivatización». (Tapia, 2006, p. 421) Tales movimientos han desplegado a lo largo de los años lo que Mamani ha denominado *geopolíticas indígenas*:

un hecho vital en diversos espacios del territorio de la República, en donde se desparrama un complejo tejido del poder indígena u originario, con interrelaciones difusas entre uno y otro y con los sectores marginados de los propios blanco-mestizos. Son poderes dispersos y articulados que en cada rincón de la territorialidad del Estado producen procesos de reapropiación espacial y política para, desde estos lugares, redefinir nuevos sentidos de la política nacional, por ejemplo sobre los hidrocarburos. Estamos hablando de profusas 'tecnologías comunales' que se fundamentan en el manejo y conocimiento de la geografía y los sistemas de organización social dados entre las dualidades *aransaya-urinsaya* o arriba-abajo. (Mamani, 2006, p. 45)

Lo paradójico es que tales movimientos se han incorporado, para el caso de Bolivia, «a la vía partidista por medio del MAS, [...] con lo que tras haber supuesto la impugnación de tales espacios de producción de lo político, han generado una renovación del sistema de instituciones existentes». Así, serían estos movimientos «los que han puesto en crisis al Estado boliviano; pero también son los que ahora lo están reformando y le han dado un nuevo respiro a un conjunto de instituciones que corresponden al formato estatal preexistente». (Tapia, 2006, p. 421)

Por ello, el acceso al poder de los movimientos populares, de manera directa o indirecta y con mayor o menor intensidad, generaría una compleja combinación de impulsos y frenos a los procesos de transformación emprendidos tiempo atrás y

en buena medida cristalizados en los procesos constituyentes ecuatoriano y boliviano.

Indudablemente se trata de un debate necesario, pero su profundidad impide a este texto prestarle un mayor detenimiento. Sirva como apunte lo que ya fue abordado al desarrollar los elementos que ponen en relación el concepto de Buen Vivir con el principio de plurinacionalidad, cuya realización depende en buena medida de un efectivo despliegue del autogobierno indígena, no casualmente enfrentado a importantes dificultades.<sup>20</sup>

20. Sobre las dificultades de la descentralización en Ecuador, Martínez de Bringas nos recuerda cómo también aquí juega un importante papel el modelo extractivista: «el petróleo constituye la fuente primaria de recursos para las élites rentistas que viven de los contratos con las diversas empresas y ministerios, para las élites locales que dependen de las transferencias de recursos y para los sectores medios y populares vinculados a redes clientelares. Es decir, no existe interés en las élites nacionales y locales para cambiar una estructura central del Estado que es rentable para los intereses privados, cuestión que se pondría en cuestión con el reconocimiento en serio de la territorialidad indígena» (Martínez de Bringas, 2011)

Sea como sea, difícilmente se pueda negar que los avances del constitucionalismo de la crisis ecológica, representados por los textos ecuatoriano y boliviano, impiden un debate limitado a quién debe tener la propiedad de los recursos naturales, y si debe reservarse el Estado mayor o menor peso en su explotación.

En buena medida a partir de la irrupción indígena, aunque el proceso de transformación se halle pendiente, se ha dado ya «un empoderamiento de espacios, un trastocamiento simbólico de los imaginarios coloniales». (Prada, s.f.) En palabras de Nina Pacari, señalada representante del movimiento indígena ecuatoriano y magistrada de la Corte Constitucional en dicho país: «esperamos que la apertura hacia otras formas de producir conocimientos permita formular nuevos marcos conceptuales viables en sociedades pluriculturales». (Pacari, 2009, p. 37)

Aunque, de nuevo con Raúl Prada, no está de más reconocer «la gran dificultad que tenemos para encontrar salidas imaginativas y radicales, para desarrollar la invención de nuevas formas de hacer política, propuestas creativas que encaminen el proceso por el decurso de una transvaloración, de la transfiguración y transformación de las estructuras y diagramas de poder». Quizás, añade el mismo autor, «lo que nos está faltando no es la figura de un intelectual orgánico sino la de un intelecto general, de un intelecto colectivo». (Entrevista a Prada, en García, 2010, p. 198)

El constitucionalismo de la crisis ecológica no supone, en definitiva, aportes adjetivos al modelo de Estado, sino una radical reestructuración del mismo. Como hemos visto, el proyecto del Buen Vivir, se inserta en los derechos y en los poderes; en el vínculo entre poder-territorio-población, esto es, en la forma del Estado.

A lo largo de este estudio hemos podido comprobar la tensión existente entre la necesidad de dar respuesta a las demandas de justicia social y a las exigencias de la justicia ecológica y cultural, pero seguramente la clave se halle en el impulso que supone no entender tales propósitos como elementos irreconciliables, sino como engranajes interdependientes en el marco de procesos de transformación que, o son profundos, o no serán.

Los frenos han aparecido de momento de manera vigorosa tanto en Ecuador como en Bolivia, pero en ambos casos la capacidad de resistencia y movilización de sus pueblos nos permite confiar en la vitalidad de los impulsos, de los que los planteamientos constitucionales analizados en el presente texto son solo una muestra.

## REFERENCIAS

**Acosta, Alberto & Martínez, Esperanza (comp.). 2009.** Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora. Quito: Ediciones Abya Yala.

**Acosta, Alberto. 2004.** «Ecuador, de la trampa petrolera a la minera», en Sánchez, David, *et al. Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos.* Barcelona: Icaria.

**Albó, Xavier. 2009.** «Suma Qamaña: el buen convivir». La Paz: CIPCA.

**Ávila, Ramiro. 2011.** «El derecho de la naturaleza: fundamentos», disponible [libre acceso] en <http://www.derechosdelanaturaleza.org/website/files/2011/01/El-derecho-de-la-naturaleza-Ramiro-Avila.pdf>;

**Bauman, Zygmunt. 2003.** Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

**Clavero, Bartolomé. 2010.** Estado Plurinacional o Bolivariano: Nuevo o viejo paradigma constitucional americano [Borrador]. Disponible [libre acceso] en <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/05/Estado-Plurinacional.pdf>.

**De Sousa Santos, Boaventura. 1997.** «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». En: *Análisis Político*, núm. 31.

**De Sousa Santos, Boaventura. 2011.** «Entrevista», en la página web [libre acceso]: [www.cronicon.net/paginas/ediciones/ediciones68/nota001.htm](http://www.cronicon.net/paginas/ediciones/ediciones68/nota001.htm).

**Escobar, Arturo. 2009.** «Una minga para el postdesarrollo». En: *La agonía de un mito: ¿Cómo reformular el «desarrollo»? ALAI Revista América Latina en Movimiento*, junio.

**García Linera, Álvaro. 2010.** «Entrevista», en Svampa, Marcela; Stefanoni, Pablo; Fornillo, Bruno. *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización.* Montevideo: Taurus.

**Grijalva, Agustín. 2008.** «El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008». En: *Ecuador Debate*, núm. 75.

**Grijalva, Agustín. 2010.** «Régimen constitucional de biodiversidad, patrimonio natural y ecosistemas frágiles y recursos naturales renovables», en Grijalva, Agustín; Pérez, Efraín; Oyarte, Rafael. *Desafíos del Derecho Ambiental Ecuatoriano frente a la Constitución Vigente*, Quito: CEDA.

**Gudynas, Eduardo. 2004.** «El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones», en Sánchez, David, *et al. Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos.* Barcelona: Icaria.

**Gudynas, Eduardo. 2009.** El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución. Quito: Ediciones Abya-Yala.

**Gudynas, Eduardo. 2010.** «Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir», en Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano (coord.). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA y Plural.

**Gudynas, Eduardo. 2011.** «Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo», *ALAI Revista América Latina en Movimiento*, núm. 462, febrero.

**Macas, Luis. 2004.** «El Sumak Kawsay», en Sánchez, David, *et al. Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos.* Barcelona: Icaria.

**Mamani, Pablo. 2006.** «Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia», en Gutiérrez, Raquel; Escárzaga, Fabiola (coord.). *Ibid. Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México.

**Martínez De Bringas, Asier. 2011.** «Tierras, territorios y recursos naturales en el Ecuador. Un análisis del contexto y la legislación», en Aparicio Wilhelm, Marco (ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina.* Barcelona: Icaria.

**Ortiz, Carolina. 2009.** «Felipe Guamán Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea», en *Revista Yuyaykusun*, núm. 2, Universidad Ricardo Palma, diciembre. Citado en: Quijano, Aníbal. 2011. «Buen vivir: entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder». En: *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir.* Centro Andino de Acción Popular, núm. 84.

**Pacari, Nina. 2007.** «Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas», en Acosta, Alberto & Martínez, Esperanza, (comp.). *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora.* Quito: Ediciones Abya Yala.

**Prada, Raúl. 2007.** «Articulaciones de la complejidad», en García Linera, Álvaro; Prada, Raúl; Tapia, Luis. *La transformación pluralista del Estado.* La Paz: La Muela del Diablo.

**Prada, Raúl. 2010.** «Umbrales y horizontes de la descolonización». En: AAVV, *El Estado, campo de lucha.* La Paz: La Muela del Diablo.

**Prada, Raúl. S.f.** «Contradicciones y transformaciones del proceso». En: «Horizontes Nómada», <http://horizontesnomadas.blogspot.com>.

**Rivera, Silvia. 2010.** Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

**Sachs, Wolfgang (coord.). 2002.** Equidad en un mundo frágil. Memorandum para la cumbre mundial sobre desarrollo sustentable. Berlín: Fundación Heinrich Böll.

**Tapia, Luis. 2006.** «Estrategias políticas de los movimientos indígenas y los estados latinoamericanos frente a la insurgencia indígena», en Gutiérrez, Raquel; Escárzaga, Fabiola (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México: UACM.

**Tapia, Luis. 2006.** La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal. Buenos Aires: CLACSO.

**Uzeda, Andrés. 2009.** «Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo». En: *Traspatios.* CISO, UMSS, Cochabamba, núm. 1.







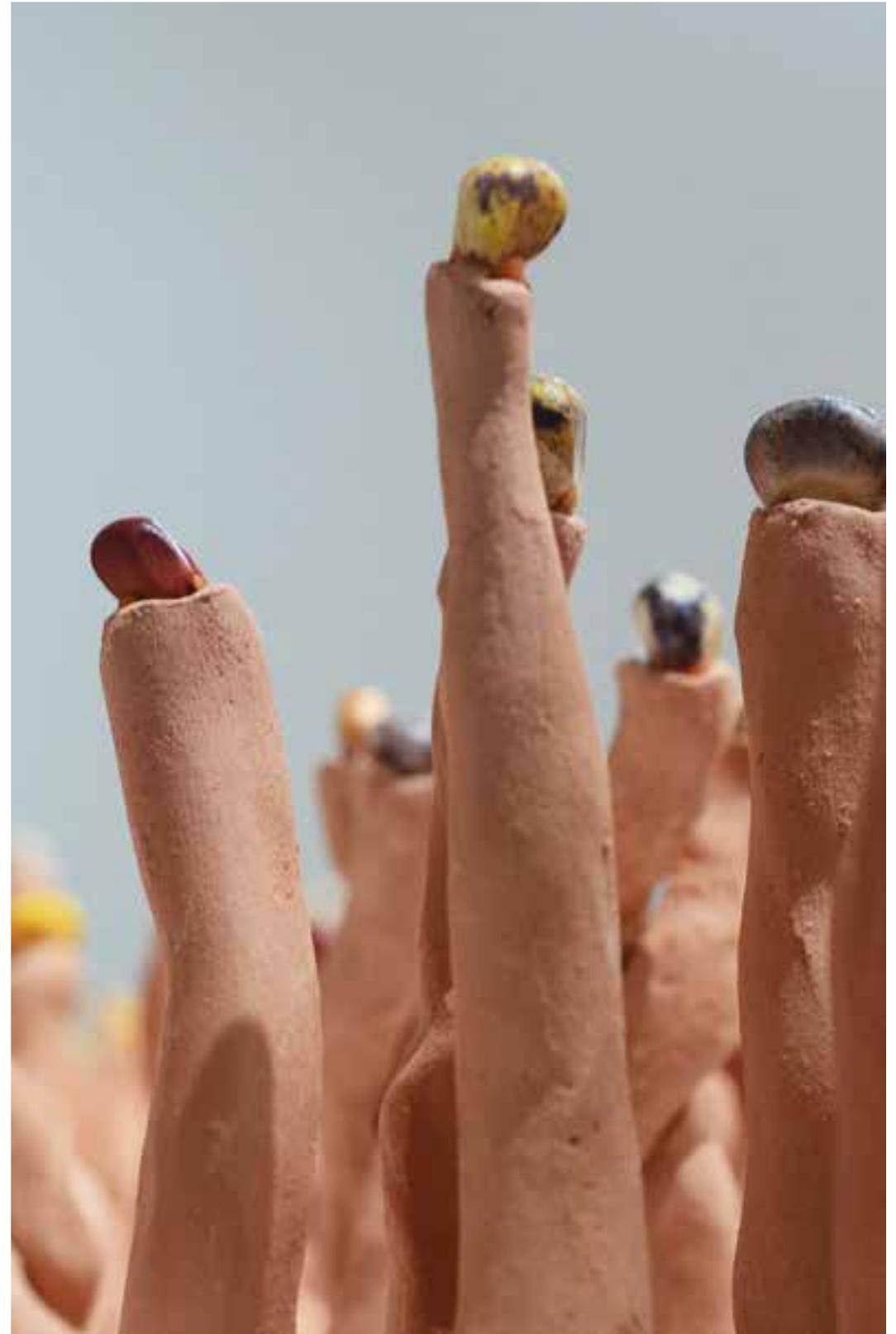
MARÍA BUENAVENTURA

*Observatorio de maíz*, 2014 -2016

Materiales varios

Dimensiones variables

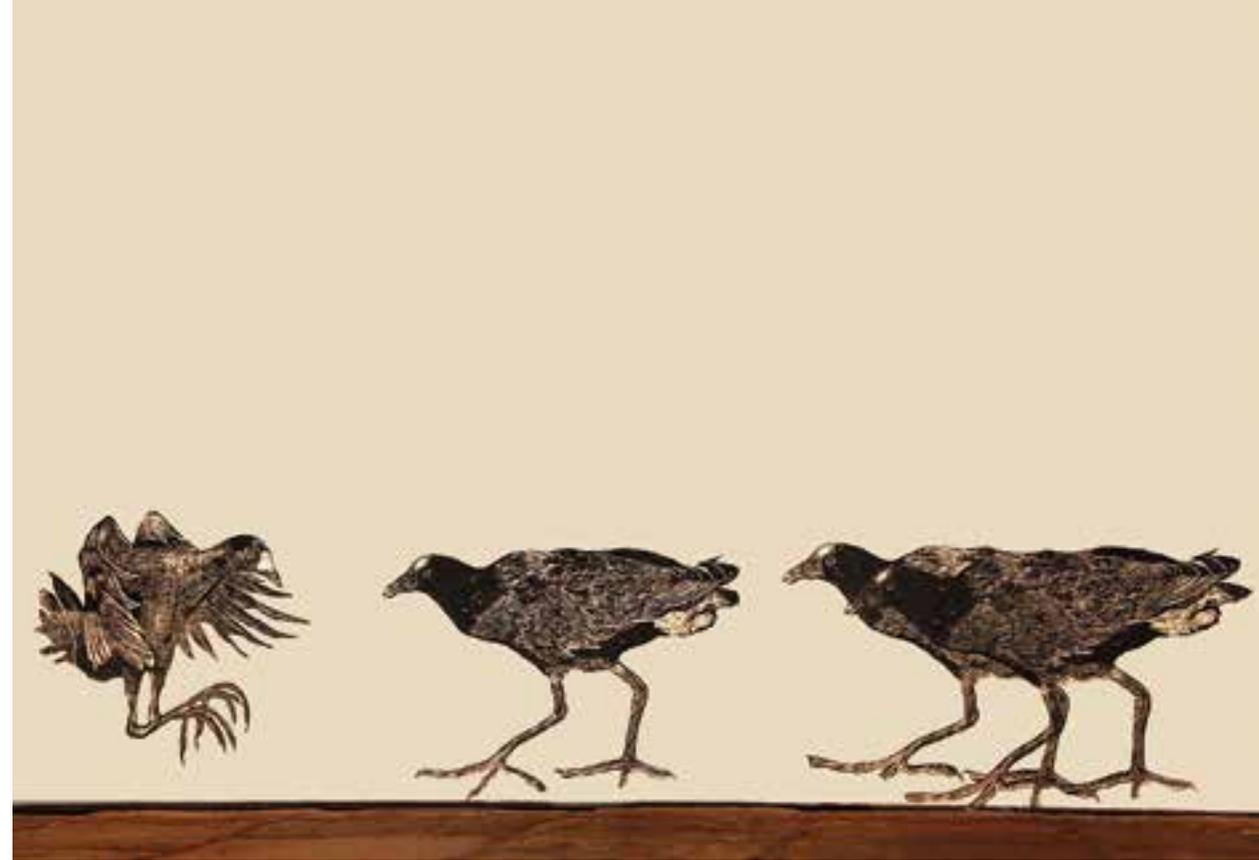
Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo





BEATRIZ EUGENIA DÍAZ

*Anticipaciones*, 2016  
Instalación sonora  
Dimensiones variables  
Fotografías: Fernando Díaz



COLECTIVO 7  
Angélica García, Carlos Mario  
Piragua, William Torres, Javier López,  
Leonel Fonseca, William Marín,  
Gustavo Sanabria

*Abismo sin sombra*, 2016  
Mural de gráfica en linóleo  
Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo





FABIÁN PEÑA

*Ofrenda*, 2013-2016

Barro, cerámica

Dimensiones variables

Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo



SANTIAGO DÍAZ ESCAMILLA

*Sedimento*, 2015

Barro, yute

Fotografía: cortesía del artista



MARÍA ELVIRA ESCALLÓN

*Pequeño Museo del Aerolito*

*de Santa Rosa de Viterbo*, 2013-2016

Resina, fotografías, dibujos, textos, otros

Dimensiones variables



OSCAR LEONE

*Dentroadentro, tercer movimiento, 2008*

Acción de intervención en el espacio  
(foto y video performance)

Complejo Lagunar Ciénaga Grande de Santa Marta  
Fotografía: María Cristina Agudelo Guerrero





ALEXANDRA GELIS

*Cerca-viva. Espacios espinosos /  
dispersiones alelopáticas, 2012-2016*

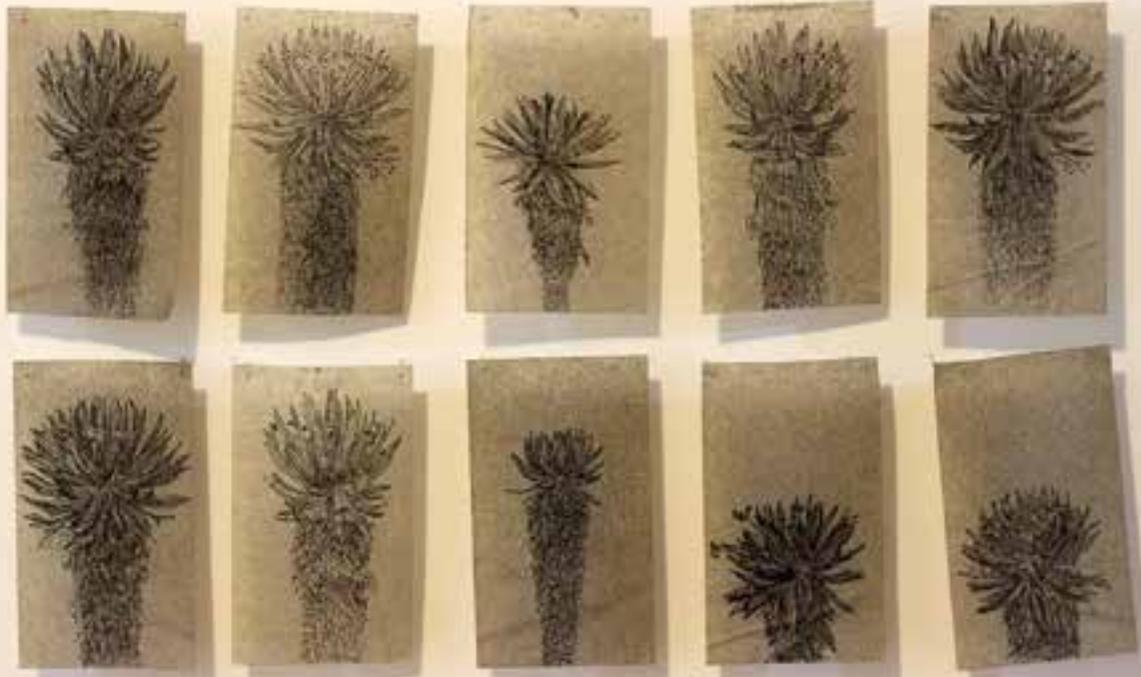
De la serie *Plantas migradas*

Videoproyección monocanal

Dimensiones variables

Apoyo en investigación de campo: Jorge Lozano

Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo



ANÍBAL MALDONADO CURREA

*Dimensión de fragilidades*, 2013-2016

Dibujo en rapidógrafo sobre papel de arroz

Dimensiones variables

Fotografía: cortesía del artista





EDWIN MONSALVE

*Extinción*, 2016  
Instalación, video, vidrio, doble proyección  
Fotografía: cortesía del artista



EDWIN MONSALVE

*Prototipos para una  
naturaleza rehabilitada*, 2014  
Imagen 08  
Tinta sobre papel, vidrio, madera  
68 x 88 x 4 cm  
Fotografía: cortesía del artista



JOSÉ ISMAEL MANCO

*Intercambio de semilla y pensamiento*, 2011-2016  
Acción plástica, objetos y palabra  
Dimensiones variables  
Fotografía: Francesco Tetti

CARLOS MEDINA

*Una segunda oportunidad*, 2016  
Semillas nativas, bolas de barro,  
objeto de metal  
Dimensiones variables  
Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo



LEONEL VÁSQUEZ

*Aguas Blancas*, 2016

Instalación audiovisual

Construcción con medios mixtos,  
compuesta por sistema estéreo analógico  
de amplificación de sonido por conducción  
y proyección de video mono canal

Fotografía: cortesía del artista



PILAR SANTAMARÍA MOTTA

*Chachafrutos. Diálogos foliares*, 2016  
Registro en video de *Erythrina edulis*  
(chachafruto o balú), hojas secas y semillas de balú  
Fotografía: Cortesía de la artista





JAVIER MORALES CASAS

*Proyecto SIGA*, 2016

Dimensiones variables

Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo





PAULA MONTES COVELLI

*Malezas*, 2006-2016  
Tinta china y rapidógrafo sobre papel  
Dimensiones variables  
Fotografía: Nicolás Narváez Polo

VIVIANA SALGUERO CRUZ

Sin título, 2015-2016  
Achiote  
Dimensiones variables  
Fotografía: Mónica Torregrosa Gallo



EULALIA DE VALDENEBRO

*Cuerpopermeable II*, 2013-2014

Roca tallada por el viento. Intentar en el cuerpo  
una temporalidad geológica

Obra realizada con el apoyo de la Universidad  
Javeriana dentro del proyecto *Caminos del Páramo*

Acción realizada en el Páramo Los Colorados

Cámara: Camilo Andrés Daza

Edición: Sheryl Suárez



# Camino

Eulalia De Valdenebro

*A las montañas, a la danta, a la laguna.  
Al gran gaque, a la mama-coca.  
Al taita Auca y a Cristóbal Genneco.  
Gracias por ser custodios y maestros del camino.*

## Camino, trazo colectivo, huella metantrópica

Usar la palabra ‘tierra’ en nuestro contexto significa hablar de propiedad, o al menos ese es su uso más común. Colombia, nación postcolonial, es un país en permanente conflicto por la propiedad de la tierra y por la definición de territorios. En torno a este uso desarrollaré el presente artículo y la obra plástica, ambos basados en un principio metantrópico.<sup>1</sup>

Este concepto implica situarse en un punto de vista donde lo humano no tiene una jerarquía frente a los demás seres y fuerzas de la naturaleza, lo cual implica, al mismo tiempo, ubicarse en una escala de tiempo geológica, que le da una proporción más justa a la escala de tiempo histórica o humana en relación con la vida en el planeta.

1. La palabra metantrópico surge ante la incomodidad de situar el proyecto en una lógica anti, post o transhumanista. Todos estos prefijos tienen ya una carga semántica y un nicho dentro del lenguaje académico lleno de referencias. (Hottois, Missa & Perbal, 2015) Sin embargo, aunque comparto el principio básico de repensar lo humano y puedo llegar a suscribir algunos de los postulados que allí se debaten, no me siento cómoda dentro de ninguno de ellos. En términos muy generales, estos movimientos han reflexionado en torno al sujeto del pensamiento, al lenguaje desde donde se enuncia, a las tecnologías y biotecnologías con las que producir una nueva forma de vida humana; abordan asuntos genéticos, biónicos, de prótesis o asuntos de género; reflexionan también en torno a una sociedad ya basada en estas posibilidades. Siendo así, siento que estos movimientos siguen manteniendo lo humano como asunto central del pensamiento. Lo metantrópico comparte la idea de repensar lo humano, pero como un elemento entre otros dentro de la vida del planeta. Propone pensarnos como especie dentro de una temporalidad geológica de la vida, en lugar de hacerlo desde una temporalidad histórica, teniendo siempre la consciencia de estar transformando el clima del planeta. Lo metantrópico sería pues una postura política más acorde con un concepto como el del antropoceno de Steffen *et al* (2011), quienes argumentan que la presencia de la especie humana en el planeta ya tiene una escala suficiente para marcar una nueva era geológica, aquella en donde lo antrópico deviene fuerza planetaria.

Este punto de vista metantrópico, aplicado al hecho de recorrer varias veces un camino situado en la ecorregión del Macizo Colombiano, implica reconocer en este gesto la suma de una serie de gestos similares repetidos durante miles de años por humanos de distintas condiciones culturales, pero que tienen en común el hecho de ser caminantes. Un caminante está despojado de

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

Si pensamos el término custodio en lugar de propietario frente a las fuerzas de la naturaleza, un nuevo hombre político habrá nacido. (Véase Serres, 1991) El custodio, al igual que el caminante, asume su vida o su viaje con una temporalidad realmente corta comparada con la temporalidad de la región que camina o que custodia. El caminante o el custodio reconoce el tiempo en una escala geológica, se reconoce simbiote en la red de relaciones vitales que configuran esa biorregión y puede entenderla también como un territorio, compuesto por la superposición infinita de territorialidades de cada ser que lo habita, incluyéndose.

Declararse custodio de un territorio es distinto a declararse dueño. El primero está comprometido a guardar las relaciones que se dan en el ecosistema, pues también es parte de ellas; el segundo, siente que tiene el derecho de alterarlas según su exclusivo criterio, ya que se encuentra en una posición privilegiada: la del propietario. Estas dos posiciones frente a un territorio replican la permanente tensión que se vive a nivel nacional, y que se vive puntualmente en el Macizo Colombiano. La noción de custodio también varía según el entendimiento de eso que es custodiado. En la biorregión del Macizo Colombiano se sobreponen varios puntos de vista en torno a esta cuestión, y caminar el camino que lo atraviesa es una manera de leerlos. Hacer de esta acción personal una obra plástica pone en distancia crítica estas tensiones para que sean percibidas. Caminar largas horas es un acto meditativo, de contemplación y reflexión que muchos hemos tenido, que ha estado presente en la historia del arte como una práctica artística vinculada al paisajismo en general y a las prácticas *in situ* desarrolladas a partir del *Land Art*, siendo *A Line Made by Walking* (1976) de Richard Long una obra emblemática que condensa esta tradición.

Ser caminante en las montañas de los Andes, de un camino del que desconocemos su dimensión temporal, es unirse a un trazo colectivo y tomarlo prestado para el tránsito, pero a su vez, es recalcar el trazo para que otros caminantes hagan lo mismo. Así ha sucedido para cada caminante (humano o no) desde un tiempo remoto que nos queda imposible situar.

Los caminos, como entidad física en una geografía determinada, se forman colectivamente a lo largo del tiempo,

respondiendo a la ley del menor esfuerzo. Es también la manera como se hace el cauce de un río: el agua siempre busca caer por donde menos impedimento tenga; los animales (incluidos humanos) hacen exactamente lo mismo, pero con la diferencia de que podemos subir o ir en el sentido opuesto al de la gravedad. Pensar el origen de un camino implica justamente pensar en que los animales, al desplazarse, buscan hacer el menor esfuerzo y correr el menor riesgo. Si un animal logra esto con éxito, habrá otro que lo imite, así se establecen rutas, estas establecen paradas, que luego se convierten en asentamientos, y estos, a su vez, en poblaciones, en culturas, en territorios, en legislaciones, en propiedad. El camino es el eje primario que articula todo este proceso. Los caminos van cambiando según la manera en que se puedan usar, según las necesidades que se van estableciendo. Por lo tanto, son una huella en la geografía en donde se puede leer la historia, y en cada camino podríamos devolvemos históricamente hasta el primer animal que descubrió un paso fácil y seguro.

## **Caminar la palabra**

«Caminar la palabra», esto dice mi guía Auca Yarimajua, taita de la comunidad Papallacta, quien prácticamente personifica la reconstrucción de una cultura que perdió su huella histórica. Auca, de unos cuarenta años, nació en una familia campesina y tuvo un bautizo, una educación y un nombre católicos. A todos los ha negado y los ha cambiado por aquella información que ha aprendido a leer en el territorio

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

Caminar la palabra es una expresión cultural que se refiere a un acto político en las comunidades indígenas del Cauca, es similar al acto de la minga, en donde la comunidad se reúne para tomar y ejecutar acciones puntuales. Caminar la palabra es reunirse para hablar, leer el territorio, interpretarlo, elaborar a partir de ello un conocimiento y una posición política de la comunidad. Todo sucede mientras se camina.

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

Para Auca, el territorio no es un plano marcado con linderos, sino un volumen de materia viva, una suma de estratos superpuestos y conectados verticalmente, cada uno con un carácter dado por las fuerzas y los vivientes que definen cada zona del territorio. Así, el territorio/materia viva tiene zonas mansas o más habitables, zonas bravas que no deben ser intervenidas y suelen ser las más altas con ecosistema de páramo. Esta dupla conforma el mundo en donde vive la comunidad, pero hay también inframundo (subsuelo) y supramundo (cielo), todos habitados por seres. (Véase Portela, 2000)

El territorio es concebido verticalmente, y es por eso que el camino no es una línea superficial que lo atraviesa, sino un hilo conductor que los une. Para Auca, las montañas devienen familia originaria, las rocas tienen memoria, las lagunas tienen sus ciclos, semejantes a los de las mujeres; estas personificaciones le otorgan a la geografía entidades que hay que reconocer y respetar. Por un camino muy distinto, Michel Serres (1991) propone dar a las fuerzas y seres de la naturaleza la posibilidad de ser sujetos de derecho. El primero lo hace a través del animismo, el segundo a través de un lenguaje legislativo; pero la propuesta de relación entre humanos y naturaleza termina siendo muy próxima: reconocer en los seres y fuerzas de la naturaleza un derecho primordial a ser, dejar de verlos como recurso natural, como entes a dominar, a explotar, a usar. Así, con la pérdida de toda jerarquía del humano frente a los demás seres de la naturaleza, se aboga por un principio metantrópico, que, en el caso del taita Auca, es motivado por un respeto ancestral, por un orden cosmológico que es imperativo seguir y en el caso de Serres, por una sentencia a muerte:

En efecto, la Tierra nos habla en términos de fuerzas, de lazos y de interacciones y eso es suficiente para hacer un contrato. Así pues, cada uno de los miembros en simbiosis debe al otro, de hecho, la vida, so pena de muerte. Todo esto será letra muerta si no se inventa un nuevo hombre político. (Serres, 1991, p. 71)

Podemos pensar, al menos de una manera parcial, que la laguna adquiere derechos en el mismo sentido que un esclavo, un indígena o una mujer los obtuvieron; antes ellos no los tenían (como la laguna hoy) por ser de la propiedad de un amo, pero a partir de luchas sociales finalmente los adquirieron.

Adquirir esos derechos no eliminó ni el racismo ni el machismo, pero al menos ya no están avalados por la ley y son actitudes en permanente cuestionamiento desde la cultura. Cuando uno (esclavo, mujer, danta o laguna) adquiere derechos propios, es porque ha dejado de ser propiedad de alguien. Adquirir derechos es adquirir autonomía sobre su propio ser, esto tiene que ver con la idea de concebirnos como individuos independientes.

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

La analogía que planteo es parcial porque hoy esa lucha es ambiental y allí radica la diferencia con las luchas sociales mencionadas. Por primera vez en la modernidad, estamos ante la dificultad de reconocer como sujetos de derecho a los vivientes no humanos y sus relaciones a nivel planetario. Estamos ante la dificultad de reevaluar justamente la idea de autonomía que supone la idea de adquirir un derecho. Vale la pena recordar que ni los esclavos, ni las mujeres, ni los indígenas eran considerados humanos, o al menos no completos, y al otorgárseles derechos se les reconoció como legítimamente humanos. Sin embargo, una laguna o una danta definitivamente no lo son. En este caso, la dificultad consiste en superar la idea de que los derechos son un privilegio de lo humano, que debemos

ampliarlo a lo vivo, pero aun más, que urge ampliar la posibilidad incluso a las fuerzas de la naturaleza. Para superar esa dificultad es imperativo entender que no somos seres autónomos (aunque este sea un valor perseguido por la declaración de derechos), que ningún habitante del planeta Tierra lo es, que precisamente somos dependientes. Es imperativo entender que la simbiosis es la ley que ha permitido la vida en el planeta, que las fuerzas de la naturaleza como el agua, el clima, la materia tierra que cubre el suelo, el color azul del cielo son el producto de las relaciones vitales y simbióticas que se dan en el planeta.

Una teoría como la de *Gaia*, en donde esas fuerzas son precisamente reguladas por los seres vivos, se vuelve entonces un argumento con bases científicas para dar el paso jurídico. Pienso que, aunque una cosmovisión animista facilite dar dicho paso, como en las constituciones de Ecuador y Bolivia, el reto es darlo por una convicción que también se puede construir con argumentos científicos y legales, certificados dentro de los sistemas de conocimiento imperantes.

El camino que atraviesa el Macizo Colombiano se ha convertido para mí en un soporte que a manera de cinta, de código continuo, graba toda la reflexión. Este artículo es el producto de caminar la palabra junto a Auca Yarimajua. Así, el camino deviene dispositivo histórico, geológico, reflexivo, eco-estético. Es algo que solo se activa con los pasos dados, es lento como el desplazamiento mismo y funciona a la velocidad que permiten las piernas asociadas con la mirada que proyecta el movimiento unos tres pasos más adelante. Siempre, o casi siempre, mirando al suelo.

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

*Voy caminando, salgo del túnel de gaques y entro al páramo, todo brilla intensamente, me siento enorme frente a las plantas, pero diminuta en medio de este mar de montañas-olas. Mi cuerpo es permeado por el viento, la niebla, las rocas, las montañas. Mi cuerpo toca palmo a palmo cada fuerza que allí confluye. Somos continuidad: musgo, gaque, caminante, roca, danta, laguna.*  
(Nota de bitácora de viaje, Eulalia De Valdenebro)

## Lugar del camino

El camino al que he hecho referencia hasta el momento está ubicado en la biorregión denominada Macizo Colombiano. Políticamente atraviesa la frontera que hay entre el Cauca y el Huila, y une en un camino de 50 kilómetros los municipios de Valencia y Quinchana, respectivamente. Gran parte del trayecto se encuentra hoy en un área protegida por el Parque Nacional Natural Puracé (de su página web he tomado los datos que se relacionan en este apartado) y, a su vez, tiene jurisdicción de varios cabildos indígenas filiales del grupo yanacona, entre ellos el papallaqcta, al que pertenece el taita Auca Yarimajua.

Si se sigue la ruta de Valencia a Quinchana, el camino que únicamente se puede transitar a pie, empieza en bosque andino a 2.700 msnm en Valencia o Valle de las Papas y sube suavemente en una ruta de 17 kilómetros hasta alcanzar los

3.608 msnm, el punto más alto desde donde se puede ver la laguna del Magdalena (nacimiento del río) y los cauces del río Cauca (vertiente Magdalena/Atlántico), Caquetá (vertiente Amazonas) y Patía (vertiente Pacífico), cuyos nacimientos están todos en la biorregión del Macizo Colombiano.

El camino empieza allí su descenso mucho más empinado en un trayecto de aproximadamente 33 kilómetros, volviendo a estar rápidamente en bosque andino y subandino. El sendero a través del cual se desciende es escabroso, se hace así más larga la ruta que puede durar hasta 10 horas antes de encontrar la primera posada para pasar la noche y para continuar, al día siguiente, en otras 10 horas antes de llegar a Quinchana. Durante la ruta se atraviesan o visualizan varios enclaves de bosque primario. El camino es relativamente paralelo al cauce del río Magdalena. Esto también nos indica que se atraviesa la cordillera de los Andes antes de su tripartición hacia el norte en el territorio colombiano. En el Macizo la cordillera de los Andes aun es una.

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

En ese ordenamiento del territorio, el camino une los pisos térmicos con los estratos geológicos y los fundamentos cósmicos; el vínculo se realiza al caminar la palabra, al hacer del camino un conector de mundos, ecosistemas y mitos. El camino no solo es un instrumento para el transporte, pues ha permitido percibir a caminantes de diversas condiciones culturales la potencia vital y latente del Macizo Colombiano, y en virtud de ello, se ha reconocido como un territorio que ha logrado mantener su equilibrio interno.

## Línea de tiempo<sup>2</sup>

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

A través de estatuaria, terrazas, conchas del Pacífico, elementos para tomar yagé y obsidias encontradas en la región de Valencia, se sostiene la tesis de que el camino tuvo una función ceremonial por la conexión que establecía entre los cementerios de la cultura agustiniana, alrededores de Quinchona, Huila, y algunos asentamientos en la zona de Valencia, Cauca. Los vestigios encontrados hablan también de una conexión entre el Amazonas y el Pacífico, mas no con la cultura

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

inca desarrollada al sur del territorio. Sin embargo, la antigüedad del camino y su conectividad con la

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

3. El *Qhapaq Ñan* recorre más de 6.000 kilómetros, desde el sur de Colombia (en la cuenca alta del río Guaitara) hasta la zona centro sur de Chile (cerca de la ciudad de Concepción), pasando por Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina. Es considerado como la red de caminos más extensa documentada arqueológica e históricamente para Suramérica, pues facilitó las comunicaciones y el comercio en tiempos prehispánicos, así como el proceso de conquista y colonización por parte de los españoles posteriormente.

A partir de 1536, el camino empieza a estar documentado históricamente por establecer la comunicación entre Popayán y Quito, siendo también eje de las Encomiendas otorgadas por la Corona para dominar, explotar

y evangelizar indígenas —*pacificar* fue el término usado para referir estos propósitos—, otorgando a través de esta figura los territorios a los colonos que cumplieran esta misión. Esta institución, de origen militar, introducida en América desde 1504, fue idealizada por Isabel la Católica como un compromiso protector donde los colonizadores cuidaban y adoctrinaban a sus encomendados, pero se convirtió en la base del dominio sobre el territorio. (Buenahora, 2003, p. 107)

El camino en esa época se conocía como el que va de Almaguer (Cauca) a Timaná (San Agustín, Huila). El nombre revela también su interés y uso comercial, pues en el primer destino se explotaba oro y, en el segundo, quina, los principales productos del imperio colonial. La fundación de Almaguer en 1551 tuvo un doble propósito estratégico: por un lado, el de la extracción de oro, bien sea hacia Quito o hacia Popayán; por otro lado, el de establecer un asentamiento para la «pacificación» de los indígenas de la zona. Sin embargo, el camino

no contaba con buena reputación, el paso por el páramo y las pendientes inclinadas cobraban muchas vidas, y a pesar de la Encomienda, los pobladores indígenas mantuvieron en algún grado su identidad y defendieron su territorio, haciéndose más riesgoso el trayecto.

Es tierra tan áspera que no se puede entrar sino a pie y pásase un puerto a donde corre, término de tres leguas un aire tan frío, con el cual y con ser la tierra yerma y sin ningún regalo suelen perecer indios y españoles en el camino. (Friede, 1976, p. 102)<sup>4</sup>.

4. Juan Friede se basa en los documentos que reposan en los archivos de San Agustín, Pitalito y el Archivo General de la Nación.

Existía también otra alternativa de conexión entre Popayán y Quito por el valle del río Patía, pero tenía el inconveniente de atravesar el valle por un clima malsano, según las experiencias de la época. Así mismo, era un camino con frecuentes asaltos por los esclavos cimarrones establecidos en la zona. Sin embargo, esta ruta terminó por ser la más usada, hasta que llega a ser, hoy en día, la carretera Panamericana que comunica Colombia con Ecuador.

Es mucho mayor la distancia que hay de este tránsito respecto de la que ofrece el de la Venta del Patía: mayores los costos que imponemos los conductores a razón de la mayor distancia y aspereza. El camino del Patía es más pronto, cómodo, de menor riesgo y costos [...], por cuyos motivos urgentes pedimos se prefiera este tránsito al de la Cruz [...]. (Petición de los correístas respecto al camino de Almaguer/Timaná, sig. 25-51. Archivo Independencia C1 – 20c, ACC, año 1826)

Para 1711, y ante la ineficiencia de la Encomienda, la Corona devuelve a la comunidad indígena el territorio de la hacienda Los Laboyos, otorgado anteriormente a Mauricio Valderrama

por el servicio prestado a la Corona en la reducción de salvajes. Dicho reconocimiento fue ignorado históricamente por los sucesivos colonos: la Corona donó a los «naturales» de San Agustín, «todas las tierras que estos ocupan». (Friede, 1943, p. 11)

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

[...] Nosotros escogimos Almaguer en parte porque así estábamos más cerca de la elevada cordillera, lo cual es muy importante para las observaciones minerales y botánicas. Así evitamos también el peligro de las fiebres de Patía y de los ríos crecidos, los que cruzamos más cerca de los manantiales, con reducidos caudales. En toda América casi no hay ningún valle tan famoso por sus miasmas de fiebre como el valle del Patía. [...] La incomodidad del viaje produce debilidad y en ese estado asténico se es fácil presa de los miasmas con mayor intensidad. [...] La calentura del Patía, en Popayán se convierte en fiebre maligna muy difícil de curar y casi siempre mortal. [...] Las interminables formaciones de arcilla gredosa (*le-tten*) que acompañan a todos los basaltos, diabasas y diabasas de pórfido, hacían el camino [de Almaguer] muy peligroso y resbaladizo. Las mulas caían y resbalaban hacia abajo; uno se convence claramente de que caminar es una sucesión de caídas. También estamos en un país donde se habla más del juicio de las mulas que de los hombres [...]. (Véase BLAA, Alexander von Humboldt, Viajes por Colombia, noviembre del 2005)

Para 1850, ya bajo la nascente República, el territorio del Macizo Colombiano, bajo el título de hacienda Los Laboyos

fue comprado por el presidente José Hilario López, quien le otorgó al camino que lo atraviesa la categoría de Camino Nacional<sup>5</sup>, caminos de más de 50 kilómetros que se manejaban con presupuesto de la nación, siendo el mantenimiento y la ampliación una de las primeras misiones del Ministerio de Obras Públicas. Esta categoría también la adquirieron las rutas del Pacífico, aquella que conecta Cali con Buenaventura y la ruta del Quindío (véase Restrepo, 1992), hoy conocida como la Línea, con las cuales se afianzaron las conexiones entre el Pacífico, Bogotá y el Caribe.

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

El camino también fue recorrido por la Comisión Corográfica, en donde se observó que, para entonces, la región

seguía teniendo el potencial económico de la explotación de la quina, el caucho y el oro como modelo colonial. Sin embargo, los cultivos organizados de estas plantas en el suroeste asiático y la India, provocaron alteración del mercado, que posteriormente se reforzó con la producción sintética del caucho y de la quina.

Tanto en el siglo XVI como en el XVII como en el XVIII se hicieron ingentes y enormes esfuerzos por anexar a los Andes la Amazonia de manera integral. Es más, los conquistadores gastaron sus vidas intentando construir un fallido espacio colonial en la zona. Las razones del fracaso son múltiples, pero la mentalidad «extractiva» que portaban no les permitió comprender el medio (geográfico y social) sin destruirlo. Es más, en su afanosa búsqueda de tesoros fáciles o grupos humanos a quienes explotar no tuvieron ni siquiera la oportunidad de pensar en depredarlo. De hecho, la Comisión Corográfica encontró en

el siglo XIX ese espacio prácticamente intacto, casi intocado. (Genneco, 2003, p. 68)

De manera paralela, la naciente economía se basaba en la agricultura y la ruta de la Línea le dio fortaleza comercial a Cali y Buenaventura, dejando por fuera del circuito de desarrollo a Popayán y su conexión con Quito. Esta conexión tenía gran importancia durante la Colonia, siendo ciudades ejes del imperio, pero dejó de tener sentido en la nueva etapa republicana. Las variaciones en los intereses comerciales del camino acontecidas durante la Primera República son la causa principal de que el camino no haya continuado su desarrollo como Camino Nacional, a diferencia de la Línea que es hoy parte de la vía Panamericana.

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

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

modelo de relación equilibrada entre los humanos y el ecosistema que habita.

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

A partir de la Constitución de 1991, con la cual Colombia se reconoce como país pluricultural y étnicamente diverso, se fortalece el proceso de legitimación y reconstrucción de la comunidad indígena del camino como un eje fundamental en dicho proceso.

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

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

Actualmente, el camino tiene un potencial ecoturístico en donde las visiones de Parque Nacional Natural Puracé y la de los indígenas pueden confluir en cuanto a la conservación de un páramo, siendo el camino la principal estrategia para

conocer el ecosistema sin alterarlo; pero también significa una disputa por los beneficios económicos y administrativos que esto puede acarrear y también puede haber diferencias fundadas en la cosmovisión de lo que se supone que es ser custodio.

## **Caminar en el páramo**

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

Reconocer en un camino milenario una fuerza natural es reconocer que una acción colectiva hecha por muchos humanos constituye también una fuerza de la naturaleza. Esto implica ubicarnos fuera de la dicotomía naturaleza/artificio que es nuevamente una posición humanista. Pienso que no hay una división que nos ponga en un lugar superior, pues somos inevitablemente lo mismo. Vale la pena recordar, de acuerdo con el concepto del antropoceno, que actualmente constituimos como especie una fuerza geológica capaz de alterar el clima del planeta. (Véase Steffen et al, 2011, pp. 739-761)

No somos otro. Naturaleza no es aquello que se opone a arteficio, no es el negativo de aquello que producimos como especie, pues esta postura nos sitúa afuera de ella y, desde esa perspectiva, ella deviene recurso a ser dominado, ordenado, clasificado, salvado, administrado, patentado. No somos amos ni dueños, la naturaleza no es un recurso, los seres vivos no están a nuestro servicio, a pesar de que el humanismo imperante, desde la mecanización de la naturaleza hasta hoy, haya avalado la idea de progreso sobre esta base. La naturaleza es un tejido de relaciones simbióticas en donde el humano es solo otro de los elementos en juego. El camino que atraviesa el Macizo Colombiano es una huella que da cuenta de esa relación simbiótica que, como humanos, es posible tener en un territorio. Caminarlo hace evidente que las fuerzas de la Tierra nos hablan en términos de tensiones, de lazos y de interacciones, y debemos ser capaces de oír su enunciado desde diversas posiciones culturales.

La experiencia me hace reconocer en el páramo una paradójica situación que fluctúa entre la fragilidad y la fuerza vital de este ecosistema: en un páramo crecen especies que se han logrado adaptar a las condiciones de frío y de altitud, ellas han reconquistado los terrenos que los procesos de colonización le han quitado durante siglos al bosque andino. Un páramo es también un ecosistema que crece tras un incendio o una inundación en altitudes superiores a los 2.800 msnm (aprox.). Hay pocas maderas, pocas alturas, pocas espinas o estructuras fuertes por parte de las plantas. Por el contrario, las estructuras vegetales son blandas y bajas, y se han adaptado desde sus metabolismos para soportar los fríos, y desde sus formas para soportar los vientos y atrapar la humedad

del ambiente. De allí vienen estrategias formales como la textura aterciopelada de un frailejón, su estructura cilíndrica y hueca, las celdas para agua que conforman el cuerpo de un musgo, la carnosidad de las orquídeas, la gran cantidad de líquenes que convierten cualquier arbusto en una trampa para nubes, en una gran esponja absorbente. Todas estas adaptaciones de las plantas las hacen muy resistentes a las condiciones del páramo, pero las hacen a su vez muy frágiles ante el peso del paso de un caminante. Por esto, la mejor manera en la que un humano puede estar en un páramo sin que este lo comience a matar, es caminar a través de un camino ya marcado, ir sobre las huellas de otro caminante, intervenir lo menos posible.

**Nota:** Este artículo se ha desarrollado en la Universidad Nacional de Colombia como investigación dentro del PTA docente de la Escuela de Artes Plásticas y Visuales, adscrito al Instituto Taller de Creación. Código Hermes 36355. Crr 45#26 85. Bogotá, Colombia.

## REFERENCIAS

**Archivo Central del Cauca (ACC). 2005.** Plan de manejo 2005-2009 Parque Nacional Natural Puracé. Resumen ejecutivo. Popayán.

**Banco de la República. 2005.** Alexander Von Humboldt en Colombia. Extractos de sus diarios. En: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/exhibiciones/humboldt/diario/33.htm>

**Buenahora, G. 2003.** Historia de la ciudad colonial de Almaguer y sus pueblos de indios. Siglos XVI-XVIII. Popayán: Universidad del Cauca.

**De Valdenebro, E. 2016.** Nativas/Foráneas, un principio metantrópico. En: M. J. Melendo y M. E. Borsani (comp.). Ejercicios decolonizantes en el arte: experiencias estéticas desobedientes. Buenos Aires: El Signo.

**Friede, J. 1943.** Los indios del Alto Magdalena, vida luchas y exterminio 1609-1931. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.

**Friede, J. 1976.** Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Tomo VIII, 1581-1590. Bogotá: Banco Popular.

**Genneco, C. 2003.** Uso humano del espacio en el Alto Caquetá. Informe final Colciencias. Popayán: Universidad del Cauca.

**Hottois, G., Jean-Noël, M y Laurence., P. 2015.** *Encyclopédie du trans/posthumanisme L'humain et ses préfixes.* Paris: Virin.

**Margulis, L. 2002.** Planeta simbiótico. Madrid: Editorial Debate.

**Márquez, A. M. 2006.** El camino Valencia (Cauca)-Quinchiná (Huila). Pasado y presente de las vías de comunicación en los Andes Colombianos. Trabajo de grado para optar al título de Antropóloga. Popayán: Universidad del Cauca.

**Portela, H. 2000.** El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, Guambianos, Paeces, Yanaconas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

**Rancière, J. 2000.** *Le Partage du sensible. Esthétique et politique.* Paris: La fabrique.

**Restrepo, J. A. 1992.** Paso del Quindío. Bogotá: Banco de la República.

**Serres, M. 1991.** El contrato natural. Valencia: Pre-Textos.

**Steffen, W., Persson, A., Deutsch, L., Zalasiewicz, J., Williams, M., Richardson, K., et al. 2011.** *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship.* Royal Swedish Academy 40(7), 739-761.

# «De lo que sin metáfora nos ha caído del cielo». Una presentación del Pequeño Museo del Aerolito de Santa Rosa de Viterbo

María Elvira Escallón



Según los estudiosos del cielo, un aerolito metálico (o meteorito), como el de Santa Rosa, es un fragmento del corazón de un planeta fallido, que posiblemente explotó hace millones de años en algún lugar remoto de nuestro sistema solar o incluso más allá de este.

En los últimos dos años y a través de una investigación casi detectivesca en museos y bibliotecas, he venido dando forma a un pequeño museo: *el Pequeño Museo del Aerolito de Santa Rosa de Viterbo*. Actualmente *El pequeño museo* está constituido por una colección de documentos, un grupo de dibujos sobre escenas de la historia del aerolito encargados al dibujante Juan Peláez y un departamento de réplicas del aerolito y de sus partes. La intención de cada uno de estos componentes, entre otras, ha sido la de proporcionar imágenes y materia a unas historias que sucedieron hace más de un siglo pero que, por su carácter y significado, cada día cobran mas vigencia.

El aerolito de Santa Rosa de Viterbo cayó el Viernes Santo de 1810 en cercanías del pueblo y el Sábado Santo fue encontrado por una niña. El aerolito servía como yunque en la herrería del pueblo en 1827, cuando dos célebres naturalistas de la época, en expedición por el territorio, lo encontraron, lo reconocieron como un aerolito metálico y lo compraron con gran entusiasmo para el Museo Nacional, constituyéndolo en la primera pieza de su acervo. Sin embargo, debido a su peso, más de 600 kilogramos, nunca lograron trasportarlo a Bogotá.

A partir del reconocimiento por parte de los científicos, el aerolito cobró una importancia especial para las gentes de

Santa Rosa. El pueblo le mandó hacer una columna dórica de piedra y lo situó orgullosamente en el centro de la plaza. Allí estuvo hasta 1906, cuando un norteamericano llamado Henry Ward, cazador de meteoros y proveedor de museos, llegó al país. Venía con el firme propósito de encontrar este aerolito y «salvarlo para la ciencia». Al verlo en su pedestal, Ward ideó rápidamente un plan para obtenerlo: le propuso al gobernador de la región un canje... Esta selección de piezas del *pequeño museo*, da cuenta de momentos claves de una singular cadena de eventos que se desata a partir de la llegada de Ward y su encuentro con las autoridades colombianas.

Hoy, más de cien años después, el *Departamento de Réplicas del Pequeño Museo del Aerolito* se encuentra recreando y registrando en video un proceso memorable de principios del siglo pasado: el gran corte hecho al aerolito en 1906. [Julio de 2015]

**Nota:** El proyecto fue realizado con el apoyo de la Beca de Creación Individual del Ministerio de Cultura, 2014. La investigación en los museos y bibliotecas en los Estados Unidos fue realizada con un apoyo de la Cancillería y la Embajada de Colombia en Washington en el 2013. La intervención de la recreación del corte de la réplica fue llevada a cabo en el Taller de Mecánica Industrial del Centro Don Bosco. Este proyecto ha contado con la asesoría científica del profesor Freddy Moreno, director del Observatorio Julio Garavito del Colegio Campestre.

# Observatorio de maíz

María Buenaventura

*Cada uno de estos maíces es el mar  
un arrecife de coral  
una enorme roca  
la Tierra  
una constelación  
un meteorito  
la Via Láctea.  
Los atraviesan estrellas fugaces, rayos de luz, nubes, lunas.  
Juntos son bosques  
hongos caminantes  
lugares de pasto  
paisajes  
planetas.*

Texto del video *Observatorio de maíz*, 2016



Me pongo a mirar cada uno de estos granos de maíz. Me alejo, nunca del todo, de las angustias por las amenazas a su existencia y, con ellas, a mi existencia.

Pasan horas mientras miro cada uno de estos granos. En uno solo está el universo, pareciera que no habría necesidad de más, de ningún otro maíz: el planeta Tierra con sus mares y nubes está aquí, en este grano que tengo ahora ante mis ojos.

Y puede pasar en realidad no sé cuánto tiempo mientras lo miro. Pero aparece el de al lado y el de más allá, y cada uno en su diferencia vuelve a tener el universo todo.

Y no hay una sola imagen del mundo, sino muchas, todas verdaderas.

Converso con una persona que es una autoridad en agroecología, Ana Broccoli, y me habla de los genes saltarines, de la posibilidad que tienen estos genes de cambiar su lugar en el ADN; lo que parecía rígido, «un gen produce un efecto», cambia completamente cuando, con mucha dificultad, logra Barbara McClintock que se reconozca su descubrimiento. No es solo el gen, es su lugar; y el ADN puede romperse y reunirse de muchas formas. En ese romperse y reconstruirse en algo, que tan poéticamente como «genes saltarines» se llama «ruptura-fusión-puente», está la posibilidad de adaptación, de cambio, de nuestra evolución que no es nunca progreso, sino la diversidad increíble de la vida en la Tierra.

Así que, cuando no me preocupo, vivo extasiada. Tengo en una mosca azul-verde-plateada la prueba de vida extraterrestre, no sé si la mía o la de ella, en la imagen de un escarabajo blanco a rayas verdes el resumen de todo lo que me causa

gracia, en un pez capitán el agua de la Sabana, en las rosas retorcidas una historia de los seres humanos, en un maíz el mapa del universo.

Conocí las semillas del custodio Fabriciano Ortiz en 2012. Cada mazorca era una fiesta, y estas mazorcas estaban vivas, y crecían apenas a hora y media de Bogotá, gracias al esfuerzo increíble de Fabriciano y su familia.

Primero tomé fotografías de las mazorcas, pero no bastaba, continuaban siendo ideas de maíz, reflejos que llevaban a quienes las veían a un ideal de cajón, repetido automáticamente, «ah, maíz, debemos conservarlo». Incluso la siembra y las comidas pueden llevar a estos «imperativos ecológicos», nunca entendidos o vividos plenamente y, por lo mismo, nunca asumidos.

Yo me extasiaba mirando cada grano en la mazorca. Comencé a poner un poco de plastilina en cada uno, para que se mantuvieran en pie, y así poder fotografiarlos individualmente. Ya no era la idea de «maíz», «hay que salvar el maíz», era el poder de cada uno de estos granos, solo el éxtasis asombrado ante cada uno de ellos.

Y sucedió que, en una inversión accidental de los colores en el computador, aparecieron ante mis ojos fotografías espaciales o submarinas, bosques, hongos, rocas.

Las bases que hacía comencaron a crecer, y del pedacito de plastilina pasé a la arcilla. Al reunir esos cuerpos, cada uno con su cabeza, surgieron comunidades, caminantes, constelaciones; en un momento, se me parecieron a anémonas y así quedaron como anémonas para «El fin de la excepción

humana», para nuestra sala que era una diversidad de colores y tamaños de semillas, con los cultivos de José Ismael Manco, los árboles para repoblar Ibagué de Javier Morales, los nendo dangos de Carlos Medina y el achiote de Viviana Salguero.

En el *Observatorio de maíz*, los granos se unen a la base de arcilla cocida temporalmente. Es fundamental que se desprendan, pues siguen siendo maíces vivos y pueden ser comidos o sembrados, nunca están obligados a ser sacrificados como obra fija, muerta, hay que huir en todo lo que sea posible de nuestras ansias de permanencia, que son, junto al deseo de uniformidad, las enfermedades que nos asedian en esta sociedad en que vivimos.

No por nada dos características exigidas para patentar semillas, según el Convenio Internacional para la Protección de Obtentores Vegetales (UPOV), son homogeneidad y estabilidad.

Las semillas patentadas no deben variar mucho en tamaño, forma y color, me explicaba otro amigo agrónomo: en las siembras con máquina para grandes extensiones, las semillas pasan por discos que tienen agujeros uniformes, una variación como la de estos maíces criollos trabaría el disco o, en caso contrario, impediría el cálculo de cuántas semillas se siembran por giro. Por su parte, semejante variación de colores, pecas, rayas, abollonaduras, no las haría fiables en el mercado.

¡Patentar semillas! ¡Exigirlas uniformes! Exabrupto. Exabrupto que intentó aceptar el Estado colombiano y que, hasta ahora, ha sido declarado inconstitucional por la Corte (lamentablemente no por el fondo, sino por la forma, es decir, solo por la falta de consulta previa).

Sin embargo, a pesar de la necesidad de la industria, a pesar de la organización que hemos hecho del mundo y de la cual no sabemos cómo escapar, sabemos que no hay nada más contrario a la vida que la uniformidad. Y no hay nada más contrario al asombro que lo uniforme y lo estable.

Y el asombro, siendo como la vida, es el placer por excelencia de los seres vivos.

# Dar y recibir silencios

Leonel Vásquez

**Notas o para saber más de los genes saltarines o Transposones, puede comenzar por leer estos artículos:**

<http://blogthinkbig.com/barbara-mcclintock-genes-saltarines/>  
<https://profiles.nlm.nih.gov/ps/retrieve/Narrative/LL/p-nid/49>

**Un libro exhaustivo que recomienda Broccoli, es:**

M Gerald Neuffer, Edward H. Coe, Susan R. Wessler. 1997 [1968]. Mutants of Maize. Cold Spring Harbor Laboratory Press; Revised edition.

**Sobre los custodios de semillas, vea los videos en Youtube, aquí el de Fabriciano:**

<https://www.youtube.com/watch?v=sCnT2HZRH DU>

**Sobre la problemática de las leyes de semillas y las dificultades con las siembras de transgénicos en Colombia:**

<https://www.grain.org/article/entries/4641-la-corte-constitucional-de-colombia-declaro-inexequible-la-ley-1518-de-2012-que-aprueba-upov-1991>

<https://www.youtube.com/watch?v=ppwQCjib6eY>

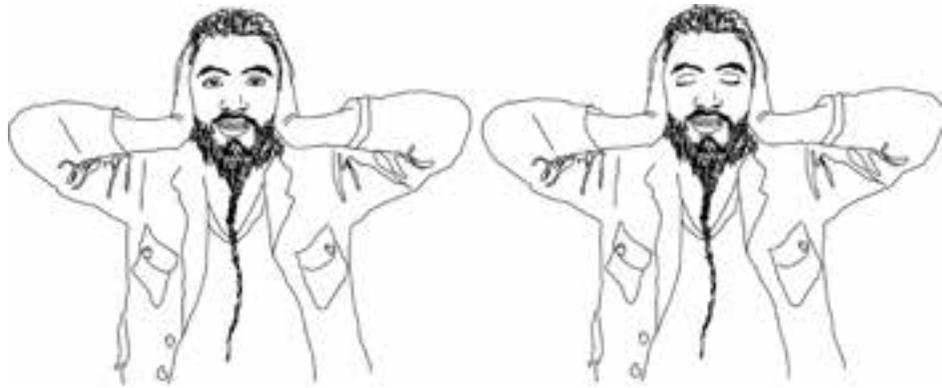
**Variedades presentes en la exposición:** maíz gato, maíz dominó, maíz rojo, maíz morado, maíz porva del custodio de semillas Fabriciano Ortiz, Boyacá. Y variedad de maíz pira del Mercado Campesino del 20 de Julio, Bogotá.

Hace unos días estuve con un grupo de trabajo en el eje cafetero haciendo un proyecto en el marco de la declaración del paisaje cultural cafetero como patrimonio inmaterial de la humanidad. Nos preguntábamos el sentido de salvaguardar un paisaje que en su esencia es dinámico y cambiante, ¿qué parte de ese patrimonio le corresponde a lo sonoro, al paisaje sonoro y qué hacer con la dificultad para conservarlo?

Decidimos llevar esas preguntas a Enfances, una fundación infantil que viene agenciando su participación dentro del contexto cultural y político en Pereira a través del arte. Ellos, al final del laboratorio sonoro, y en forma de agradecimiento por haberles invitado a escuchar y revalorar la riqueza acústica del territorio, me regalaron un bastón hecho del palo del café, dado su poder simbólico como instrumento guardián del territorio —y retomando las tradiciones indígenas del Cauca y otras comunidades en Colombia— y en representación de su paisaje. El bastón tenía una etiqueta que decía «don del silencio». Entendí que con el obsequio había recibido una doble invitación, primero a pensar qué significa dar y recibir silencios; y segundo, a ejercer la custodia del paisaje a partir de la consciencia sonora. Estos son temas que han sustentado algunos de mis proyectos investigativos creativos y en los que he encontrado una postura ética frente a algunos paisajes sonoros del agua en Colombia.

#### UN SILENCIO

Para entender el don del silencio hay que buscarlo y practicarlo. Yo, por ejemplo, encontré una forma que se acerca mucho a la complejidad de su presencia y a la manera como lo podemos sentir.



Este gesto lo hace mi hija Eloísa de seis años cuando no quiere escuchar. Yo también lo hago y le digo a los estudiantes y a mis amigos que lo realicen de vez en cuando. Los invito a que se tapen los oídos muy fuertemente y escuchen el silencio por un minuto. Es difícil, ¿verdad?

Luego de la experiencia, lo que podemos deducir es que esa forma de silencio, la de la cancelación del sonido por bloqueo del mundo sonoro externo es imposible desde la perspectiva fisiológica porque estamos atados a un cuerpo que está vivo. La vida es sinónimo de vibración de la materia, la materia suena mientras esté vibrando. Por otro lado, hay algo bien interesante e innegable del ejercicio de taparse los oídos: la posibilidad que se abre de experimentar la escucha interna del cuerpo sonoro. Lo que empezamos a comprender es que, efectivamente, nuestro cuerpo hace parte de una cadena de remisiones, de actividades y de acciones sobre la materia orgánica que configuran un paisaje sonoro interno, de cuya existencia muy pocas veces nos percatamos. Parece que no necesitamos ningún estetoscopio ni ningún otro mecanismo sofisticado para escuchar hacia adentro, ¿quien mejor

que nosotros mismos para percibir los soplos, silbidos, roncidos, chasquidos, crepitaciones, sibilancias, estertores que emitimos, así como sus correspondientes señales?

Creo que por complejidad y comodidad le dejamos esta responsabilidad a los médicos, los místicos y el resto de los expertos de la auscultación, para dejar que sean ellos los que activen la imaginación sonora del interior de nuestros cuerpos, porque no nos alcanza el interés para eso.

A través de esta experiencia aparece una situación incomprendible, nos encontramos inmersos en un mundo que se expresa a través de los sonidos y que difícilmente es posible silenciar, a la vez nos movemos en él sin escucharlo, sordos a sus emisiones sonoras.

#### SONAR DESDE / HACIA ADENTRO Y AFUERA

En sus últimos tiempos, Beethoven perdió la audición y con ello la posibilidad de conexión del mundo sonoro exterior con su mundo sonoro interior. Él, ansioso de encontrar medios para poder permanecer conectado, empezó a usar una cantidad de aparatos protésicos, mediaciones tecnológicas básicas, para tratar de conducir la música que se proyectaba desde el piano hacia su cabeza, aprovechando la cualidad que tiene el sonido vibrátil de propagarse en medios sólidos como la madera, el metal y también el cuerpo, de ser conducido por el medio óseo hasta llegar al oído interno.



#### ¿CÓMO FUNCIONA?

Recibimos el sonido de dos formas: por vía aérea (acústico) a través del conducto auditivo, el tímpano, los huesecillos, hasta el cóclea; y por vía ósea (mecánico). La vía ósea transmite el sonido directamente a través de la mandíbula y el hueso craneal hacia la cóclea, donde están ocurriendo transducciones de carácter químico eléctrico que se convierten en estímulos que avanzan hasta el cerebro, prescindiendo del oído externo y el oído medio. La cóclea es la última puerta del cuerpo al mundo sonoro vibrátil, está incrustada dentro del hueso temporal del cráneo. Toda vibración mecánica que se proyecte hasta ella tendrá un lugar privilegiado en la percepción sonora y hará parte involuntaria del acto de la escucha. Las potencias de este modo de escucha son tan grandes que si alguien perdiera la audición por daños en el oído medio, podría, no obstante, seguir escuchando por vía ósea con implantes cocleares o sistemas de vibración incrustados en la dentadura que son como huesos expuestos sin piel.



Así el mundo de las perturbaciones acústicas y mecánicas remite y toca de varias maneras al cuerpo, tanto por dentro como por fuera del mismo. Ambas formas se activan en el acto de la escucha, solamente que no somos conscientes de la sensación ósea, su presencia es menor o, tal vez, los sonidos que viajan por allí no dicen nada relevante. ¿Cómo dejar de lado la escucha ósea si el cuerpo está constituido en un gran porcentaje de este material? Lo que hacía Beethoven para superar la deficiencia de su oído era sentir el sonido directamente desde el cuerpo óseo vibrátil, hacía sonar lo que su imaginación sonora había configurado en el lenguaje musical para poder llevarlo luego a través de sus huesos para escuchar táctilmente sus últimas composiciones.

Me gusta mucho hacer sonar los huesos, pues ese acto no es muy distinto al de escuchar con los huesos. No solamente tiene que ver con la fisiología de la percepción, sino que da una idea de lo que significa la complejidad del acto de la escucha, un acto que reúne firmemente las fuentes causales que producen los sonidos, la presencia morfológica en la que se presentan, el espacio a donde se proyectan y son moldeados, para luego circular de forma táctil por el cuerpo y, finalmente,

ser interpretado como sonido. Ahí vemos que no hay separación posible, el cuerpo causal está conectado con el cuerpo semántico y este con el cuerpo simbólico. Todo en sí está resonando y generando imágenes que vienen del mundo interior y del exterior.

Ahora, si dirigimos la oreja hacia afuera también nos enfrentamos ante la imposibilidad de silencio, no nos vamos a encontrar con algo como lo que tenemos en los ojos: unos párpados para detener el flujo sonoro. Aun en estado de reposo o alteración de la consciencia, el continuo sonoro prevalece. Simplemente estamos atados al sonido desde antes del alumbramiento hasta el final de la vida. Incluso algunos autores hablan de la escucha después de la muerte.

De algún modo, escuchamos hacia afuera y hacia adentro, pero también producimos sonidos hacia afuera y hacia adentro. Eso es bien admirable porque el cuerpo sonoro es bidireccional y bifuncional, aunque no lo reconozcamos.

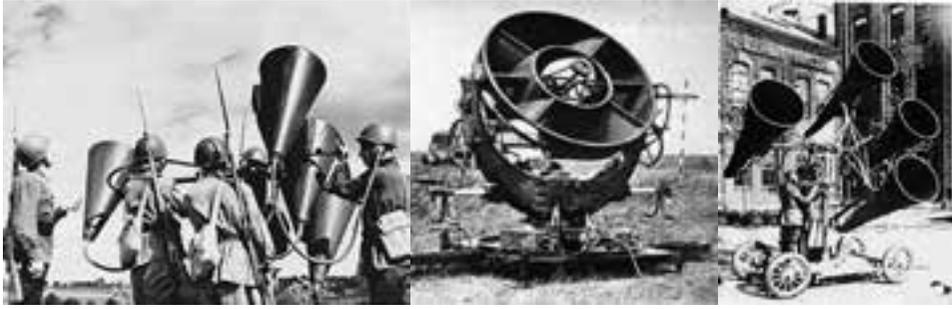
En síntesis, el cuerpo no para de sonar porque está vivo y el sonido es huella de la manifestación de la vida, el cuerpo suena y resuena hacia adentro y hacia fuera, escucha y siente en sincronía con el oído y a través de los huesos las vibraciones mecánicas interiores, a la vez que percibe las vibraciones acústicas del mundo exterior. El cuerpo es por su naturaleza sonoro. Esta condición es una potencia del cuerpo y no algo insustancial.

Si no es posible la cancelación del mundo sonoro por la naturaleza misma del cuerpo, entonces, ¿cómo entender eso que llamamos silencio?

Primero que todo hay que decir que escuchar también implica forzar la atención hacia un centro: y el silencio es uno de tantos. Enfocar un centro implica seleccionar y jerarquizar sonidos y considerar unos de mayor valor sobre otros. Inicialmente, la selección es producto de la pulsión de autoconservación de la vida, luego, tiene que ver con todas las cosas en las que el humano está involucrado, o sea su parámetro de referencia. Llamemos a esto último utilitarismo sonoro o, mejor, antropocentrismo sonoro. Solo en situaciones especializadas, sonidos como el canto de una ballena, una explosión solar o la estridulación de una chicharra estarán en el centro de la escucha.

Por otra parte, se dice que entre varios sonidos simultáneos seleccionamos uno, generalmente el más fuerte. En electroacústica, a este proceso perceptual se lo denomina enmascaramiento. Los sonidos del mundo exterior enmascaran los sonidos del propio cuerpo, anclando su atención fuera de este. Esa pulsión por la escucha del mundo exterior llevó al hombre en el siglo pasado a crear una gran cantidad de aparatos para conectarse a grandes distancias: el telégrafo, el radio transoceánico, el sonar, el hidrófono, radares acústicos, entre otros instrumentos.

Luego, los instrumentos para la escucha, desarrollados durante la primera guerra mundial, se usaron como radares portátiles de tecnología híbrida: acústica y orgánica. Funcionaban como una especie de membranas timpánicas gigantes, con espejos acústicos que proyectaban a través de conductos metálicos y tubulares las vibraciones provenientes de objetos amenazantes a largas distancias, adaptados al final de esta



cadena, a una interfaz orgánica humana que prestaba su oído para interpretar el material sonoro recibido.

Pareciera que estas personas han negado su propia posibilidad de sonar, han negado su cuerpo, están interesados por aquello que viene de lejos, así que cualquier sonido que venga de sus cuerpos será una interferencia frente a la transparencia y objetividad sonora que están buscando captar. Cualquier cosa que suene en ellos tendrá que ser enmascarada. En el empleo de estos dispositivos se ve una inversión de valores. Pensaríamos, lógicamente, que el radar ha sido creado como medio o prótesis para mejorar la escucha humana, pero no, aquí los humanos son la prótesis del radar, han instrumentalizado la escucha negando su propia naturaleza sonora, se han silenciado a sí mismos para poder escuchar como máquinas militares. Representan una auténtica escucha banal: escucha sin cuerpo que desnaturaliza el sentir, en la que no hay posibilidad alguna de preguntarse profundamente por lo sentido.

Escuchar requiere voluntad, el silencio no aparece, se ejerce. Silenciamos lo que no está en el centro de nuestros intereses. La crisis de la escucha reside en el hecho de que naturalizamos todos los sonidos y los volvemos «fondo», les quitamos

importancia hasta el punto que dejamos de ser conscientes de su presencia. Todo se simplifica para que quede más cómodo instrumentalizarlo.

La crisis de la escucha es un asunto cultural. Uno no quiere que lo escuchen llorar. Se oculta lo sonoro del cuerpo, porque la cultura nos ha enseñado a silenciar el cuerpo y a hacernos sordos a su natural resonancia. Si esa es nuestra conducta con los sonidos esenciales, qué decir sobre otros, como los sonidos del agua o la voz de los ríos.

Tengo un profundo interés sobre la precariedad del accionar de la escucha y he desarrollado una serie de investigaciones y trabajos creativos sobre el silenciamiento de las aguas, para lo cual he recorrido una parte muy pequeña de la abundante hidrografía nacional, preguntándole al paisaje cultural y natural el sentido de sus silencios.

## El silencio de las aguas

### SORDERA SUBACUÁTICA EN EL CARIBE COLOMBIANO

El primero de los silencios viene desde la costa Caribe, 100 kilómetros hacia dentro del mar. En el año 2014, por autorización de la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH) se reabrió el modelo *offshore* (marino) para la exploración y producción de petróleo y gas. La agencia aprobó licencias a Ecopetrol y otras multinacionales petroleras para realizar una serie de exploraciones oceanográficas y de identificación de pozos, las cuales al día de hoy han dado positivo un pozo

de petróleo —dice el informe— con 264 millones de barriles cerca de Punta Gallinas en la Guajira, y otro de gas cerca del golfo de Urabá. Se debe aclarar que estos trabajos llevan consigo operaciones que producen un intenso ruido submarino: pruebas sísmicas, instalación de tuberías, la construcción de plataformas, la remoción y perforación constante de terreno. Mientras está sucediendo esto y, aunque aparentemente no hay ninguna relación, las comunidades pesqueras artesanales han hecho llamados sobre la escasez de pescado en aguas del mar Caribe. ¿Qué pasó con los peces? ¿En donde están?

Las aguas profundas del mar Caribe se están contaminando acústicamente. Y mientras nosotros terrestres no escuchamos, los peces y otros seres sí lo están haciendo. Aunque no hay investigaciones al respecto, la evidencia científica disponible actualmente indica que la energía originada por este tipo de tecnologías puede generar impactos negativos en mamíferos marinos, peces y otras formas de vida marina.

Los animales están siendo expuestos a una serie de alteraciones del entorno acústico oceánico representados en frecuencias, intensidades y tiempos de exposición insoportables. Para entender mejor lo que esto significa, daré unos valores comparativos entre los sonidos que producen las perforaciones y el umbral de audición, de dolor y de pérdida del oído humano. El umbral de audición en frecuencias para las personas está aproximadamente entre los 20 y los 20.000 hertz (Hz), con una intensidad máxima de 75 decibeles (dB); de ahí en adelante y en exposiciones largas al mismo sonido, como suelen ser las perforaciones, comienza a molestar. Sobre los 110 dB, aparecen los traumas acústicos y, si aumenta el volumen, llegará

Tipo de Fuente	Profundidad (m)	Nivel dB ref 1 µPa @ 1 m
Array Air - Gas		
GSC 7900		258
ARCO 4000	10	253
GECCO Array 3100	7,6	252
GSI Array Junction 200	6,1	249
SSL Array 1400	7,6	242
GECCO 594 Subarray	8,2	233
Air - Gas Single		
Pequeño	9,1	218
Mediano	9,1	225
Grande	9,1	232
Shearer Explorer		148 - 153 @ 8 km 115 - 117 @ 25 km
Gas - Gas		123 @ 0,9 km 117 @ 14,8 km

Tabla III. Ruido producido por generadores sísmicos.

«Ruido producido por generadores sísmicos». En: Francisco Javier Rodrigo Saura. 2014. *La contaminación acústica submarina: fuentes e impacto biológico*. Sociedad Anónima de Electrónica Submarina (SAES).

la pérdida de la audición. Ahora veamos la exposición que tendríamos que soportar. Según la siguiente tabla, que muestra las emisiones, las llamadas «pistola de aire array» que se usan para detectar petróleo y gas natural en el fondo marino, usando pulsos de sonidos increíblemente fuertes dirigidos a las estructuras geológicas, alcanzan los 259 dB.

En Bogotá, si ustedes preguntan en la Secretaría del Medio Ambiente, se van a encontrar con que uno de los factores que más genera problemas de convivencia entre la ciudadanía es

el ruido; y si para nosotros 80, 90, 100 dB es motivo para pelear con el vecino, imagínense que nos sometieran a 259 dB. Los animales del mar Caribe están siendo sometidos a más de 200 dB, por eso no es extraño que las ballenas jorobadas y otros cetáceos empiecen a presentar sangrados en las encías, pérdidas de la audición y, por ende, varamientos, interrupción de conductas de apareamiento, alimentación, crianza o defensa.

La imposibilidad de escuchar a los seres y a las aguas profundas de la costa Caribe es precisamente la razón por la cual somos ajenos a los efectos de este tipo de acciones. El entorno sonoro que pueblan las aguas profundas del mar contrasta con la imagen silenciosa que proyectamos desde nuestra percepción exterior. Que no lo alcancemos a escuchar no quiere decir que ese otro no suene; tiene que ver más bien con que no estamos abiertos hacia esos sonidos con todo nuestro ser. Por otra parte, es interesante que, pese a esta situación de silenciamiento consciente de las aguas, las potencias de la percepción auditiva sobrepasen el uso que le hemos dado. En el origen hay una conexión entre los cetáceos y los humanos, pues los cetáceos también tienen incrustado el oído interno en el hueso, en la mandíbula o muy cerca de ella. Por eso, cuando estamos dentro del agua, no se cancela absolutamente nuestra capacidad auditiva, esta es una potencia que durante la evolución anatómica del cuerpo no se especializó. Pero supongan que otra fuera la capacidad humana frente a la percepción sonora y la escucha por medios óseos, en principio no habría posibilidad de aislarnos de lo que por dentro del agua ocurriera y con esto seguramente otra sería nuestra manera de relacionarnos con y en el agua y con los seres del agua.

## EL SILENCIO DE LAS AGUAS DEL MUÑA

[*Suena un registro de aguas subacuáticas a través de hidrófonos. Imaginen un sonido crepitante, bajo y profundo, con unos acentos cristalinos.*]

Este interés por el sonido de las aguas y los ríos de Colombia me ha llevado a recorrerlas desde adentro, extendiendo mi oído con sistemas de captación subacuática. El río que acaba de sonar es muy especial: es un río que tiene una gran carga de plomo, de cadmio y de otros metales pesados, además de detergentes y un sinnúmero de sustancias químicas. Tiene un aspecto oscuro y denso, con olor pestilente. Estoy hablando del río Bogotá y el tramo que me corresponde a mí, que soy sibateño: las aguas que llegan del río Bogotá al embalse del Muña, a solo diez minutos de mi casa.

Empecé a hacer los recorridos de escucha desde los nacimientos hacia los lugares en donde desembocan los ríos o a donde son intervenidos y transformados, que en realidad no son muchos kilómetros. Si uno se pone a pensar, por ejemplo, en el caso del río Bogotá, del páramo de Guacheneque, donde nace, hasta cuando se usa como vertimiento de aguas servidas de las curtiembres, los acueductos municipales, las fábricas y los desechos de la gran Bogotá, no pasan muchos kilómetros. Sin embargo, algo maravilloso surge de esta experiencia de grabaciones subacuáticas, es la imposibilidad de tener una imagen que me represente lo feo, lo malo y el estado del agua desde el sonido. El río suena y suena muy parecido en la cuenca alta, media y baja, tiene un tipo de granulación, un timbre y unos acontecimientos espaciales y temporales

similares, además de unas formas de la vibración y resonancia que lo identifican en su recorrido. Aunque avance y la división política de la geografía y la hidrografía cambie los nombres y los usos de las aguas, aunque en un punto sea un río que nos acoge por sus sonidos, su belleza y la transparencia de sus aguas y, en otro punto, conforme un lugar indeseado, un ruido que nos recuerda su mal aspecto y el hecho de que sea foco de amenazas, en las grabaciones subacuáticas difícilmente se reconoce el lugar donde se registró. Desde lo sonoro, el río es una unidad. El sonido es la manifestación del ser del río y su ser sonoro no está dividido. Lo que nos muestra esto es que, tanto en un lugar como en el otro, está vivo y mientras esté vivo habrá posibilidades. Finalmente, esos sonidos de su vitalidad son maneras de interpelar las representaciones que hacemos desde afuera, desde este cuerpo que no toca, desde este cuerpo que se aísla, que de alguna manera se priva de ciertos privilegios y potencias, precisamente por una conducta demasiado racional, funcional y de negación de nuestro propio cuerpo y del cuerpo de otros.

La imagen muestra el embalse del Muña. Para el momento en que fue tomada la fotografía, las aguas del río Bogotá habían sido aumentadas por una decisión de la CAR, pues en el 2016 vivimos una de las sequías más difíciles: algunos afluentes desaparecieron, se secaron humedales, los vientos produjeron incendios en los bosques e incluso aquí en la ciudad, los cerros se prendieron en llamas. Este verano fue tan intenso y prolongado que los daños causados por el incendio en la hidroeléctrica de Guatapé fueron motivo para que el Ministro de Minas y Energía y el presidente de la República declararan crisis energética en Colombia y, con ello, avalaran políticas



y acciones emprendidas para superar la dificultad. Mientras tanto, el fenómeno climático nos estaba dejando sin agua en Sibaté, en El Charquito, Mesitas y los municipios de la cuenca del Tequendama. De esta manera, los acueductos y alcaldías municipales vieron como salida a la crisis ordenar racionamientos de agua. En Sibaté se suspendió el servicio del agua en las noches durante casi dos meses; en otras poblaciones de Colombia, esto se hizo por días y semanas. No sucedió en las ciudades, porque en las ciudades casi siempre hay agua, de alguna manera sacan de donde no hay para que no se sienta, lo mismo pasa con la electricidad.

El embalse del Muña, donde llegan las aguas del río Bogotá, se secó en ese momento. Los ríos que bajan del páramo del Sumapaz y proveen de agua a Sibaté, los que en el pasado llenaban el embalse, apenas alcanzaban a proveer para el consumo vital. Entonces, el embalse, que sirve como depósito de las aguas para la hidroeléctrica del Tequendama y San Antonio, manejada por el grupo Emgesa y que produce el 5%

de la red nacional energética del país, no tenía agua para cubrir la demanda, por tanto, el país podía colapsar. Entonces, ¿qué pasó?

Ante la crisis energética que enfrenta el país como consecuencia del fenómeno de El Niño, la Corporación Autónoma de Cundinamarca liberó desde el 10 de marzo y hasta el 30 de julio de 2016, un total de 78 millones de metros cúbicos de aguas potables de los embalses de Tominé, Neusa y Sisga, que se trasladarían por el cauce del río Bogotá hasta la represa del Muña para satisfacer la demanda de energía. A propósito, al agua de las hidroeléctricas se las denomina «energías limpias», pero en este caso no lo son. Aguas potables transitaban y se encontraron con aguas servidas de la industria y los alcantarillados para mágicamente llenar el embalse del Muña. Se hablaba de crisis energética, pero para nosotros los sibateños, de lo que se trataba, lo que vivíamos, era una crisis del agua.

No sé cómo interpretar el silencio de todos los que fuimos testigos de esta calamidad ambiental, porque, finalmente, 78 millones de metros cúbicos inundaron el embalse del Muña. Lo peor de todo es que la Armada Nacional, como medida de protección, militarizó por primera vez el río Bogotá, pues habían criminales sedientos que podrían robar el agua: campesinos y habitantes de los alrededores que en el área rural de la sabana al norte de la ciudad sufrían la escasez de agua y no tenían para darle de beber al ganado ni para regar los cultivos. Eso fue ofensivo, por lo menos para mí que vi cómo, en medio de las heladas mañanas y los días soleados, se llenó el Muña con aguas que nacieron limpias, pero también fue

denigrante el hecho de que esto sucedió abiertamente y nadie se manifestó, solo hubo silencios. Ese es otro silencio del que les quería hablar, el silencio de la indiferencia.

#### EL SILENCIO DEL ARROYO AGUAS BLANCAS

El 25 de marzo de 2016, después de lo sucedido en el Muña, me encontré en la Guajira con este río, el arroyo Aguas Blancas. Este fue desviado por la multinacional Cerrejón para ampliación de los tajos de la mina a cielo abierto de carbón, con la promesa de que iba a ser un proyecto responsable que no produciría ninguna alteración en el ecosistema y que aumentaría el cauce. Para mí este silencio fue estremecedor porque el río guardaba los movimientos y ritmos del agua en sus rocas y la vegetación circundante, además, porque cuando empecé a caminar alrededor del río y sus memorias, lo que encontré fue una cantidad de voces, de las comunidades, de los líderes y las autoridades ancestrales, quienes, voz en alto, tramitaban la tragedia a su manera: reclamando, pidiendo justicia. Entonces, para mí ese silencio se convirtió en un silencio resonante, nutrido por un coro de cantos al agua.

Para esos días, empezaron a construir jagüeyes porque se dijo que iba a empezar a llover, aunque llovió mucho tiempo después. Los jagüeyes son reservorios de agua que utilizan las comunidades indígenas para almacenarlas y sirven no solamente a los humanos, sino también a los animales. Cuando empezaron a construirlos, hubo una especie de efervescencia en las comunidades y todas empezaron a cantar *jaye chis*, cantos dedicados al llamado de la lluvia. Estos cantos constituyen formas rituales ancestrales de crianza del agua, porque



el canto es una práctica de entendimiento, interacción y cuidado entre el agua y los humanos. Además de ser parte de los conocimientos y habilidades relacionadas con las formas de captación y aprovechamiento de aguas, estos cantos son una manifestación de la sensibilidad por el agua que permite tratarla como un ser vivo, como una persona, con sentimientos y emociones, capaz de reproducirse por sí misma. El agua cría la vida de los humanos y, a la vez, se deja criar por los humanos. Si hay un canto de arrullo para cuando el niño es presa del caos, un canto que reorganiza, llama a la calma y al sueño, también en estos tiempos difíciles de sequías, hay un canto para *juya*. Se canta al agua porque es la posibilidad de expresar el sentimiento de profundo respeto y admiración, porque nos conecta como materias sonoras universales, pues el cuerpo de la voz es también cuerpo de agua y al cantarle resuena, acto que opera en el mundo real. El trabajo con las potencias de la naturaleza desde la perspectiva simbólica, le corresponde a las comunidades y sus voces.

El silencio del arroyo Aguas Blancas no me fue ajeno. Cuando lo visité, hacía poco había vuelto a una quebrada que frecuento en Sibaté y que ahora estaba seca. Recordé los sonidos registrados en mi viaje anterior y me sorprendí por la rapidez con la que los sonidos se convertían en «patrimoniales». Pensé en lo importante que es tener ese abundante archivo de material sonoro asociado a los acontecimientos del agua, pues en estas nuevas condiciones ambientales y políticas, será lo único que nos quede. Lo sonoro como manifestación expresiva de un acontecimiento vital desaparece tan pronto termina la acción; en este caso, desaparece al igual que desaparecen las aguas, su causa. Realmente me ha llenado de melancolía volver a escucharlos, ahora me siento como Niper, el perro insignia de la compañía RCA Victor, que en la placa metálica corporativa era mostrado aguzando el oído en dirección a un gramófono, mientras este reproducía la voz de su amo fallecido. En mi escucha: el paisaje seco.

El sonido es lo que me queda, a la vez, es lo posible. A lo largo de este ejercicio de creación, a través de esta investigación de sistemas de conducción mecánica y ósea del sonido, no he hecho una cosa distinta que, frente al silenciamiento de las aguas, generar formas distintas de hacer sentir el sonido, maneras en que se involucre el cuerpo en sus distintas potencias de recepción. He procurado hacer sonar el río por los huesos y que las aguas externas se junten con las aguas internas.

Pienso que es necesario hacer una reflexión sobre la sordera, la no interpretación de los mensajes del agua. Es un llamado a sincronizar el ritmo y el tiempo de los humanos con el ritmo y los tiempos del agua y no al revés. En mi proyecto,

desde hace tiempo, me he dedicado a hacer que esos sonidos silentes tengan otra escala, que ocupen el espacio y el tiempo de la audiencia concentrada en lo suyo.

La instalación sonora presentada en «El fin de la excepción humana» lleva el mismo nombre del arroyo Aguas Blancas. No es posible comprender lo que hace el sonido de otra manera que estando ahí, dentro de la obra. En ella el sonido toca, el sonido agarra el cuerpo. Creo que en la obra hay una invitación y disposición distinta para abrirse a la escucha sensata, una potencia que aun está por desarrollarse y que tiene que ver, precisamente, con que escuchar las aguas es dar el cuerpo, dar el tiempo, entregar el cuerpo sonoro a la escucha de las voces silentes del río. Es resonar, es decir, sonar en el otro y en lo otro a la vez. Resonar significa sentir, y eso implica no solo un acto fisiológico —perceptual—, sino conexiones de orden simbólico, cósmico. Relaciones con múltiples presencias.

Entonces, lo que estoy buscando no es rehacer el sonido del río, sino trabajar a partir de sus silencios, sus vacíos y voces ausentes. El río está lleno de formas sutiles y de huellas que ha dejado en todos los que estamos alrededor; en las voces que activan en el presente los tiempos del río y que llaman a recordar —según la etimología, ‘re’, igual que en resonar, significa ‘volver a traer’, y ‘cordis’ significa ‘corazón’, es decir, ‘volver a traer al corazón’. En la instalación, recordar el arroyo Aguas Blancas ha implicado buscar las maneras de hacer que pasen otra vez sus sonidos por el corazón de los espectadores.

# Chachafruto: diálogos foliares

Pilar Santamaría



Las plantas son sésiles: mito urbano de nosotros los que crecimos entre paredes de ladrillo sin tener la experiencia de sentir la tierra negra bajo las uñas de las manos y los pies, mito frecuente de nosotros a quienes nos prohibieron jugar cuando críos con la tierra para no quedar «sucios», como si ella fuese agente de impurezas. Así pues, aislados (por zapatos, ladrillos y guantes) de la tierra y los seres que la pueblan, aprendimos a ignorar y nunca *ver*.

Hoy te *veo*, chachafruto en tu animado lenguaje de movimientos foliares y no puedo sino admitir que quien alega tu «inmovilidad de planta», simplemente no se ha tomado el tiempo para entender ese lenguaje rítmico de aleteos, giros y verdes despliegues finamente calculados.

Chachafruto, te creíamos sésil y mudo, inconsciente de tu entorno, pero desviándonos de nuestra afanada escala de tiempo para sentarnos a tu lado a observarte, no me cabe duda alguna que una inteligencia vegetal, alterna a la nuestra, anima tus movimientos en un cálculo multidimensional de ondas lumínicas, intensidades de luz y energías atómicas, superando mi focalizada percepción del mundo.

Mientras yo solo veo, focalizando el mundo por dos ojos, tu tienes a lo largo de todo tu cuerpo incontables fotosensores capaces de detectar colores e intensidades lumínicas que trascienden mis propias limitaciones visuales, sensores de luz que prescindan del foco para abarcar tonalidades innombrables en mi idioma.

Tú y yo somos descendientes de los Andes, la historia de nuestros pueblos de entretejen, tus ancestros y los míos alcanzaron

juntos nuevos recodos de esta tierra colombiana. Mis abuelos te escogían por protector favorito de sus casas, pues bajo tus ramas crecían prolíficos los cultivos, guarecidos bajo tu sombra el cafetal criollo y el cacao; tus hojas suplían la deficiencia de los terrenos porque en tus raíces habita la microscópica flora, secreto negro de la fertilidad del suelo.

Cuando no existía el dualismo entre la medicina y la comida, tus semillas, flores y brotes, humeaban en los fogones de mis abuelos. Antes de la década de los setentas, entre arepas, coladas, guisos y potajes, tu fruto colmaba el fogón de familias indígenas y campesinas, siendo agente de longevidad y de aquello que hoy llamamos soberanía alimentaria.

Pasaron los años y en avión llegaron nuevas variedades de café a la Antioquia de mis abuelos —«que dizque más resistentes a la sequía»— recitaba el extranjero, prometiendo multiplicar la ganancia al instalar la moda del monocultivo y el uso de procesados químicos sobrantes de una guerra. En una campaña mediática nos inculcaron el afán del «desarrollo», que se mide en número de carreteras y monedas, y no en la plenitud del convivio heterogéneo de seres todos hijos de la tierra.

Chachafruto, donde antes tus ramas escribían poemas en el viento con sus movimientos, hoy tu voz de hoja solo resuena con el eco ausente de la memoria de mis abuelos, tus troncos cayeron cegados bajo la mano avara del monocultivo que ciego de avaricia, te reemplazó para aumentar la llamada «productividad agrícola», medida esta en toneladas y nunca por la vivencia plena de la vida.

Chachafruto, sachaporoto, baluy, balú, pashuro, pajuro, nopaz, uswal, poroto, frejol del inka, porotón, trenzadas en palabras, la historia de los pueblos que has alimentado. En cada una de sus bocas, mordisco a mordisco, has sido cocinado en sus relatos de origen y su sagrada cosmogonía.

Pashigua, shimpi, guimo, basul, sachafruta, picorrey, pashiga, jachapushco, pashigua, monteporoto, poroto serrano, pashu, frejol de árbol, habas de monte, puchirin pajurro, pajuli, pisonay, papus, anteporoto, cada lengua agradecida te bautizó, pues no solo se piensa con el seso sino con la microscópica miriada de células humanas y bacterianas del nuestro sistema digestivo.

Chachafruto, sin ti crecí pero en la plaza de Paloquemado te conocí...

Plaza de Paloquemado. ¡Mmmmmn!, ¡glorioso templo de vida que me inspira pregonar alabanzas y rezar el rosario en una sagrada sarta de arvejas! Lugar donde se me revela el poder del Creador, la Pacha Mama y todas las deidades no humanas que confabulan tras la procreación de la vida... Acá no huele a incienso, sino a sancocho, avena, cocido y cuanta hierba que pregona el conocimiento de la medicina tradicional y la occidental...

En un corredor cubierto por una lámina translúcida en el techo, se infiltra la luz para revelar, a lado y lado, cúmulos infinitos de tonalidades, formas y texturas de seres que destilan olores y prometen sabores: un costal regordete rebosa rojos tomates chontos a la derecha, un cuarto de naranja ahuyama se ofrece a ser acunado en una balanza,

pirámides de verdes chirimoyas, cual delicado reptil, traen aires de tierras acaloradas y secas, arracacha, pagana raíz, hija de campos de Cajamarca y Anaime, donde se tiene claro que el genio de la gloria crece originariamente subterráneo en el campo y no en los campos europeos de trigo dorado bajo el sol; plátano verde, guineo, maduro, coli, y no sé cuántas otras variedades de este manjar que por racimos acumula los sabores y sin sabores de nuestra historia patria, verdes, marrones y apasionados verde-oliváceos de aguacate hass, aguacate lorena y otras tantas tonalidades gastronómicas de este cremoso maná digno de culto internacional... Maíces vestidos en sus trajes de verdes pliegues, de corazones amarillos, petos, dulces e incluso morados intensos, algunos entregados a las manos peritas en desgranar... ¡En cada uno de sus granos, cuánta ciencia ancestral espera a ser leída por la lengua hambrienta o las máquinas de secuenciación genética!

¡Mmmmmn!, claro y nítido olor de la guayaba y sus mestizos familiares: guayaba-pera, guayaba-manzana, guayaba-feijoa y otras variedades que nacieron de la domesticación mutua entre cultivadores y plantas.

Más al fondo se exhiben tentadores los hijos del bricolaje gastronómico: bocadillos de Vélez, según el GPS en las papilas gustativas, sus lonjas cristalinas de néctar, panelitas, alfandoques y otras viandas que aun se visten del origami-suramericano: envolturas de sabios pliegues en hoja de plátano, bijao, tipha, caña de azúcar, palma amarga y otras decenas de especies colombianas que han sido cosechadas y engalanadas para proteger y/o servir de recipiente-sazonador al cocinar los alimentos...

¡Melones, durazno criollo, apio, cilantro, papa blanca, papa criolla, sabanera, pastusa, calabaza, calabacín, maní, fresas, guatila, chachafruto, batata blanca o morada, coliflor, cebolla cabezona, cebolla roja, cilantro, nabo, colinabo, banano, agraz, pepino guiso, cohombro, tomate cherry, mandarinas arrayanas, común, mandarina oneco, naranja ombligona, mangos, coco, pitahaya, ciruelas, frijoles verdes, habas, curubas, patilla, kiwi, guanábana, yuca, papayuela, pimentón, acelga, espinaca, brócoli, repollos, uchucas, gulupas y chulupas, chuguas, hibas, ají, yacón, habichuela, anón, papaya, granadilla, higos, lechuga, zanahoria, piña, pera, uva, y otras decenas de seres verdes, todos chulos como lulos!

¡Sí, señores, plaza de Paloquemao! Curioso nombre que incita una sonrisa pícaro conjeturando la ocasión en que un trovador criollo discurriría en tal nombre. Plaza que me introdujo al culto, al celibato declarado para entregarme únicamente a las orgías con cuantos Seres Verdes pudiera imaginar, orgías donde el trance místico emana de las mutuas polinizaciones (entrecruzamiento de información genética, vivencial y emocional potenciando germinaciones heterogéneas) entre humanos y plantas...

Sobre los artistas

## **Alexandra Gelis**

CARACAS, 1975

Artista y docente cartagenera radicada en Toronto. Actualmente cursa un Doctorado en Estudios Ambientales, con énfasis en trabajo en comunidad en York University, Canadá. Magister en Artes Visuales de la misma Universidad y Licenciada en Artes Plásticas de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Sus proyectos artísticos se desarrollan alrededor del trabajo de campo y la historia ambiental de Latinoamérica. En los últimos cinco años, investiga en torno a plantas migradas hacia la América equinoccial. Su producción artística presenta una mezcla entre el video de no-ficción, la fotografía, el sonido y las herramientas electrónicas de interacción en tiempo real. Su obra ha sido expuesta ampliamente en Norte y Sur América, así como Etiopía y Europa. Desarrolla proyectos curatoriales y programas de video para festivales en América Latina y Canadá.

## **Aníbal Maldonado Currea**

BOGOTÁ, 1981

Artista interesado en el dibujo, la pedagogía del arte y procesos colectivos de creación. Magister en Artes Plásticas y Visuales de la Universidad Nacional de Colombia (2015), programa que cursó becado como estudiante sobresaliente de postgrado. También es Maestro en Artes Plásticas (2005) de la misma universidad. Se ha desempeñado como docente en el Colegio Rochester en preescolar, en la Universidad Nacional y en la Universidad del Tolima en el área de dibujo. En esta última, desarrolla programas de pedagogía del arte y es asesor

de trabajos de grado. De forma paralela a su trabajo docente, labora en la Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte, apoyando la construcción de metodologías participativas para el fortalecimiento de iniciativas ciudadanas.

### **Beatriz Eugenia Díaz**

BOGOTÁ, 1965

Maestra en Artes Plásticas, con énfasis en Música, de la Universidad de los Andes. Su tesis de maestría presentada en 1992 —la creación de un sistema de composición a partir de las matemáticas y el lenguaje verbal con el fin de generar puntos y posibilitar la lectura simultánea de tonos musicales e índices de referencia espacial—dio origen a distintos proyectos que se fundaron en el despertar o activar espacios, cuerpos u objetos acústicos. Ha participado en diversas exposiciones que se han presentado en diferentes lugares del mundo con obras en las que la música ha estado siempre presente. Vive y trabaja en Bogotá.

### **Carlos Medina**

BOGOTÁ, 1980

Vive y trabaja en el campo y la ciudad. Artista plástico egresado de la Universidad de los Andes y bioconstructor del Sena, con estudios cerámicos y de arquitectura en Guadua. Los últimos quince años los ha dedicado a sembrar, a cuidar las plantas y la tierra. Desde hace cinco años, implementa la agroecología responsable, sembrando y custodiando semillas, produciendo alimentos orgánicos y siendo parte de las

redes de permacultura del país. Con sus diferentes actividades busca contribuir a una consciencia expandida y un autoconocimiento a través del buen aprovechamiento de la tierra. Hoy en día comparte los frutos de lo que sembró.

### **Colectivo 7**

William Andrés Torres Herrera (1992), estudiante de artes de la Universidad del Bosque; Luis Javier López Forero (Bogotá, 1993), estudiante de artes de la Universidad del Bosque; Angélica María García (Ibagué, 1988), estudiante de artes de la Universidad del Tolima; Carlos Mario Piragua Rugeles (Ibagué, 1993), estudiante de artes de la Universidad del Tolima; William Marín P. (Pereira, 1987), Academia Superior de Artes de Bogotá, ASAB; Leonel Humberto Fonseca Galeano (Bogotá, 1967), Academia Superior de Artes de Bogotá, ASAB; Gustavo Sanabria (Villavicencio, 1967), artista, docente universitario, magister en Artes Plásticas y Visuales de la Universidad Nacional de Colombia, Academia Superior de Artes de Bogotá, ASAB.

### **Edwin Monsalve**

MEDELLÍN 1984

Maestro en Artes Plásticas de la Universidad de Antioquia. Ha desarrollado su obra en torno a la relación arte-ciencia-naturaleza, integrando procesos de investigación-creación en sus indagaciones y formalizaciones. Desde 2004, ha participado en diferentes eventos expositivos y curatoriales, entre los que se destacan de manera individual «La imposibilidad

del paisaje I y II» (2015); «Prototipos para una naturaleza rehabilitada» (2014) y «Naturaleza & artefacto» (2012-2013). De manera colectiva participó, entre otras, en Imagen Regional 8 (2015); «Contraexpediciones. Mas allá de los mapas» (2014); Encuentro Internacional de Arte de Medellín (2011); 42 Salón Nacional de Artistas (2011); «Contrapunto» (2010); 13 Salón Regional de Artistas (2010); IV Salón de Arte Bidimensional (2009); «Reflexiones desde la realidad y la ficción» (2008); Premio Fernando Botero (2008); «Los hiperamigos» (2007); «Anonime zeichner selection», Berlín (2007); XV Salón Nacional de Artes Visuales (2006); Salón Departamental de Artes Visuales (2006); «In-dependencias» (2005); «Arte y espacio» (2004). En 2014 fue invitado por el Museo de Antioquia y FLORA ars+natura a realizar una residencia artística en Casa Deuxsoleils en Honda-Tolima. Vive y trabaja en Medellín.

## **Eulalia De Valdenebro**

POPAYÁN, 1978

Artista plástica, docente, investigadora de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Artes Plásticas y Visuales (Universidad Nacional de Colombia), Licenciada en Bellas Artes en Bilbao España (UPV), Ilustración Botánica (Atelier de Peinture Botanique), Francia en donde esporádicamente dicta cursos. Sus proyectos, todos referentes a la naturaleza, cuestionan el límite establecido con ella. Desarrolló la escultura viva titulada Nativas/Foráneas con flora del bosque andino en la Universidad Tadeo Lozano. Ha sido artista residente en Remalard (Francia), Banff Center (Programa de Estímulos Ministerio de Cultura de Colombia en Canadá),

Honda (FLORA ars+natura) y Río Claro (Contraexpediciones Museo de Antioquia). Ha participado en múltiples proyectos editoriales y museísticos con sus ilustraciones de botánica, este trabajo ha constituido una base importante para las investigaciones de sus proyectos artísticos.

## **Fabián Peña**

IBAGUÉ, 1987

Un diálogo constante con la tierra, sus estados y comportamientos. Me relaciono de manera sensible con la naturaleza, el territorio y los seres que en ella viven, habitándolo como fragmento de un todo. Recorro los elementos siendo yo un medio que da forma a la tierra, con la caricia del aire, la compañía del agua y el abrazo del fuego, entendiendo la temporalidad de la cerámica, admirando el proceso más allá del resultado.

## **Javier Morales Casas**

IBAGUÉ, 1993

Inicia sus procesos plásticos con la pintura a los once años. Actualmente está produciendo su trabajo de tesis en Arte en la Pontificia Universidad Javeriana. Es técnico en Cocina del Servicio Nacional de Aprendizaje, SENA. Ha expuesto su trabajo en el XV Salón Regional de Artistas Zona Sur y ha participado en el Hemi Grad Student Convergence del Instituto Hemisférico de Performance y Política de New York University.

## **José Ismael Manco**

DUITAMA (BOYACÁ), 1983

Artista y agricultor boyacense. Propone la agricultura como obra de arte. Emplea herramientas como el dibujo, la instalación y los conversatorios alrededor de las semillas nativas, en los cuales la semilla es parte activa del diálogo, y la misma práctica de la agricultura como espacio de reflexión. Realiza conversatorios echando azadón y el cultivo es entendido como espacio de creación artística. Estas prácticas artísticas han hecho parte activa de varios procesos de carácter social, político, académico y artístico, como apoyo pedagógico, en procesos ambientales, indígenas y campesinos. Comparte unas semillas que su familia ha venido trabajando de generación en generación, desde seis generaciones atrás, y las entrega a las personas para que se hagan responsables de ellas.

## **Leonel Vásquez**

SIBATÉ, 1981

Artista sonoro colombiano. Desarrolla su trabajo creativo investigativo a partir del sonido como material plástico y como el centro de sus cuestiones estéticas y políticas. Su obra se ha materializado en esculturas, instalaciones y performances. Buena parte de sus proyectos se han concentrado en la memoria de algunos espacios y cuerpos que le han preguntado sobre las distintas formas de resistencia: una casa demolida, un cadáver insepulto, un duelo postergado, un río seco y otras presencias silentes.

## **María Buenaventura**

MEDELLÍN, 1974

Filósofa y artista plástica con estudios de creación escénica. Su obra, una mezcla de oficios y técnicas, como la cocina, la siembra, la instalación y la historia, ha merecido diferentes distinciones. Su proceso de creación-investigación en torno a la comida lleva ya diez años, trabajando con gente, organizaciones, campesinos, custodios de semillas, explorando alimentos olvidados del altiplano cundiboyacense, como el pez capitán o las variedades de maíces, tubérculos y frutos, así como los rastros del encuentro: la llegada a estas tierras de las vacas, cerdos y gallinas o las palabras de un nuevo comensal ante una papa, un aguacate o una piña. Vive y trabaja en Bogotá.

## **María Elvira Escallón**

LONDRES, 1954

Su trabajo muestra un énfasis en el proceso y se desarrolla alrededor de ejes temáticos como cultura-naturaleza y patrimonio. Se ha caracterizado por una gran heterogeneidad formal pues cada proyecto sigue su camino único, siendo las intervenciones escultóricas e instalaciones en lugares generalmente inaccesibles, que luego registra fotográficamente, la forma más frecuente. Dichas intervenciones pueden ser a veces muy sutiles y casi imperceptibles, otras veces se producen a partir de acciones repetitivas, que involucran trabajo pesado y que adquieren un carácter irreal o absurdo.

## Oscar Leone

ARIGUANÍ (MAGDALENA), 1975

La obra de Oscar Leone, cuya práctica artística cruza los caminos del performance art, el videoarte y el *Land Art*, nace de su interés en explorar las potencialidades plásticas del paisaje como escenario donde opera el binomio naturaleza-cultura en su incesante transformación. Sus proyectos, de carácter *site specific*, tienen como escenario algunas zonas protegidas, territorios sagrados, espacios patrimoniales, entre otros. Vive y trabaja en el caribe colombiano.

## Paula Montes Covelli

BOGOTÁ, 1984

Soy maestra en Arte con énfasis en Artes plásticas de la Universidad de los Andes. Me encanta el dibujo cuidadoso, detallado y meticuloso. Dibujar sin afanes. Siempre me ha interesado la naturaleza por su espontaneidad, diversidad y simpleza. Tengo una curiosidad profunda por encontrar formas únicas en cada patrón o figura natural: desde el ala de un insecto hasta el recorrido que deja una hormiga cuando está buscando comida. Me encanta encontrar en la cotidianidad, fragmentos de naturaleza donde no se *deberían* encontrar y que con el paso del tiempo, despacio y sin afán, se pueden expandir infinitamente. Esto se conecta con otro gran interés que tengo que es el pasar del tiempo, relativo y real.

## Pilar Santamaría Motta

BOGOTÁ, 1982

Bióloga y artista, pero sobre todo ser humano admirado de todos los seres macro y microscópicos. Su trabajo se enfoca en aprehender sobre las relaciones con otros organismos, discurre entre la biología, la historia de los pueblos y diferentes medios, explorando la interdependencia de la Ciencia, el Arte y la Vida. En sus proyectos se encuentran enormes circuitos de baterías de papas interactuando con los observadores, cultivos de la flora de piel humana o espacios, que incentivan reencuentros entre gente humana y gente con clorofila.

## Santiago Díaz Escamilla

BOGOTÁ, 1992

Estudió Artes Visuales en la Pontificia Universidad Javeriana. Ha participado en diversas muestras colectivas dentro de las cuales se destacan «Paisaje», Fundación Botín, Santander (2016); «Desde la pintura», Facultad de Artes, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (2016); KINO B. Kolumbialaisen Videotaiteen Screening, B-galleria, Turku (2015); Salón Inter Universitario ASAB en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá (2014); Under a Common Ground, Immigration Office, Bremen (2014) y «Avistamientos. Cine y video experimental: Colombia, México, Alemania» en Mapa Teatro, Bogotá (2013).

## **Viviana Salguero Cruz**

IBAGUÉ, 1983

Estudiante de Artes Plásticas y Visuales de la Universidad del Tolima en proceso de trabajo de grado. Reflexiona acerca de la importancia de reivindicar la memoria de las plantas nativas como el achiote. Ha participado en diferentes exposiciones referentes a este tema, como la I Exposición Colectiva de Grabado (2016) y la muestra regional de Artes Plásticas y Visuales en el marco del XXI Festival Nacional de Música Mangostino de Oro en Mariquita, Tolima (2016).

## **Ana María Lozano Rocha**

BOGOTÁ, 1964

Maestra en Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente, Gerente de Artes Plásticas de la FUGA. Investigadora, curadora y docente. Entre sus intereses se cuentan el arte y el discurso antrópico; la historia del arte y su historia, la teoría e historia de la fotografía. Entre sus proyectos curatoriales más recientes están «Como hacer cosas con palabras», en el Museo de Arte Moderno de Medellín (2016); «El fin de la excepción humana», en la Fundación Gilberto Alzate Avendaño (2016), «Referentes: Lo continuo/lo discontinuo», ARTBO 2015, una curaduría de carácter histórico; «La ciudad», en la Fundación Gilberto Alzate Avendaño (2015). La participación como curadora satélite de «Contraexpediciones» en el Museo de Antioquia (2014); y «El bosque intervenido, la visión del bosque» en el Jardín Botánico, realizada con el apoyo de la Fundación al Verde Vivo (2014).



---

HUMANOS / NO HUMANOS. Reflexiones sobre el fin  
de la excepción humana se terminó de imprimir  
en Bogotá, Colombia, en el mes de febrero de 2017.

En su composición se usaron las fuentes  
Minion pro y Akkurat.

---