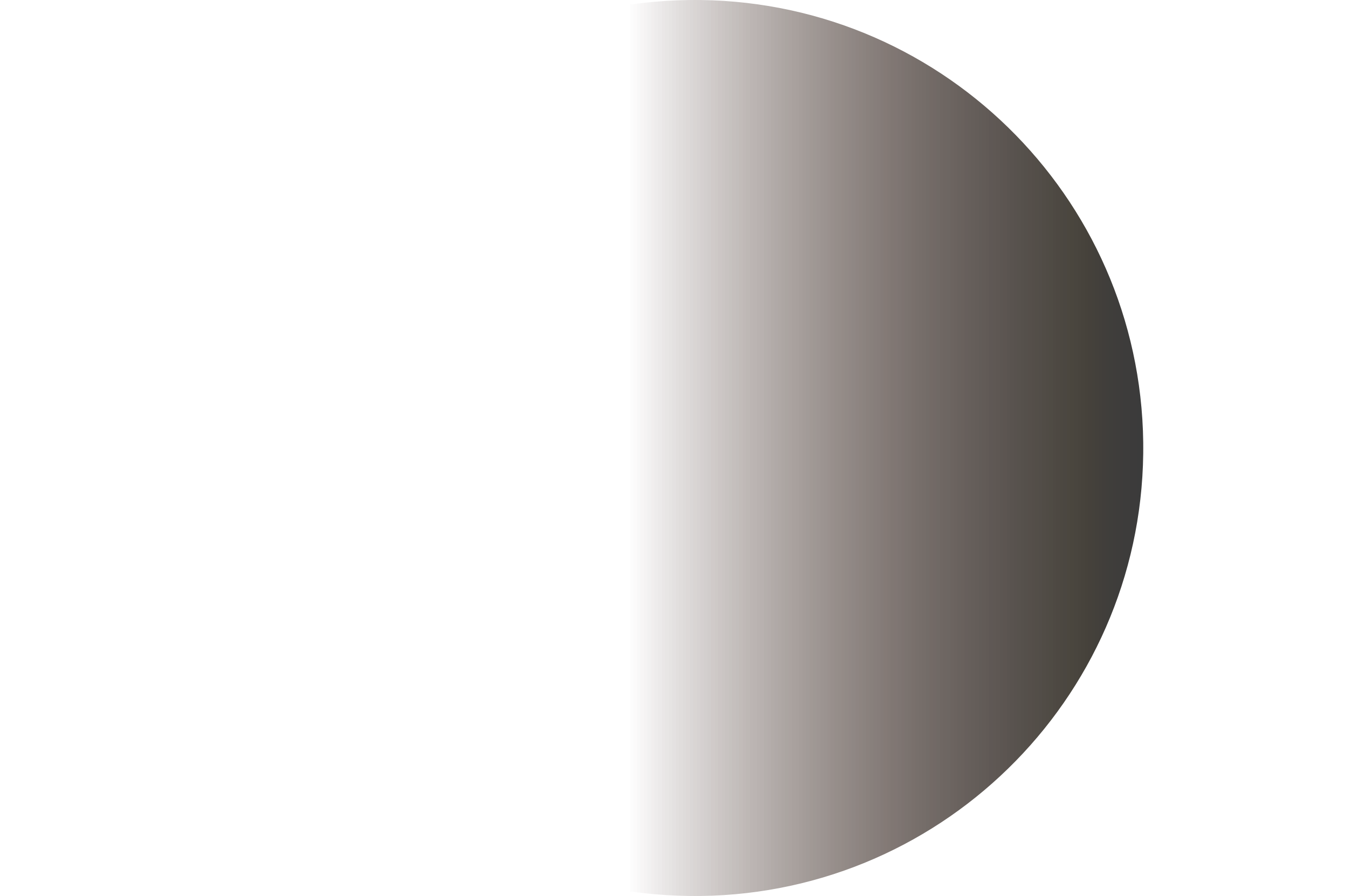




TURBA
TOL

HOL-HOL

Editado por Carla Macchiavello Cornejo y Camila Marambio



Turba Tol Hol-Hol Tol es el título del proyecto que representó a Chile en la 59ª Bienal de Arte de Venecia, participación que organizó el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio y el Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile. El proyecto consta de un pabellón cuya autoría correspondió a Ariel Bustamante, Carla Macchiavello, Dominga Sotomayor, Alfredo Thiermann y Camila Marambio, con la producción cultural de Juan Pablo Vergara y la colaboración de un equipo multidisciplinar de creatives e instituciones (Hach Saye, WCS-Chile, Ensayos, Greifswald Mire Centre). El listado completo de colaboradores se encuentra en la sección créditos y agradecimientos al final de este libro *Turba Tol Hol-Hol*, editado por CM².

Basándose en más de una década de cooperación eco-cultural en Tierra del Fuego, *Turba Tol Hol-Hol Tol* nació de la práctica de investigación transdisciplinar de Ensayos, que repiensa el rol del arte creando crecientes comunidades orientadas a la conservación de la biodiversidad y acciones ecológicas contextualizadas. Las consideraciones éticas relativas al pueblo Selk'nam fueron guiadas de acuerdo con las políticas del Directorio de Ética de Investigación de la Fundación Hach Saye.



Esta publicación no puede utilizarse ni ser distribuida con fines comerciales y/o de lucro. Prohibida su venta. Este material puede circular, ser impreso para lectura personal y ser citado, siempre mencionando la fuente.

Primera edición 2023 © Carla Macchiavello Cornejo y Camila Marambio
ISBN 978-956-09907-0-9

Edición digital 2023

Editoras: Carla Macchiavello Cornejo y Camila Marambio (CM²)
Coordinación Editorial: Constanza Güell
Diseño y Diagramación: Rosario Ureta
Producción Cultural: Juan Pablo Vergara



TURBA TOL HOL-HOL

Editado por Carla Macchiavello Cornejo y Camila Marambio

corazón de turbera

jaime de aguirre hoffa

Ministro de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile

La participación de Chile en la Bienal de Arte de Venecia forma parte de la estrategia de internacionalización del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio para el sector de las artes visuales, la que tiene como objetivo fortalecer la circulación de los artistas e investigadores de nuestro país en este encuentro de envergadura mundial y de larga historia e importancia, pues allí confluye el trabajo de creadores, curadores y mediadores de distintas regiones del mundo.

A partir de esta valoración de la Bienal y del interés por compartir las prácticas artísticas de nuestros creadores y ponerlas en diálogo con las de otros territorios, Chile ha participado en diversas ediciones de esta instancia con distintas propuestas. Un hito crucial tanto en la historia del arte nacional como la de la Bienal fue, por ejemplo, la edición post golpe dedicada a nuestro país en 1974.

Luego de definirse a través de una convocatoria pública, liderada por la Secretaría Ejecutiva de Artes de la Visualidad de la Subsecretaría de las Culturas y las Artes, la participación de *Turba Tol Hol-Hol Tol* en esta 59ª edición de la Bienal de Arte de Venecia resulta de suma importancia para Chile, ocasión que celebramos doblemente a través de la publicación de este libro que aúna las voces de más de 35 mujeres en torno a las turberas de la Patagonia.

Siendo desde su génesis un proyecto colectivo y transdisciplinar, en él convergen las distintas expertices de su equipo central, como la curaduría, la historia del arte, la arquitectura, el cine y el arte sonoro, además de

expresiones y conocimientos que están en la esencia de esta propuesta, como la poesía, la ciencia y los saberes ancestrales.

Por esto, nos enorgullece apoyar un proyecto que tiene un claro espíritu de colaboración tanto de personas como de distintos conocimientos y en particular hacia el saber del pueblo Selk'nam, lengua que da título a la propuesta: Corazón de Turbera.

Tras una investigación basada en latitudes australes donde yace la Tierra del Fuego y un trabajo de campo realizado específicamente en el Parque Karukinka, al extremo sur de Chile, *Turba Tol Hol-Hol Tol* nos propone una experiencia única y un diagrama conceptual, encabezado por un llamado a la conservación de las turberas y a la toma de conciencia, en valoración del rol clave que tienen estos humedales en nuestro planeta.

Considerando que los saberes y lenguas ancestrales, las expresiones artísticas y la conservación del medioambiente son asuntos fundamentales para nuestro gobierno, hoy apreciamos en *Turba Tol Hol-Hol Tol* la convivencia lúcida de estos asuntos, así como la invitación que nos extiende para honrar el lugar que habitamos y hacernos parte de la tarea que tenemos como comunidad local y mundial frente a nuestros ecosistemas fragilizados.

Agradecemos a todo el equipo de *Turba Tol Hol-Hol Tol* por su impecable trabajo, a quienes colaboran en esta publicación, puesto que la recopilación que hace este libro congrega el talento de maravillosas autoras que forman esta gran turba.

corazón de turbera

carolina arredondo marzán

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile

Para Chile la Bienal de Arte de Venecia (BAV) es un espacio de participación estratégica donde nuestros artistas, curadores, investigadores y tantos otros agentes del sector buscan hacer presente la voz de nuestras artes visuales en una plataforma coral y multifacética.

Por su longevidad, la comunidad internacional de las artes se da cita cada dos años en una ciudad emblemática por representar el siglo de oro de las artes y las humanidades en el Renacimiento, pero que ha buscado convertirse en un epicentro palpitante para los aportes críticos del arte contemporáneo en las vicisitudes del mundo actual. Es así como la circulación de nuevas propuestas y reflexiones desde el arte contemporáneo hacen de esta instancia un espacio relevante, un punto de encuentro donde nuestra escena local adquiere una resonancia potencial que nos permite abrir nuevas oportunidades para el sector a nivel internacional.

Como Ministerios de las Culturas, las Artes y el Patrimonio y de Relaciones Exteriores, nos abocamos a fortalecer la sostenibilidad necesaria para asegurar la representación de la chilena, para lo cual impulsamos la convocatoria nacional, propiciamos cada vez más instancias de intercambio y extensión, estamos incrementando el presupuesto y, a partir de 2024, tendremos una hoja de ruta para abordar la dimensión económica y comercial que también reviste interés para nuestra escena y, muy especialmente, qué tipo de retorno a Chile tienen los proyectos que se despliegan en esta Bienal.

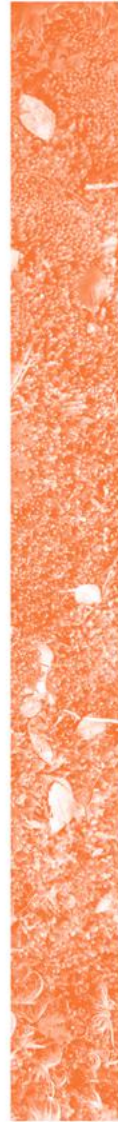
En ello, el ejemplo de la selección de *Turba Tol Hol-Hol Tol* para la 59ª edición de la Bienal de Arte de Venecia nos resulta muy significativo

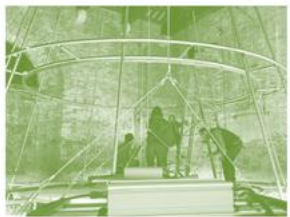
porque con la presente publicación el equipo del proyecto quiso ampliar y enriquecer la experiencia en la Bienal con las voces de más de 35 mujeres que abordan, en múltiples facetas, el problema de las turberas en el mundo y en la Patagonia.

Pero también, nos enorgullece apoyar proyectos de la calidad y alcance de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, que en su génesis se plantea como colectivo transdisciplinar, un espacio de convergencia para la curaduría, la arquitectura, el cine, el arte sonoro, la poesía, la ciencia y los saberes ancestrales, en particular del pueblo Selk'nam que a través de su presencia activa y sensible nos abrió un portal hacia nuestra historia y hacia la toma de conciencia en valoración del rol clave que tienen estos humedales en nuestro planeta.

Considerando que los saberes y lenguas ancestrales, las expresiones artísticas y la conservación del medioambiente son asuntos claves para nuestro gobierno, hoy apreciamos en *Turba Tol Hol-Hol Tol* la convivencia lúcida de estos asuntos, así como la invitación que nos extiende para honrar el lugar que habitamos y hacernos parte de la tarea que tenemos como comunidad local y mundial frente a nuestros ecosistemas fragilizados.

Agradecemos a todo el equipo de *Turba Tol Hol-Hol Tol* por su impecable trabajo, a quienes colaboran en esta publicación, puesto que la recopilación que hace este libro congrega el talento de maravillosas autoras que forman esta gran turba.





índice

- 10 cable a la turbera
Rosario Ureta, Camila Marambio
- introducción
- 16 CM² (Carla Macchiavello Cornejo,
Camila Marambio)
- rumores de la turba
- 44 rumor #1
CM², Isabel Torres, Cecilia Vicuña,
Ariel Bustamante, Hema'ny Molina,
Bárbara Saavedra
- 48 rumor #2
Carolina León Valdebenito,
Isabel Torres, Ariel Bustamante
- 50 rumor #3
Lucía Egaña, Isabel Torres,
Ariel Bustamante
- 52 rumor #4
Hema'ny Molina, Ariel Bustamante
- 54 rumor #5
Daniela Catrileo, Isabel Torres,
Ariel Bustamante
- 56 rumor #6
Catalina Valdés, Isabel Torres,
Hema'ny Molina, Fernanda Olivares
Molina, Ariel Bustamante
- 60 rumor #7
Cecilia Vicuña, Ariel Bustamante
- procesos creativos:
turba tol hol-hol tol
- reverberaciones: turba tol
- 86 agua, cuerpo y territorio
Francisca Fernández Droguett
- 92 darnos cuenta del musgo
Amari Peliowski
- 98 ¿cómo escuchar? o la mirada
del cuerpo
Paz Guevara
- 106 panorama
Dominga Sotomayor,
Alfredo Thiermann
- 110 resonancias turba tol
Ana M. Ochoa Gautier
- 118 un llamado y un camino
Bárbara Saavedra Pérez
- 126 mantener el aroma mientras
se da como regalo
Denise Milstein
- 138 prender-si cura significa cuidar
(de uno mismo)
Maria Costan Davara
- 146 las turberas de tierra del fuego
Adriana Urciuolo,
Nancy Edith Fernández-Marchesi
- 156 diálogos turberísticos
Antonietta Eguren Ibacache,
Nicole Püschel Hoeneisen
- 164 ecologías posibles para
continuar respirando
Jennifer McColl Crozier
- 174 los mejores juncos están
en las turberas
Soledad García Saavedra,
Julia González Calderón
- 182 en lo profundo de la turba
Carolina Urrutia Neno
- 188 lo construido y la permanencia
de la materia
Anita Puig Gómez
- 196 el viaje del musgo *sphagnum*:
de alemania a venecia
Christy Gast, Nico Arze
- 200 pueblo selk'nam. ayer, hoy y mañana
Hema'ny Molina Vargas
- textos germinales para el pensamiento
ambiental en américa latina
- 210 manejo ecológico del suelo
Ana Maria Primavesi
- 222 hacia la construcción de la
sustentabilidad social
Margarita Velázquez Gutiérrez
- 248 el agua es el oro
Cecilia Vicuña
- 252 la (i)rrelevancia del género en la
perspectiva de la posthumanidad
Brigitte Baptiste
- 264 crítica poscolonial desde las
prácticas políticas del feminismo
antirracista
Ochy Curiel Pichardo
- 278 espiritualidad ecofeminista en
américa latina
Mary Judith Röss
- 294 medición y presentación de informes
Itzá Castañeda, Cintia Aguilar,
Allison Rand
- 314 las piedras tacitas como
enclaves culturales
Nuriluz Hermosilla Osorio
- 324 revisando el género, la ecología y
la sustentabilidad
Lucía Delbene Lezama
- 366 mujeres indígenas: historias de
la reproducción de la vida en
guatemala
Gladys Tzul Tzul
- 374 el faloceno
La Danta LasCanta
- 388 patriarcado y radicalidad feminista
Ximena Bedregal
- 396 entre lo sagrado y lo profano
se tejen rebeldías
Julia Antivilo
- 410 protestando desde lo incomún
Marisol de la Cadena
- 424 por un pacto social, ecológico,
económico e intercultural para
américa latina
Maristella Svampa,
Enrique Viale (entre otros)
- 430 agro-ecología urbana
en américa latina
Ana María Durán Calisto
- ofrenda olfativa
- 447 agustine zegers, Caitlin Franzmann,
Christy Gast, Denise Milstein, Elisa
Jane (Leecee) Carmichael, Freja
Carmichael, Karolin Tampere, Randi
Nygård, Renee Rossini, Simon Daniel
Tegnander Wenzel, Sonja Carmichael
- versos australes
- 452 patagonia
Gabriela Mistral
- 458 círculo patagónico; círculo negro;
círculo c; círculo parusíaco
Astrid Fugellie
- 464 yo he visto a los chulengos;
casos de pewma; pregunta
Liliana Ancalao
- 470 ceden los lugares; patagonia en el
frío que duele; los incendios; I. dice
que se quema; VII. infarto
Ivonne Coñuecar
- 476 sanación; lenguas secretas
Adriana Paredes Pinda
- 480 viaje en mi lengua; escurre entre los
dedos; lo inmundo es el origen;
ah! quedar inmunda de alegría
Soledad Fariña
- 486 la barca de los amores
Violeta Parra
- el acuerdo de venecia
- biografías artistas y colaboradores
del pabellón
- créditos

introducción

cm² (carla macchiavello cornejo
y camila marambio)*

Como siempre, esto es parte de un continuo, al que nos sumamos por un momento, para transitar y empaparnos juntos. Exponer el camino, divulgar el proceso, agarrarse de la mano amiga para salir del desconocimiento; pedir ayuda, compañía, solidaridad, escucha atenta; meter los pies (y la cabeza) en el barro, guardar silencio; admirar a la otra, a las otras, en sus caminos. Desde siempre, esto es echar a volar la imaginación, un conjuro en-cantado, un viaje multisensorial al corazón de las turberas. Un viaje al centro de lo marginado (las turberas, la ciencia de la conservación, el pueblo Selk'nam, la Tierra del Fuego, el trabajo de las mujeres, la poesía, la colaboración, el trueque cultural) para entrelazar mundos, reunir fragmentos, aunar fuerzas y salir de lo negro y lo blanco, para así tributar (como lo hacen los riachuelos al río) a la biodiversidad de este planeta tierra.

...

Este libro-obra nació de un deseo de tocar: tocar suelo, tocar cuerpos, fibras y membranas; acercar los cuerpos a los de las turberas; acercarnos como posibles cómplices para atender su llamado, el llamado de las aguas internas y ancestrales. Este libro-obra nació del deseo de mantenernos húmedas, de rehumedecer lo seco, acariciar: más-turba. Un deseo de ser libro-amiga, de consulta, de apoyo, de referencia para quienes busquen conocer más las turberas, las prácticas de cuidado desde distintas esquinas de Abya Yala, de Latinoamérica, y una poesía vivificante que va más allá del fin. Un libro que haga compañía para reconocer que nada ni nadie está sola. Para persistir en per-turbar, transgredir el individualismo. Persistir en contar historias múltiples y re-unirlas, reunir-nos y con-versar, en todas nuestras diferencias y distancias, en tiempos de caos y de mutación. Para ser indulgente con los cuidados, deleitarse en ellos; de ahí también la repetición, los ritmos y ecos que se encuentran en *Turba Tol Hol-Hol Tol*, una propuesta para representar a Chile en la 59ª Bienal de Arte de Venecia que extiende sus alas en este libro.

* Como siempre, esto es a dos o más voces. Tú y yo como CM², pensando y escribiendo juntas desde la escuela. Perchadas arriba de esa pajarera que es el Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Qué incómodo tener la palabra católica en una introducción. Qué vergüenza dan las vicisitudes de la (des)colonización. Tan difícil que es reconocer las ignorancias, los privilegios y, más aún, los sesgos. Hagamos memoria juntas. Tú desde Queens y yo desde el aire. Esa ha sido nuestra estrategia desde que comenzamos hace más de diez años a ensayar juntas la labor de edición; atravesando los umbrales infinitos que surgen en la ruta sinuosa hacia la transformación ecológica, social y lingüística.

Esa multimedia multitemporal que es *Turba Tol Hol-Hol Tol*, curada por Camila Marambio y creada por Ariel Bustamante, Carla Macchiavello, Dominga Sotomayor y Alfredo Thiermann, junto a un equipo multidisciplinar de creatives en colaboración con distintas instituciones (Hach Saye, Wildlife Conservation Society-Chile, Ensayos, Greifswald Mire Centre), hace que este libro sea revoltoso y revuelto, como las capas enrevesadas de las turberas¹. El equipo de creatives involucradas en *Turba Tol Hol-Hol Tol* es: Hema'ny Molina, Bárbara Saavedra, Rosario Ureta, Mateo Zlatar, Carola del Río, Constanza Güell, Sebastián Cruz, Antonia Peón-Veiga, Nico Arze, Christy Gast, Benjamín Echazarreta, Isabel Torres, Fernanda Olivares, Nicole Püschel Hoeneisen, Susanne Abel, Matthias Krebs, Jan Peters, Anja Prager, Greta Gaudig, Agustine Zegers, Denise Milstein, Christy Gast, Randi Nygård, Karolin Tampere, Simon Daniel Tegnander Wenzel, Freja Carmichael, Sonja Carmichael, Elisa Jane Carmichael, Jasper Coleman, Caitlin Franzmann, Renee Rossini, Hans Toso, Tiff Rekem, Josh Widdicombe, Rus Gant, Stefan Grabowski². *Turba Tol Hol-Hol Tol* es una obra que nace de la colaboración y busca generar conexiones entre gentes y territorios a través de distintas formas de escucha, atención, visualidad encarnada, espacialidad y circulación, poniendo al centro de su corazón a las turberas de la Tierra del Fuego, sus necesidades, y a los pueblos y las comunidades que las han custodiado, así como las amenazas que enfrentan.

Turberas, esas cuerpas de agua y materia orgánica acumulada, organismos ancestrales, recubiertos de musgos “que se llevan todos los flashes”³; ecosistemas que piden nuestro respeto. Recordatorios vivos de la precariedad de la vida en este planeta, del abandono en que algunos quedan, del despojo devastador, la extracción rampante y también de la resiliencia, más allá de las predicciones apocalípticas anunciadas continuamente en estos tiempos de crisis. *Hol-Hol* es la palabra Selk'nam para turbera y para turba, o por lo menos así aparece en los diccionarios compilados por los colonos misioneros que tanto separatismo trajeron a Tierra del Fuego. Hema'ny Molina, de la Fundación Hach Saye, nos enseñó a pensar la palabra desde su sentir Selk'nam, sin fragmentación productivista, sin quiebre colono-clasificador. Las capas vegetales, minerales y acuáticas de una turbera son indivisibles en espíritu-matérico. Como nos recuerda la bióloga ambiental Potawatomi Robin Wall Kimmerer al referirse a los musgos, “sus maneras de ser en el mundo no pueden ser contadas solo con datos”⁴.

1 *Turba Tol Hol-Hol Tol* es el título del proyecto que representa a Chile en la 59ª Bienal de Arte de Venecia, participación que organiza el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio y DIRAC. Su productor cultural es Juan Pablo Vergara.

2 Para los colaboradores, ver <https://turbatol.org/sobre.html> y créditos de este libro.

3 Rumor #2, interpretación vocal de Isabel Torres basándose en el texto comisionado “Turberas” de Carolina León Valdebenito, reproducido en este libro.

Las turberas son nuestras mamaestras. De su cuerpa turbia aprendemos a aceptar nuestra inherente turbiedad. Este es un libro turbado que sabe y enseña que el aprendizaje nunca es simétrico e implica dinámicas de poder cambiantes, así como lugares y lenguajes intraducibles unos en otros. Es por ello que entre estas páginas lo que hemos intentado hacer es sumergirnos en un ejercicio de inversión y resguardo, escuchar y amplificar lo que está abajo, lo que se considera sucio, maloliente, inerte, lo que ha sido diezmado por la extracción y las violencias entrelazadas de la colonialidad y el patriarcado, para venerarlo y celebrarlo, aprender de todo ello a navegar y ser navegada por las aguas futuras. El mosquito nos ha enseñado que lo minúsculo es un universo y que en lo aparentemente ínfimo hay una fuerza resiliente que, a veces, para vivir solo necesita ser re-humedecida, acariciada, querida, cuidada. Caminar a pie pelado por las turberas es un recordatorio constante de que lo inesperado e irregular es la forma emergente en este planeta, de que la visión no es el único sentido –ni el mejor– para atender a las complejidades del mundo, de que la muerte subyace la vida y que los procesos pueden ser largos y por ende sus resultados apenas visibles. Las turberas nos enseñan a ser pacientes y desacelerar nuestros días, para atender al conocimiento que resguarda una oración, *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Con-vivir con las turberas, conocer sus ciclos lentos, hundirse en sus aguas esponjosas, escucharlas y saber que las turberas son ancestras mamaestras, es una invitación abierta a colaborar y sanar: entre las generaciones, las especies, las disciplinas, los territorios y las culturas. Hacer-se permeable. Que escurra, aunque sea lenta, la compasión y comprensión. En Chile, la conservación de la naturaleza es una herramienta anti-colonial.

En el año 2010, en Karokynká⁵/ Isla Grande de Tierra del Fuego, de un soplo nació Ensayos, una práctica de investigación colectiva que se ha empeñado en generar diálogos enlodados. *Actuamospensando* en cómo hacer conservación eco-cultural efectiva por medio de cruces

4 Robin Wall Kimmerer, *Gathering Moss. A Natural and Cultural History of Mosses* (Oregon: Oregon State University Press, 2003), 6. Traducción de las autoras. Original en inglés dice: “Their way of being in the world cannot be told by data alone”.

5 *Karokynká/Karwkykáká*, “nuestra tierra” en Selk'nam, es una palabra compleja que se refiere al territorio habitado por el pueblo Selk'nam, a la tierra y lo que contiene en su conjunto (barro, agua, turberas y más), al hogar y a todo el territorio entendido como un ser viviente. Karokynká incluye lo que hoy se conoce como el archipiélago y la Isla Grande Tierra del Fuego, donde se encuentra el Parque Natural Karukinka. Existen varias formas de escribir esta palabra debido a los diccionarios creados por autores europeos que intentaron recopilar y traducir palabras de los distintos pueblos que habitan la Tierra del Fuego; la palabra “Karukinka” aparece traducida en el Pequeño diccionario del idioma fueguino-ona, compilado por José María Beauvoir, como “Tierra del Fuego”. En este libro ocuparemos la palabra *Karokynká*, según lo acordado para su escritura y pronunciación por la Fundación Hach Saye.

transdisciplinarios y multiespecie, proyectos de protección para las turberas de la Patagonia y programas de salud costera. A lo largo de los años, Ensayos ha producido numerosas exposiciones, performances, experimentos científicos, currículas educativas, publicaciones, una obra de teatro, una web serie e incluso perfumes, combinando conocimientos y métodos de trabajo indisciplinados para dar a luz nuevas formas de cuidado ambiental⁶. La práctica se originó en el Parque Natural Karukinka, donde se encuentran protegidas casi 90 mil hectáreas de integras turberas, junto a otras 200 de bosque, estepa, litoral costero, alta montaña y otras comunidades biológicas⁷. El grupo que fundó Ensayos incluye artistas de Chile, Estados Unidos y Noruega, científicas de la Wildlife Conservation Society-Chile y gente local, fueguinos, un médico, un guardaparque, una educadora, una gestora cultural, un periodista. A ese grupo central, que en gran parte se mantiene, se han sumado muchas voluntades en el camino a través de los años, algunas por períodos breves, otras que siguen comprometidas, todas transitando por los desafíos que trae el pensamiento integrador, generando alianzas y colaboraciones multifacéticas e inesperadas. Como Ensayistas somos entusiastas del potencial radical del pensamiento ambiental y estamos conscientes de que, en palabras de Ana Patricia Noguera de Echeverri, “Pretender que desde lo ambiental se postula una nueva verdad universal y buscar demostrarlo por todos los medios, nos llevaría a un nuevo reduccionismo, que yo llamaría postcientífico”⁸.

De ahí que este libro tenga una forma híbrida y quiera ser muchas cosas a la vez, pero, sobre todo, ser un libro que obra. Un libro herramienta para hacer y deshacer *nudosmundos*, para instigar otros viajes de la imaginación, para generar conversaciones perturbadoras y deslenguadas, y promover el aprendizaje que surge del dinamismo de la vida. Abrazamos toda la incoherencia que este libro pueda tener, porque nuestro hacer nos ha enseñado que si se acepta la incertidumbre y se trabaja con ella surge la comprensión/acción y el horizonte se amplía. Buscando crear nuevas relaciones y entrecruzar aún más saberes, este libro reúne las voces de quienes cuidan o han cuidado de las turberas de Karokynká con las de otros guardianes que ni conocen las turberas pero que cultivan igualmente distintos eco-cuidados relacionales.

6 Para más información sobre Ensayos, ver <https://ensayostierradelfuego.net/>.

7 Sobre los orígenes del Parque Natural Karukinka y su proceso, ver Bárbara Saavedra, “Karukinka: nuevo modelo para la conservación de la biodiversidad”, *Revista Ambiente y Desarrollo* 22, 1 (2006): 21-27; y Bárbara Saavedra, Javier A. Simonetti y Kent H. Redford, “Private Conservation: The Example that the Wildlife Conservation Society Builds from Tierra del Fuego”, *Biodiversity Conservation in the Americas: Lessons and Policy*, ed. Eugenio Figueroa (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2011), 357-392.

8 Patricia Noguera de Echeverri, *El reencantamiento del mundo* (Manizales, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2004), 17.

Este libro fluye de las prácticas lúdicas y encarnadas de Ensayos, de sus publicaciones previas⁹, de nuevas colaboraciones y del reconocimiento de que solo podemos seguir ensayando propuestas, prácticas de escucha, lectura y cuidado. Prácticas que se reconocen precarias y por ello potentes, que tejen solidaridades entre disciplinas y saberes localizados que desmoronan jerarquías. Un reconocimiento, además, de que necesitamos aprender, releernos, leer cruzado, con-tactarnos, atender a la poesía y conversaciones de la tierra y las aguas, ir atrás para percibir y crear juntas, dar a luz otros futuros. Nos sabemos aprendices eternas de las coincidencias y las disidencias. No tenemos verdades finales ni existe una solución única frente a las crisis climáticas, ambientales, sociales y políticas que nos afectan a nivel local y planetario, pero sentipensamos que nos podemos comunicar. Hablemos, llamémonos para aclarar dudas, preguntémonos cosas, dejémonos de prejuicios, celebremos la oportunidad de en-con-trar-nos, per-turbarnos. Este libro es un tributo y a su vez un ejercicio de más-turba, de reparación histórica de la opresión del gozo de las mujeres que ensayan cuidar de sus ambientes, cuidar-se¹⁰. Este libro es una semilla que estamos plantando para el futuro, échale agüita.

Guía para sumergirse en las capas de este libro: entúrbiate con nosotras

Rumores

En tiempos tumultuosos, de horizontes difusos que anunciaban transformaciones profundas, invitamos a un grupo de mujeres con distintas experiencias en turberas a escribir textos para este libro. Comenzamos con las comisiones en octubre de 2021, a dos años del estallido social en Chile, con los rumores: textos cortos anticipatorios de los nuevos modelos ecológicos y solidarios que emergen desde Abya Yala y que inspiran a *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Nos gusta el cuchicheo amistoso y conspirador, esas resonancias susurradas que recorren las cuerpos con pequeños temblores, y pensamos en textos provocadores que operaran como murmullos, erizando la piel con antelación. Lenguas desatadas que hicieran eco de los lenguajes discolos de la turba que en Chile clamaban por una transformación y sustitución de los modelos coloniales, patriarcales y extractivistas que se han ido imponiendo y permean la destrucción de las turberas a nivel

9 Ver las ediciones de *Más allá del fin* #1 (2014, Kadist, París), #2 (2015, The Bruce High Quality Foundation Free University, NYC), #3 (2019, co-editado con Discipline, Melbourne) y #3.5 (2020), en la página de Ensayos.

10 Ver, por ejemplo, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *Ma-peando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (Quito, Ecuador: CLACSO, 2017).

global y local. Infundidas de ese espíritu rebelde y los ritmos pulsantes de la turba profunda, las voces de los rumores comenzaron a lanzar al viento cual esporas sus noticias a través de textos: del futuro pabellón en Venecia (Carla Macchiavello Cornejo, Camila Marambio, Hema'ny Molina y Bárbara Saavedra, rumor #1); de la ciencia avanzada y sensual de las turberas (Carolina León Valdebenito, rumor #2); de la turba deseante de-generada (Lucía Egaña, rumor #3); de las lenguas recuperadas (Hema'ny Molina, rumor #4); de las lenguas insumisas (Daniela Catrileo, rumor #5); de obras embajadoras (Catalina Valdés Echenique, rumor #6); y de la importancia de las aguas para la vida (Cecilia Vicuña, rumor #7).

Como todo buen rumor, estos fueron mutando y cambiando de humor al ir circulando. Llamamos a la artista Isabel Torres a que pasara un tiempo deleitándose en la lectura de los rumores-textos para luego hacer una adaptación sensorial y sensual con su voz. Ariel Bustamante, artista sonoro, se unió a este baile aural, trayendo consigo un caudal de experiencias e intervenciones sonoras, de actos y propuestas de escucha, de cantos y conversaciones que ha venido ensayando por años en la Tierra del Fuego. Sus propuestas aurales, varias realizadas junto a Hema'ny Molina y Fernanda Olivares, llaman a aprender a cuidar de las turberas, aprender a escuchar a los ancestros Selk'nam, a escuchar los cantos de la turba, hogar de muchos. También nos convocó a que prestáramos como editoras nuestros cuerpos y oídos vía WhatsApp, para escuchar versiones en audio de los rumores, de estos “circuladores que vitalizan nuestra relación con la tierra”¹¹, que iban así siendo levantados llenos de vientos, lenguas transespecies, sonidos rajados, chirridos de cortezas, respiraciones, succiones y gárgaras, murmullos risueños y burbujeantes de mosquitos rebeldes, hundimientos en aguas oscuras, rebotes electrónicos y borbotones ventosos de pinquillos, recuerdos metálicos de amenazas extractivistas, latidos de tambores y cantos protectores. Los rumores se fueron soltando mes a mes previo a la inauguración de *Turba Tol Hol-Hol Tol* en Venecia, siendo el último adaptado sonoramente por Ariel con Cecilia Vicuña en la ex-iglesia que ahora ocupa TBA21–Academy's Ocean Space en esa misma ciudad, a pocos días de que abriera el pabellón. Circulan en la página web turbatol.org, diseñada por Mateo Zlatar y programada por Carola del Río, y en otras redes como audios y textos diseminables, diseñados por Rosario Ureta en español e inglés. Y ahora aquí entre estas páginas van los rumores, cada uno con su código QR como un bultito de regalos que una mete en la maleta para repartirlos quién sabe dónde en el camino, cuando se quiere dejar un partecita de lo que se atesora por ahí, en agradecimiento o como memento. Estos rumores son sueltos, escúchalos, léelos, siéntelos y hazlos

11 Ariel Bustamante, comunicación con las editoras. 10 de noviembre de 2022.

correr, envíalos a alguien con intención profética o súbelos por ahí en tus propias redes, como misivas polifónicas que per-turban¹² y más-turban.

Las reverberaciones de la turba

Seguimos con invitaciones a 16 autoras a vincularse con las múltiples capas visuales, políticas, sonoras, aurales, olfativas, espaciales, performativas, musgosas y activistas entrelazadas de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, y los nuevos modelos de percepción y conservación ecológica que gesta¹³. Les pedimos que lo hicieran desde sus propias prácticas: con las cuerpas enteras, el cine, la arquitectura, la auralidad, la poesía y el lenguaje, la curaduría, las políticas del agua, la conservación, la educación y la ciencia situada. Era un llamado abierto a resonar con el arte y con distintas éticas y estéticas de los cuidados que el pabellón presenta, a pesar y a través de la distancia y las paradojas. Un pabellón que reúne disciplinas y se ancla en una arquitectura audio-visual para transmitir mensajes hasta entonces invisibilizados. Como lanzando una piedrita al agua nos preguntamos, ¿cómo recoger la fuerza de los procesos de cambio social que estaban ocurriendo en Chile y hacerla reverberar más allá de Venecia? ¿Cómo hacer más audible, más legible, más complejo ese organismo vivo que es *Turba Tol Hol-Hol Tol*? ¿Qué vibraciones, memorias temblorosas y ecos inesperados podía transmitir este libro-obra, si expandimos el sentipensar multisensorial en boca de otras? ¿De qué formas concretas e imaginarias pueden ocurrir conexiones con las turberas si alargamos los tentáculos de vuelta a Chile y otros rincones del mundo? Hagamos un viaje politemporal por los textos comisionados que son un tributo a la turba en tanto muchedumbre articulada, sensual y sensible, no binaria y biodiversa, y a las turberas abuelas que guían directa e indirectamente.

Desde la Tierra del Fuego fueron llegando los primeros ecos, historias y cantos de los ancestros y ancestras que descansan en las turberas más australes de Abya Yala, y de quienes siguen jugando, reuniéndose y aprendiendo con ellas, como hicimos en enero cuando el equipo de *Turba Tol Hol-Hol Tol* viajó a Karokynká a hacer una residencia que la ecóloga Bárbara Saavedra Pérez llamó el “cable a la turbera”¹⁴. Hema'ny Molina nos compartió una historia de creación Selk'nam que reconoce al ser humano como parte indisoluble del medioambiente, parientes cercanos y lejanos que comparten un mismo cuerpo, que respiran, viven y mueren juntos, cada uno

12 Lucía Egaña, “Turbulencias de la memoria”, rumor#3, reproducido en este libro.

13 Si bien la invitación fue a dieciséis autoras, Soledad García Saavedra nos propuso una conversación con Julia González Calderón, ampliando el número a diecisiete.

14 “Turba Tol: Grounding Into the Bog - Ensayo #6”, Ensayos, <https://ensayostierra-delfuego.net/programs/ground-wire-to-the-bog/>.

con sus complejidades y diversidad. Con palabras que ha ido recobrando y resignificando de una lengua que se creía extinta, en su texto Hema'ny nos recuerda que si bien esos mismos ecosistemas preservan las huellas del genocidio y epistemicidio llevado a cabo por la codicia colonial y las formas remozadas que adquiere en el extractivismo neoliberal actual, bajo las nociones de desarrollo y progreso, también las turberas son testigos de las luchas por la recuperación de territorios, aguas y prácticas culturales, e incluso del reconocimiento como un pueblo vivo, que están llevando a cabo familias Selk'nam y otros pueblos originarios. Justamente, en esos momentos y más al sur, desde Puerto Williams en isla Navarino, la artesana Julia González Calderón le cuenta por teléfono a la curadora Soledad García Saavedra cómo ha ido traspasando a sus sobrinas nietas las técnicas de cestería y medicina Yagán. Mientras cada una cuida de su familia y su propia salud a cientos de kilómetros de distancia, encuentran un poco de tiempo para conversar y en ese pequeño espacio van trenzando intimidades y confianzas. Julia le menciona a Soledad que crear un canasto tejido de juncos es conversarlo, entablar un diálogo en un idioma vegetal y táctil que parte por una relación de cuidado con sus materiales y el espacio vívido donde los sale a buscar. Se trata de una conversación inter-especie, en que la materia –y la naturaleza en todas sus manifestaciones– habla y hay que escucharla con cautela, especialmente a los juncos duros y a la vez flexibles que se encuentran en las turberas, donde se hunden y mojan las botas de Julia cuando va a buscarlos.

Mientras tanto, las científicas de la conservación, Antonieta Eguren Ibacache y Nicole Püschel Hoeneisen, sostienen una conversación tan real como imaginada con una turbera –ciencia ficción pura, io pura ciencia-emoción!–. Se entrevistan y comparten historias sobre cómo fueron conociéndose mutuamente y el trabajo local, regional y global que han ido construyendo para proteger a estos ecosistemas: la hoja de ruta que lanzaron, los esfuerzos binacionales y los acuerdos internacionales que han podido tramitar con otros cuidadores apasionados de las turberas. Hoy más que nunca se hace necesario reconocer esas relaciones trenzadas y actuar en conjunto para crear solidaridades y nuevos modelos de conservación eco-cultural. Entre sus colaboraciones transfronterizas por medio de la Iniciativa de Turberas de la Patagonia, han trabajado con Adriana Urciuolo y Nancy Edith Fernández-Marchesi, científicas argentinas que nos recuerdan que el cuidado de estos vastos humedales y la biodiversidad específica que albergan, requiere entender las turberas como un sistema más amplio de aguas interconectadas y, por ende, implica la gestión integral de las cuencas hídricas. Aquí nos comparten su experiencia en Punta Mitre, Argentina, aunando los esfuerzos conjuntos de comunidades locales, instituciones gubernamentales, organizaciones activistas y educacionales a lo largo de

los años para la toma de decisiones, defensa de las turberas y creación de políticas en torno a ellas, caso emblemático que lograron a través de una proclama popular, crear un área protegida en Península Mitre.

Al otro lado del mundo, repartidas en tres continentes, otras mujeres conversan por Zoom para hacer un regalo a *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Tejen solidaridades turberísticas, a través del olor entre territorios diversos, en Noruega, la isla de Minjerribah, Australia y la costa noreste de Estados Unidos. Hablan de lo que queda de las turberas cuando han sido drenadas y cómo traducir a esencias, inciensos y perfumes algo tan inefable y tangible, tan necesario, afectivo y a la vez tan amenazado como el olor¹⁵. La socióloga uruguaya Denise Milstein las escucha atenta y recoge aquí las historias que transmiten en estos recorridos olfativos, de peligros que mutan y significados que migran con ellos, mientras reflexiona sobre cómo se puede conservar-entregando simultáneamente. Son historias que corren el peligro de ser olvidadas, como señala en su texto la teórica de la performance Jennifer McColl Crozier, dada la jerarquización de los sentidos, el control moderno de las cuerpos y su desodorización, y el miedo que se ha instalado en torno a la enfermedad y el contacto ineludible que se produce a través de la respiración. Ante las guerras atmosféricas que se desatan en el curso del siglo XX, la necropolítica¹⁶, asociada a la contaminación ambiental y el control violento de las masas que se canaliza y dispersa a través del aire, ¿cómo resistimos, existimos y respiramos juntas?

Turba Tol Hol-Hol Tol es el recuerdo de que nuestra respiración es posible gracias a la biodiversidad que, como señala Bárbara Saavedra Pérez, muchas veces permanece invisible pese a su ubicuidad. Quizás por ello su degradación devastadora es también silenciosa y muchas veces invisibilizada, obviando el daño que causa a todos los seres vivos y el entramado complejo del cuerpo colectivo planetario. “La práctica científica de la conservación solo tiene sentido en la acción de conservar”, nos dice Bárbara, incitando a hacernos parte de una filosofía de la acción que reúna conocimientos y haceres locales de cuidado mutuo, respetuosos de las formas de vida de distintos pueblos y comunidades. Atender a las propuestas territoriales, comunitarias y las demandas de soberanía es central para la defensa de las aguas en todas sus manifestaciones, insiste con pasión la antropóloga Francisca Fernández Droguett. Resguardar, regenerar y restaurar las aguas implica posicionarlas como bienes inalienables, desmantelar los sistemas extractivistas que las agotan y construir relaciones que permitan una gestión comunitaria de ellas, sin imponer un saber o

15 Christy Gast, Agustine Zegers, Camila Marambio, Randi Nygård, Karolin Tampere, Simon Daniel Tegnander Wenzel, Freja Carmichael, Sonja Carmichael, Elisa Jane Carmichael, Jasper Coleman, Caitlin Franzmann, Renee Rossini y Denise Milstein.

16 Achille Mbembe, “Necropolitics”, *Public Culture* vol. 15, no. 1 (2003): 11-40.

práctica sobre otras. Si “oír es el oro”¹⁷, la riqueza está en con-versar. Una conversación aludía hace mucho tiempo al lugar donde se vivía y cómo una persona se comportaba en relación a ese lugar; podríamos pensar hoy que con-versar es entrar en una relación poética, sensible, localizada, resonante con cada lugar que habitamos y transformamos al existir y transitar en ellos, escuchando a sus habitantes. Cuando la curadora y participante de Ensayos Karolin Tampere se unió al proceso de creación del regalo del olor para el pabellón de Venecia, dijo que su rol era el de una “conversation partner” (compañera de conversación): ¿con quiénes con-versamos y a quiénes acompañamos? ¿Qué pasa cuando nuestros “conversation partners” hablan otros idiomas, cómo escuchamos sus lenguajes?

Las preguntas se multiplican en estas reverberaciones. *Hol-Hol Tol*. ¿Cómo practicamos los cuidados interespecies mutuos y transformamos las historias de la representación, especialmente aquellas que han insistido en hablar por otros, imponer una mirada y discurso, apropiándose de su imagen, sus sonoridades, sus territorios, sus futuros?

Pongo mis manos, mi piel sobre tu cuerpo, me acerco a tu oído y te digo vibrando: ¿me escuchas? “Let the mosses tell their stories” (deja que los musgos cuenten sus historias), susurra con fuerza Maria Costan Davara, guarda italiana de *Turba Tol Hol-Hol Tol* en Venecia. A veces es solo cuestión de acompañar a otros seres siendo, sin imponer nuestras propias historias y miradas, y volver a sentir con toda la cuerpo que somos parte de un mismo caos y que podemos contar muchas historias sobre su (des)orden. Junto a otras guarda-turbas -peatforce-, Isabel Torres, Fernanda Olivares, Malika Mouj, Alessandra Dal Mos y Vittorio Da Mosto, desde abril a noviembre de 2022, fueron concibiendo sus propios rituales cotidianos, conjuros terapéuticos y ciclos para cuidar, regar, medir y tocar día a día el musgo traído a Venecia desde los campos de investigación de paludicultivos del Greifswald Mire Centre en Hankhausen Moor en Baja Sajonia, Alemania. Rituales de integración para lidiar con el sinfín de experiencias más que humanas –placenteras, difíciles, incómodas, removedoras– que ha suscitado el pabellón en sus visitantes humanos. Así como el manto de mosquito anidado en una laguna diseñada por Alfredo Thiermann en colaboración con Sebastián Cruz y con el apoyo de Alessandra Dal Mos, y alimentado por las aguas venecianas –canalizadas con amor por el constructor Nico Arze y la artista de Ensayos Christy Gast como parte del *SphagnumLAB*¹⁸– que

17 Cecilia Vicuña, “El agua es el oro”, reproducido en este libro.

18 *SphagnumLAB* es un experimento orgánico que cuenta con un cultivo de 60 metros cuadrados de *Sphagnum palustre*. El musgo fue cosechado por Torfwerk Moorkultur Ramsloh, un campo de investigación de paludicultura ubicado en Hankhausen Moor en Baja Sajonia, que trabaja con el Greifswald Mire Centre en programas piloto de rehumidificación de turberas que reducen las emisiones de CO₂ y producen biomasa renovable de

se ha transformado en el transcurso de su vida en el pabellón, enfermando en un momento tras cambiar de hábitat, robusteciendo en otro cuando se halló y empezó a recibir la dieta lumínica necesaria diseñada por Antonia Peón-Veiga, los rezos y cariños de todes quien visitaban, para finalmente convertirse en nido de múltiples formas de vida, incluso tras el cierre del pabellón al ser gran parte de este donado a Azienda Agricola Valleri, y otra parte a la organización We are here Venice, para que su cuerpo siga alimentando la biodiversidad hortícola de la laguna veneciana¹⁹. También la pantalla-piel hecha de un biocompuesto basado en componentes cien por ciento orgánicos que contiene extractos de algas, colágeno y ácido acético glacial, entre otros, fabricada por el equipo del laboratorio de industrias creativas sinestesia.cc en colaboración con el Fab Lab de la Universidad de Chile, donde se proyectan las imágenes captadas por la cineasta Dominga Sotomayor en colaboración con el director de fotografía Benjamín Echazarreta en la Tierra del Fuego, requería de cuidados inusuales: se estiraba a mano, se agrietaba, incluso el día de la inauguración se rajó y tuvo que ser curada por muchas manos, y una vez parchada se convirtió en superficie sustrato donde desarrollaba todo tipo de hongos coloridos y texturas vivas. Estas interactúan juguetonas con los claroscuros del cine enturbiado que se proyecta y nos sumerge en las profundidades enlodadas de la turba, así como con las sombras de los nuevos ritos poéticos que pueden construirse en este andar transespecie.

“En ocasiones el ojo no deja actuar a la mirada”²⁰.

¿Y si los ojos se vuelven un pie y el pie un instrumento de escucha, cómo cambian nuestras relaciones en el mundo, con las imágenes, con las turberas? La académica del cine Carolina Urrutia nos traslada a la experiencia cinestésica y háptica del pabellón, a través de la imagen del ojo-pie-piedra y la exploración sensorial del cine contemporáneo que propone dejar atrás la perspectiva humana para componer otras historias, como lo hace Dominga Sotomayor. Por su parte, la arquitecta Anita Puig Gómez nos

turberas, como sustituto de la turba en la horticultura. Ver <https://www.moorkultur-ramsloh.de/>.

19 Gracias a la gestión de Jane da Mosto, gran parte del musgo fue donado a Azienda Agricola Valleri, ubicada en Cavallino-Treporti, Venecia, siendo entregada a Stefano Valleri y Olga Crosera el 30 de noviembre de 2022, quienes usarán el musgo como sustrato hortícola y para un experimento con jardines verticales. Adicionalmente, diez cajas de musgo fueron donadas a We are here Venice para ser usadas en la regeneración del suelo de un jardín público de Venecia. Ver <https://aziendaagricolavalleri.it/> y <https://www.weareherevenice.org/>.

20 Alejandra del Río, *Escrito en braille* (Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2020; primera edición autoeditada, 1999), 43.

devuelve al cuerpo-arquitectura del pabellón que, según argumenta, pierde protagonismo para asumir su propia fragilidad y descomposición. Diseñada por Alfredo Thiermann en colaboración con Sebastián Cruz, la arquitectura del pabellón se vuelve parte de un proceso vital mientras soporta las materias, pieles, sonidos, olores, cuerpas y atmósferas que co-forman *Turba Tol Hol-Hol Tol* y las transmuta continuamente. Amarí Peliowski, arquitecta y académica, indaga en los modelos expositivos de los pabellones nacionales en las exposiciones internacionales que intentaban simbolizar la identidad de un país, y cómo en el caso de Chile este ha estado marcado por el tropo de la naturaleza, muchas veces obedeciendo a intereses comerciales y extractivistas, y más recientemente intentando difundir una imagen de liderazgo en la protección medioambiental y las prácticas sustentables de explotación. Preguntándose por cómo se sitúa este pabellón dentro de esas historias, Amarí apunta a sus diferencias a través del diálogo encarnado –y no simbólico– que propone. Los mosquitos en Venecia no se llevaron desde la Patagonia, son cultivos de Alemania, criados para ser reemplazo sustentable del extracto nacional. La curadora chilena residente en Alemania Paz Guevara ve en la polivocalidad de *Turba Tol Hol-Hol Tol* un tránsito desde el formato de exposición heredado de la modernidad colonial que separa y reduce la cultura a unos objetos para la contemplación hacia unos espacios permeables donde ocurren conversaciones. Acompañada por las palabras del poeta mapuche Elicura Chihuailaf y recordando cómo los Rumores diluyen los límites de la exposición hacia otras corporalidades, tiempos y espacios, Paz nos lleva por un recorrido sensorial del pabellón y sugiere que la transición ocurre aquí al pasar del exhibir al escuchar, de la mirada del ojo a una del cuerpo entero.

¿Y si el oído cada vez escucha menos, si la vista se nubla, si las palabras no salen, si pierdo mis extremidades, cuando se me acaba el aire, cómo nos tocamos?

Escúchame, atiéndeme, siente las vibraciones. Al centro de este corazón de turbera están las prácticas de escucha, las cuerpas vueltas tambores, la piel que recuerda, la voz que responde al viento, las células dejándose hinchar y traspasar por las aguas de la memoria. La etnomusicóloga colombiana Ana María Ochoa Gautier hace un viaje de la escucha íntima a través de los sonidos del pabellón junto al artista sonoro Ariel Bustamante y Hema'ny Molina. Viajan a los cantos que renacen desde las profundidades de la turba, a las ancestras que se unen a estos llamados, a las nuevas voces y éticas que se alzan vaporosas y fuertes, haciendo retumbar el suelo al recuperar y crear nuevas memorias. Ana María advierte también las complejidades de la reproducción y la representación, quiénes y cómo se hacen presentes, de los protocolos que mueven los actos de escucha de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, y nos mueve a seguir hacerpensando

cómo trabajamos el respeto intercultural, el cuidado conjunto de cantos, tierra, aguas y seres diversos.

Germinar

“Se va enredando enredando
como en el muro la hiedra
Y va brotando brotando
como el mosquito en la piedra
Como el mosquito en la piedra
ay si si si”²¹.

En el suelo húmedo y fértil de estas páginas maceran, aguardando en las capas esponjosas de la turba, los textos germinales. Son escritos que entendemos como uno de muchos inicios de las formas rebeldes de pensamiento ambiental, situado, feminista y anticolonial que se han ido gestando en distintos territorios de Abya Yala y sus diásporas, manifestaciones del “sentipensar con la tierra”, las epistemologías del sur²², los feminismos decoloniales y del pueblo, y los múltiples mundos que albergan. Aunque reconocemos la importancia fundamental para este microcosmos subyacente del trabajo de autoras como Silvia Rivera Cusicanqui, María Galindo, Julieta Paredes, Rigoberta Menchú, Lorena Cabnal, Aura Cumes, Márcia Wayna Kambeba y tantas otras que han logrado traspasar la hegemonía cultural prevalente que sigue privilegiando unas formas académicas y lenguas coloniales del norte global, quisimos amplificar voces que tal vez no han sido lo suficientemente atendidas, a través de textos que circulan por fuera de los circuitos de las academias, los libros de ecología, las humanidades ambientales y las artes. Acompañamos a estos textos más remotos con algunos que se han vuelto más conocidos, y cuyos mensajes esperamos ver florecer. Los imaginamos como textos-semilla, revoluciones en potencia: trabajos existentes que fueron abriendo caminos desafiantes en el pensamiento medioambiental y que pueden ser cultivados por generaciones futuras. Los textos germinales nos transportan a momentos de incertidumbre en que se re-elaboraron lenguajes, palabras

21 Violeta Parra, *Volver a los diecisiete* (composición de 1962, publicada en 1966).

22 Arturo Escobar, “Sentipensar con la tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, no. 1 (enero-abril 2016): 11-32. Las epistemologías del Sur “abre[n] un espacio propio dentro del cual es posible volver a comprometer el pensamiento con la vida y visitar con atención la sorprendente diversidad de saberes que aún sostienen aquellos cuyas experiencias ya no logran leerse desde el saber eurocéntrico en modo académico, si es que en algún momento lo fuesen.” Escobar, 15.

y conceptos naturalizados, para crear “sintaxis propia[s]”²³, y que creemos pueden generar nuevas preguntas, estrategias y formas de pensamiento/ acción que transformen los sistemas sociales prevalentes y los modos hegemónicos de relacionarse con la naturaleza. Nos sentimos interpeladas por las palabras de la educadora boliviana Graciela Mazorco Irueta, que nos llama a pensar en estos momentos de crisis desde las filosofías andinas como unos de pachakuti, un trastorno del espacio-tiempo desde el cual es posible formular una respuesta civilizatoria alternativa que “re-evolucione la condición humana hacia otra modalidad de existencia”²⁴, en conjunto con una re-evolución interna de cada persona. Desde la resistencia, formular distintas formas de re-existencia: como señala la educadora y ambientalista colombiana Tatiana Roa Avendaño, la resistencia misma puede entenderse simultáneamente como una oposición y desbaratamiento de los mecanismos de naturalización de un sistema capitalista y colonial, y ser a la vez un futuro soñado y una “propuesta alternativa de mundo”²⁵.

Cada texto germinal es parte de un ecosistema más grande, conformado por el trabajo sostenido de resguardo que llevan a cabo desde antaño un sinnúmero de personas, que incluso han perdido sus vidas luchando por la defensa de las aguas y los ecosistemas en que viven sus comunidades. La activista y medioambientalista hondureña Berta Cáceres nos recordará siempre que la palabra vive al replicarse y de la importancia de un pensar/actuar integrado que considere conjuntamente las opresiones y “violencias racistas, heterosexistas, neoliberales, ecodidas que no solo afectan a las mujeres, sino a comunidades enteras, incluyendo hombres sin privilegios y disidentes sexuales”²⁶. Es por ello que los textos germinales habitan una pluralidad de modos de ser y de escribir. Como el crecimiento variado del musgo *Sphagnum*, que en cada territorio gana un apellido distinto (*Sphagnum magellanicum*, *Sphagnum portoricense*, *Sphagnum palustre*, *Sphagnum fallax*, etc.), cada texto germinal nos lleva a más historias geolocalizadas, multiplica las conexiones transnacionales y expande el horizonte de lo que se pensaba conocido²⁷. Varios de estos

23 Silvia Rivera Cusicanqui, “El otro bicentenario”, en *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), 14.

24 Graciela Mazorco Irueta, “La descolonización en tiempos de Pachakutik”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* vol. 9, no. 27 (2010): 229.

25 Tatiana Roa Avendaño, “Resistencias”, en *Extractivismo. Conflictos y resistencias* (Bogotá: Censat Agua Viva - Amigos de la Tierra Colombia, 2014), 42.

26 Ochy Curiel, “Berta Cáceres y el feminismo decolonial”, *LASA Forum*, <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue4/Huellas-Inspiradoras.pdf>.

27 Solo en Chile “se han descrito 18 especies de *Sphagnum*”, musgo que es conocido localmente como pompón. Carolina León, “Habitantes de las turberas del sur de Chile”, en Christel

textos fueron recomendaciones de amistades, nada más dulce que te soplen el nombre de una autora adorada y desconocida. Durante la residencia en Karokynká, como entre amigas que se comparten remedios caseros para los dolores de cuerpo, preguntamos qué autora te ha abierto caminos, sanado la solostalgia, qué mujer te ha destruido prejuicios, a quién has leído que te acaricia y educa desde lejos con sus palabras-acciones, nombreme a tus autoras amadas, maestras. Así fue como la lista de textos germinales se extendió y crecieron las redes, así fue como se corrió el velo de la ignorancia. Este libro-obra es un ejercicio abierto de auto-educación solidaria. Fue gracias al trabajo en Brasil de curadoras y artistas como María Macedo y Renata Felinto, y de grupos como Teia dos povos y la revista Piseagrama, que pudimos re-conectar con ese humus suavemente fértil que preparó la agrónoma Ana Maria Primavesi en su trabajo en torno a los cuidados de los suelos y la agroecología. Primavesi nos invita en su texto a repensar nuestra relación con la tierra como suelo vivo que nos sostiene y alimenta, pasando de la búsqueda de soluciones técnicas, como hace la agricultura convencional e industrial, a la ética de las preguntas que hace la agroecología: ¿por qué escurre el suelo? ¿Por qué aparecen orugas en la coliflor? ¿Qué lo causa? Llegar a la soberanía alimentaria implica hacerse cargo de nuestras preguntas y la complejidad de sus detalles, incluyendo cómo y con quién comemos.

El índice de estos textos es un sumergimiento inusual en las historias del ecofeminismo en Latinoamérica. Una historia que no se puede encausar y que no se debe simplificar. Quisimos en este tomo hundirnos en recovecos que a veces se han pasado por alto y con los que no siempre sentimos total afinidad, pero que nos enseñaron que la red de vida se teje con todas o con ni una. Y que las disidencias dentro de los movimientos son tan importantes como las confluencias, son lo que le da color y sabor a la red. Lo que hace de esta trama una obra disparate que reúne sin tapujos a las agrupaciones creadas por la teología ecofeminista, como el colectivo Conspirando en Chile del que nos cuenta Mary Judith Ressa²⁸, con la recuperación que hace la bióloga colombiana Brigitte Baptiste de la riqueza semiótica-erótica y el potencial de las cuerpos para enfatizar la irrelevancia del género en un mundo post-humano, y las formas actuales del ecofeminismo anticolonial, cuyas filigranas críticas se encuentran enroscadas en disciplinas aparentemente tan distantes como la arqueología, la ecología y las artes.

Oberpaur, María Francisca Díaz, Carolina León, *Turberas de Sphagnum de Chiloé: ¿cómo hacer un uso sustentable?* (Santiago: Ediciones Universidad Santo Tomás / RIL editores, 2018), 39.

28 Gran parte de esta vertiente se nutrió del trabajo de la filósofa feminista y religiosa brasileña Ivone Gebara. Ver, por ejemplo, Ivone Gebara, *Teología ecofeminista* (Madrid: Editorial Trotta, 2000).

El índice nos mueve por los feminismos autónomos que divergieron de las propuestas institucionalizadas y partidarias del movimiento feminista en Latinoamérica entre los años ochenta y noventa, de la mano de la arquitecta boliviana Ximena Bedregal Sáez, quien se concentra en lo que llama el feminismo radical²⁹; llevándonos a la producción de artistas feministas latinoamericanas que resignificaron el mundo popular a través del ritual y la espiritualidad, como explora la chilena Julia Antivilo, y el trabajo antirracista e interseccional del presente. Autoras como la antropóloga dominicana Ochy Curiel Pichardo nos sumergen en las tradiciones de mujeres “que han profundizado en el entramado de poder patriarcal y capitalista considerando distintos sistemas de dominación”, incluyendo a los feminismos indígenas, afrodescendientes y decoloniales. Si algunos textos repasan críticamente las corrientes de la teoría ecofeminista del norte global, lo hacen para pensar en las realidades específicas de Latinoamérica, como en el caso de los estudios que ha realizado la uruguaya Lucía Delbene Lezama con el colectivo CASA en Bolivia en torno a la explotación medioambiental y las desigualdades que produce asociadas al género. Varios textos germinales integran enfoques de las ciencias sociales y biológicas para considerar la desigualdad de género y su relación con el medioambiente, como hace la mexicana Itzá Castañeda junto a Cintia Aguilar y Allison Rand, cuestionando y dislocando categorías recibidas. Mientras la pionera mexicana Margarita Velázquez Gutiérrez critica la noción de desarrollo sustentable para considerar otras dimensiones socio-ambientales que influyen en ellas, como las unidades domésticas, el colectivo venezolano La Danta LasCanta propone utilizar el término faloceno en vez de los más popularizados y dominantes que hacen referencia a la acción humana como fuerza geológica (antropoceno, capitaloceno, Chthuluceno), ya que siguen invisibilizando la relación existente entre la subordinación de las mujeres y la destrucción de la naturaleza. Estos textos nos recuerdan la importancia de tener conversaciones multidireccionales e

29 Ximena Bedregal entiende la autonomía del feminismo como “demarcación, como un NO ético a la expropiación del feminismo, pero fundamentalmente como una propuesta filosófica que apela hacer del feminismo andado una acumulación de sabiduría que tenga real capacidad de incentivar y producir cambios. En otras palabras, no nos unimos en oposición a. Nos leímos en un desafío y desde él marcamos nuestro autonomos, desmarcándonos de quienes lo impedían”. Ximena Bedregal, “El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria”, reproducido en <https://online.cursosimpetu.org/facilitadoras/wp-content/uploads/2018/04/ximena-bedregal-inconcluso.pdf>. Recordando los inicios de la corriente autónoma, Bedregal señalaba que esta “se instala públicamente hace 17 años, en 1993, en el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en El Salvador, cuando Cómplices, una colectiva feminista compuesta por mexicanas y chilenas, puso a dar vueltas en el feminismo latinoamericano el libro *Feminismos Cómplices*, gestos para una cultura tendenciosamente diferente (1993)”. Para otra visión ver Jules Falquet, “Las feministas “autónomas” latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias”, *Universitas humanística* no. 78 (2014): 69-73.

interdisciplinarias que permitan integrar perspectivas locales, experiencias intergeneracionales, saberes indígenas, mestizes, comunitarios y más que humanas. También nos llaman a diversificar la forma de entender el bienestar general, atendiendo a las realidades de comunidades específicas y prácticas de convivencia que pueden ser cooperativas y conflictivas. La creación de nuevos pactos socioambientales propuestos desde Latinoamérica asociados al “reconocimiento legal de los derechos de la naturaleza”³⁰, como el que delinea la socióloga argentina Maristella Svampa con Enrique Viale, al que se suman muchas otras voces, y el activismo con-junto que protesta desde lo “incomún”, en palabras de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, son signos de la potencia desbordante de ese actuar cercano y disidente.

Así como en las turberas hay capas que permanecen invisibles desde la superficie, reconocemos aquí que hay un horizonte infinito y siempre en movimiento de otras voces que no estamos escuchando, de acciones que no podemos o no alcanzamos a ver. Ya sea porque sus voces son más-que-humanas y no compartimos el mismo lenguaje ni experiencias o porque quedaron resguardadas de distintas formas en las memorias, impregnando relatos orales, empapando cuerpos, tecnologías y materias como un olor esquivo, y a las que no necesariamente podemos tener acceso. Si a veces estas memorias pueden estar condensadas en enclaves territoriales que no dejan mayores huellas materiales y que están siendo recuperadas como patrimonio cultural por distintos pueblos originarios, como en el caso de las piedras tacitas que estudia la arqueóloga chilena Nuriluz Hermosilla Osorio, y sostenerse a través de nudos y tejidos, por su parte, la socióloga Maya K'iche' Gladys Tzul Tzul nos recuerda la importancia que tienen “las historias no contadas en la escuela y la universidad”³¹ que pasan por las palabras dichas al borde de un fogón, en las tareas de reproducción cotidianas y que pueden potenciarse en el cruce con otras experiencias y miradas. Así, rememorando los relatos de su abuela, Jovita Cardona, sobre las injusticias

30 Maristella Svampa y Enrique Viale, “Reflexiones finales. Por un pacto ecosocial y económico”, *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal) desarrollo* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2020), 273. Entre los conceptos propuestos desde Latinoamérica, se encuentran algunos más recientes como el vivir sabroso y otros como el buen vivir, *sumak kawsay* en quechua. Este último es contencioso y hay algunos autores como Denise Arnold que cuestionan la instrumentalización simplista y hasta exotizante del buen vivir. Le agradecemos a Ariel Bustamante hacernos notar la cooptación política del término. Por otro lado, Eduardo Gudynas lo define como “un concepto plural y en construcción”, vinculado a las tradiciones de distintos pueblos originarios que integran una ética social y ambiental basada en el respeto, cuidado y mantenimiento de la naturaleza o pachamama como lugar donde se realiza la vida. Una de sus traducciones es vivir en plenitud. Ver Eduardo Gudynas, *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales* (Chile: Editorial Quimantú, 2019), 85.

31 Gladys Tzul Tzul, “Mujeres indígenas: historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici”, reimpreso en este libro.

arraigadas contra los pueblos indígenas y el racismo que experimentan las mujeres indígenas en particular, Gladys hace un análisis de “el funcionamiento racial-económico capitalista” en Guatemala, destacando la importancia de la organización comunitaria y la participación de las mujeres en la construcción de discursos y acciones políticas contra el despojo territorial.

Este libro-obra nos ha enfrentado a nuestros propios prejuicios y sesgos colonizados, y hoy nos seguimos haciendo preguntas: ¿qué contactos no fue posible hacer y por qué? Tuvimos que renunciar por el momento a algunas avenidas de aprendizaje que necesitaban de otros cuidados de largo aliento, de una construcción completamente distinta para poder realizarse. ¿Qué nuevas redes y formas de relacionarnos son necesarias hacia adelante? ¿Qué libro o tecnología de la memoria le sigue a este, para seguir parchando la colcha de hermandades latinoamericanas, caribeñas y diaspóricas en contra del ecocidio capitalista? Así como viajar a y dentro de la Tierra del Fuego implica sentir la distancia, reconocer las dificultades que se viven en sus rincones variados y su resiliencia, hemos entendido las distancias dentro de Latinoamérica, las dependencias que las constituyen y el gran trabajo de decolonización interna que debemos continuar y al cual nos sumamos ya de viejas, pero con mucho ahínco.

“La memoria es un despeño
y es un grito el recobrar”³².

El orden de los textos corre como un reloj, paseándose de atrás para adelante, no porque sea como debe de ser, sino porque a las abuelas las quisimos saludar primero, sobre ellas nosotras crecimos y donde flaquearon, seguimos, en círculo, bailando en espirales volvemos a las y los sabedores que se comunican con el origen. Los textos germinales cierran (por ahora) con la investigación de la planificadora ambiental ecuatoriana Ana María Durán Calisto en torno a la agroecología urbana precolombina en la Amazonía que nos invita a pensar en otras formas de hacer ciudades. Una visión distinta de lo urbano que surge desde la Amazonía y otras áreas de las Américas, donde la construcción de ciudades policéntricas que se anudan a los territorios, conectándose con los astros y otros elementos sagrados, integrando naturaleza y cultura en un urbanismo transitorio, sigue en el presente estimulando la biodiversidad. Aspiramos a otros modelos y formas de hacer que crecen con interdependencias y acurruca las

32 Gabriela Mistral, “Patrias”, en *Antología de poesía y prosa de Gabriela Mistral*, compilación y prólogo de Jaime Quezada (México y Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998), 178.

relaciones con el cosmos, que integran los grandes movimientos de tierra y la biopoética, que pueden servir de guías para los desafíos que enfrentamos hoy y mañana. Trabajamos para que este libro nos abra otros sentidos-animales, nos refronde³³ el pensamiento y formas de ser, ojalá tú también quieras lamer estas páginas, oler la tinta, devorar palabras sueltas, ahogarte en el color del texto, dejarte ensoñar por la tipografía, multiplicando tu conciencia.

Avistamientos

La sensualidad de ver es un tesoro que en este libro está depositado cuidadosamente, en cantidades ínfimas. Como se le echa sal al chocolate para exaltar su sabrosidad, los cristales de la imagen están repartidos en tres comisiones a pensar en colores, en dupla, a rememorar instantes pasajeros del año 2022 que fue dedicado a la cocreación con las turberas de la Patagonia, *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Dominga Sotomayor y Alfredo Thiermann desenfocan la mirada para volcarse a un fenómeno lumínico de encuentro encarnado. Lente, cámara, turbera, se vuelven luz; luz que viaja y se proyecta sobre un biomaterial que atrapa información sensual condensada indescifrable por los ojos, hablando primordialmente el lenguaje del corazón. Piérdete con ellos en la sensualidad de lo superficial. Ver es un placer provocador y en este libro no es ver para creer, sino ver para consentir. El gran talento estético que se reunió para crear la obra-pabellón en Venecia ha sido fuente de controversia. ¿Habiendo una Bienal de arquitectura, otra de cine, otra de teatro, otra de danza en la misma ciudad, por qué *Turba Tol Hol-Hol Tol* incluye a una cineasta, un arquitecto, una historiadora del arte, un artista sonoro, una poeta Selk’nam, científicas, diseñadores web, gráficos, lumínicos y museográficos, un constructor, un director de fotografía, artistas de otras nacionalidades, entre otros roles performáticos? La respuesta simple ya la anunciamos al comienzo cuando describimos la violencia causada a la integridad de la turbera por la separación de sus partes en mineral, agua y planta. *Turba Tol Hol-Hol Tol* es un proyecto integrador que transmuta las definiciones abstractas para reconstituir la salud de un campo, de un ecosistema, de las artes y sus responsabilidades materiales. El primer ensayo visual titulado “Cable a Turbera” es un diario mural de esos procesos de integración, transformación y transducción. En sus cuatro páginas se ven manos, pies, cuerpos y corazones conectando técnicas, lenguajes y sabidurías. Imágenes que dan cuenta de procesos creativos transdisciplinarios que desmoronan las

33 Duen Sacchi, “Frutece: breves historias contra el pánico de la filosofía occidental colonial”, *Revista Periódicus* no. 15, vol. 1 (mayo-agosto 2021): 71.

autorías, no a los autores. Cada individuo importa y su especialidad suma su propia sazón, pero lejos lo más lindo es cuando desplazamos nuestra individualidad, prestamos nuestras manos y capacidades polimorfos a otro hacer. Esta entrega sin ambición de ser autor se plasma en el último ensayo visual donde se visualiza el *SphagnumLAB*, una obra dentro de una obra. Como un capullo, *SphagnumLAB* se anidó en el pabellón, se le hizo hueco desde un comienzo, se le trazó un lugar, porque dentro de *Turba Tol Hol-Hol Tol* la gran creadora es la biodiversidad de la turbera. Nico Arze y Christy Gast fueron quienes juntas obraron el manejo cuidadoso de cosecha, traslado y reubicación de musgos de Baja Sajonia en Alemania (cultivados para este propósito) a Venecia. Una labor que duró meses y que significó que, mucho antes de que empezaran a construirse los otros pabellones, el pabellón de Chile murmurara con las risas, el sacrificio y la ingeniosidad de su equipo multidisciplinar. Depositados entre rumores, reverberaciones y lo germinal, cada ensayo visual juega con transmitir en imágenes las micro y macro percepciones de *Turba Tol* para que reboten el ojo de los lectores, *Hol-Hol Tol*.

El regalo del olor

“¿Sientes mi olor cuando lees esto?
Deberías”³⁴.

Así como hay deleite visual en este libro, también hay uno odoroso que evoca la presencia, volátil y trashumante, de los olores que prepararon algunas participantes de Ensayos para *Turba Tol Hol-Hol Tol*, como un regalo material y difuso, una sutil capa protectora y provocadora, desde Noruega, la isla de Minjerriabah y el noreste de Estados Unidos. En el pabellón ese regalo olfativo se materializó como incienso, perfume y esencia que evocaban aguas detenidas y oscuras, lagos ácidos, filamentos hundidos y empapados de *Sphagnum*, humedades diversas de cuerpos humanas y animales rozando sus membranas con las de vegetales e insectos, traspasando sus bordes corporales. Esas fragancias turbias fueron rociadas en la cortina oscura que las guarda-turbas cuidaban de abrir y cerraban cada vez que se iniciaba un nuevo ciclo audiovisual en el pabellón, para inundar con su presencia invisible el rito de entrada y, al final del viaje, las guarda-turbas untaban la piel en las muñecas de los visitantes, con apenas unas gotas de otro olor, como un regalo oleoso para llevar y seguir dispersando en otras atmósferas. Semanalmente en el espacio

34 Rosabetty Muñoz, *Técnicas para cegar a los peces* (Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2019), 46.

se prendió también un incienso en cono, creado manualmente por los Carmichael, una familia Quandamooka con elementos recolectados de sus turbales ancestrales. Para este libro, las Ensayistas vuelven a confabular a la distancia y cocinar una nueva propuesta olfativa que nos transporta con sus palabras moleculares a turbas antiguas, unidas por aguas subterráneas que se manifiestan en papel hecho a mano y códigos QR, embebida de la esencia de la vida.

¿Y tú, qué olores compartes, dejas, atraviesas e inter-cambias con las cuerpos que tocas y los espacios que habitas? ¿Qué olores irá acumulando este libro en la medida que lo metas a la cama a leer por la noche o al bolso para llevarlo junto a tu almuerzo a las aulas de la universidad o cuando viaje envuelto en un sobre a colocarse entre otros libros amigos en las bibliotecas públicas a lo largo de Chile?

La poesía es política

Cuando celebramos en Morion Laboratorio Occupato la inauguración del pabellón, por allá por abril de 2022 y anunciamos la venida de este libro, lo hicimos con poesía. Era natural cantar, bailar y festejar con aquello que ha sido parte fundamental de la ecoestética de *Turba Tol Hol-Hol Tol*³⁵, la arquitectura espiritual chorreante de voces, lenguajes, escrituras y cuerpos poéticas que nos restaura, cuestiona, moviliza y redefine nuestros vínculos con nosotras mismas, con otros, con el todo. Poesías que nos ayudan a entrar en una conversación con el musgo, con las turberas, con la ciencia. Una poesía que nos remueve y alienta a seguir trabajando pese a las frustraciones y dificultades. Queríamos compartir en Venecia la energía regenerativa que encontramos en la poesía de mujeres que, desde distintos territorios, posiciones poéticas y políticas, e identificaciones cambiantes han trastornado los órdenes significativos patriarcales y nacionalistas, posicionando subjetividades heterogéneas, no-normativas, rebeldes y deseantes, rebosantes de erotismo subversivo, recordando y resignificando el dolor causado por las violencias coloniales y machistas en este sur del mundo, e imaginando otras relaciones bañadas de responsabilidad y afecto. Si bien para este libro privilegiamos la poesía de quienes han vivido y trabajado en Tierra del Fuego, quisimos atender a voces de distintas generaciones que también habitan otros territorios, además de los rincones dispares de la Patagonia, pensándola en la diversidad de sus habitantes más allá de las fronteras geopolíticas. Estas son poetisas que ocupan posiciones fronterizas³⁶, a veces entre el activismo en torno a sus

35 Ver Carla Macchiavello y Camila Marambio, “Una ecoestética”, *Turba Tol Hol-Hol Tol*, <https://turbatol.org/eco-estetica.html>.

36 María José Barros Cruz, “Por una defensa de las aguas de Wallmapu en la poesía de mujeres: Kvyeh, Figueroa y Paredes Pinda”, *Literatura y lingüística* no. 42 (nov. 2020), online.

comunidades, pueblos, cuerpas, sexualidades, memorias familiares, territorios de vida y artes, así como en la posibilidad curativa-creativa, sanadora y restauradora de sus poéticas. La poesía es fuerza que también cura.

No fue fácil convocar este pequeño manto de mujeres y palabras que nos abriga, por la desconfianza que se ha creado producto de la violencia sistémica y la colonialidad en Chile, del racismo que se sigue atizando y a la vez negando, del rol del Estado y sus distintos gobiernos en ello, de la burocracia que borra, de la legalidad de las naciones que invisibiliza y coarta, del maltrato que se ejerce contra cuerpas diversas y disidentes, y de las desigualdades que experimentan cotidianamente. Pero esa misma necesidad de volver a hablarnos, escuchar, re-cordar, es la que nos impulsa a tomarnos más fuerte de las manos, los pies, la piel, los hombros y los pelos, a enredarnos aún más en las alianzas solidarias³⁷ y entablar conversaciones difíciles en que los mundos no son traducibles pero que se sumergen en la hondura de sus detalles.

Para la celebración en Morion invitamos a mujeres chilenas que estaban participando en la 59ª Bienal de Arte de Venecia a que entrelazaran sus voces a los cantos que retumbaban en el pabellón y a la poesía que reúne este libro. Quizás fue esa energía turgente de las cuerpas que se unen la que intempestivamente puso de pie a cantar a Norma Ramírez, madre de la poeta Cecilia Vicuña, como si un espíritu la llamara a oficiar con espontaneidad el inicio del evento y echar a correr un temblor carnal que tomó tantas formas: en la poesía cantada yurrada por Vicuña junto a la melódica de Ricardo Gallo; en la poesía de los de a pie de Violeta Parra, recitada con fuerza por Cecilia García-Huidobro; en las palabras mestizas que salieron a borbotones de Sandra Vásquez de la Horra; en la poesía salpicada de lengua Selk'nam de Hema'ny; en la potencia de los gestos con que nos acompañó Daniela Aravena traduciendo a la lengua de señas chilena; el llanto de Bárbara Saavedra al ver los chulengos que convoca Liliana Ancalao con sus palabras y que la chulenguita de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, Rosario Ureta, leyó en inglés; en el cantar de Maria Costan Davara leyendo en italiano a Adriana Paredes Pinda, unida a la lectura de la autora en español por Dominga Sotomayor; en las sensualidades inmundas por las que nos hizo viajar Soledad Fariña a través mi *lenguaCarla* y la de Valentina Desideri en italiano; en la fragmentación del sentido trizado por la violencia colonial en Magallanes que Astrid Fugellie Gezan remoja en sus círculos rituales y que fue leída por Isabel Torres; en la hablante irreverente y los paisajes corporales coyhaiquinos que remueve en su poesía

37 Además de las propias autoras, aquí queremos agradecer a otras que nos ayudaron a gestar estas y otras redes: Carolina Caycedo, Fernanda Moraga, Ileana Selejan, Sandra Ulloa, Marisol Argüelles San Millán.

Ivonne Coñuecar, leída a tres voces por Caro Martínez, Ximena Moreno y Alessandra Dal Mos en inglés, español e italiano; y en la imagen de la madre vasta patagónica recorrida por los vientos que evoca Gabriela Mistral, poema que fue leído por Christy Gast, a quien se le unió la *lenguaCamila* para cerrar las celebraciones con un turberigrito. A quien echamos mucho de menos en este escenario fue a Constanza Güell, que ha estado desde antes del inicio conspirando con *Turba Tol Hol-Hol Tol* y la creación de este libro. Apoyando el surgimiento de la poesía poética política de la turba con una constancia deslumbrante que su nombre dado ya anuncia. A nuestra gestora editorial le dedicamos el amor disidente de quienes obran sin necesidad de reconocimiento. Nuestro agradecimiento a todas³⁸.

¿Te acuerdas cuando como hermanas nos paramos en la tarima?

Mi boca anunció más
la poesía
es política,
y tú me lo recordaste
la poesía
ES política
y esas cuerpas reunidas
hicieron túrbido coro
retumbando en sus aguas
la poesía
es política.

Como eco diferido del primer rumor,
ahora decimos:

No le temas al poema.
La poesía está
en la calle en las turberas
y es política.

38 Entre ellas, la paciencia y esmero de las copy-editors y traductores (Camila Cabello, Miriam Heard, Thomas Rothe, Carolina Lorca, Deborah Meacham, Charity Coleman y Lucy Engle); las labores de gestión y producción de Juan Pablo Vergara; la coordinación y gestiones de Ximena Moreno desde el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio y Daniela Aravena Jordán desde la Dirección de las Culturas, las Artes, el Patrimonio y Diplomacia Pública del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile.

A-cordar es una tecnología

Si todo el planeta está en crisis, en distintos grados y formas, con diferentes tipos de responsables, no se trata necesariamente de ser responsable del total (que parece tarea imposible), sino de saber ¿de qué nos hacemos responsables? Incluso de aquello que no parece ser “mío” por estar en otra parte del mundo o estar vinculado a un territorio ancestral de un pueblo al cual no pertenezco por linaje. Recordando el canto de la pastora peruana Máxima Acuña en Ginebra en 2016, “por defender mis lagunas, la vida quisieron quitarme”, y el compromiso radical que evidencian sus palabras, “yo defiendiendo la tierra, defiendiendo el agua porque eso es vida”³⁹, nos preguntamos: ¿a qué llamado atendemos, a cuáles nos auto-convocamos?

El Acuerdo de Venecia también fue un invento poético, como este libro. Una declaración llena de juego, buenas prácticas, actos de escucha, saberes enraizados, cantos acuáticos, deseos y poesía política que invita al compromiso, a la creación de acciones complementarias y al aprendizaje conjunto en torno a la protección de las turberas. Creado por y desde los conocimientos locales de quienes trabajan en el cuidado, el conocimiento y la restauración de turberas en sus territorios amados, de quienes se educan hundiéndose entre sus capas y conviven cotidianamente con ellas, el Acuerdo de Venecia recoge las hebras policromas de sus experiencias para anudarlas como un telar intrincado de musgo y sudor para compartir su sabiduría profunda, llamando a otros a curiosear –¿qué son las turberas?, ¿qué se fermenta y preserva en sus profundidades?– y unirse a su llamado. Firmado el 2 de junio de 2022, Día Mundial de las Turberas, por 38 participantes de distintas localidades que se reunieron durante dos días en TBA21–Academy's Ocean Space, Venecia, y nutrido por las ideas de una multiplicidad de nodos que participaron desde sus entornos turberísticos, el acuerdo fue salpicado de desencuentros y desacuerdos (a veces las palabras pueden ser tan destructivas y dolorosas como las violencias materiales que evocan) para poner en práctica el con-versar transdisciplinario y transespecie que nos recuerda que lo aparentemente invisible, modesto y pequeño tiene mucho por enseñar-nos en el camino a la co-existencia: “Las poblaciones resistentes dan muchas pistas para contener los peligros y para mostrar que podemos pactar otras formas de vivir”⁴⁰. A-cordar, de “cor”, corazón, es unir los latidos y los alientos de

39 El video del canto de Máxima Acuña al recibir el Goldman Environmental Prize 2016, puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=MSrzoFceh8>.

40 Tatiana Roa Avendaño y Luisa María Navas, coordinadoras, “Aperitivo. Fragmentos para una historia de las resistencias territoriales”, en *Extractivismo. Conflictos y resistencias* (Bogotá: Censat Agua Viva - Amigos de la Tierra Colombia, 2014).

comunidades humanas y más que humanas, aprendiendo de las diferentes necesidades y tipos de cuidado que requieren las turberas y también nosotros. Acordar nos re-cuerda que somos parte de un mismo nudo de vida, muerte y renacer, que tenemos afinidades no solo afectivas⁴¹ que nos unen más allá de las especies, diferencias y discrepancias, sino que vivimos en este mismo gran charco, que compartimos y respiramos gracias a las aguas que circulan desde el inicio del tiempo. El Acuerdo de Venecia es un ejercicio en el arte de pactar con todas sus turbulencias, una tecnología poética para encontrarnos en las divergencias, una práctica en la que hacemos y soltamos alianzas, un mapa lleno de hilos y tentáculos a los que hay que anudarse para imaginar rutas futuras en la protección y restauración de las turberas a nivel local y global.

El Acuerdo de Venecia es un inicio. *Turba Tol Hol-Hol Tol* es un ensayo. Este libro es una semilla que plantamos para el futuro, incitando más conversaciones y más preguntas.

41 “As an affective affinity, anti-systemic kinship allies for the acknowledgement of shared commitments as well as the existence of difference beyond the regulatory contours of the state and technocratic establishments.” Defne Ayas, Natasha Ginwala y Jill Winder, “Introduction”, *Stronger than Bone. On Feminism(s)* (Berlin: Gwangju Biennale Foundation/Archive Books, 2020), 15.



RUMORES DE LA TURBA

Rumor #1
 CM², Hema'ny Molina y
 Bárbara Saavedra (texto)
 Isabel Torres (voz)
 Cecilia Vicuña
 (canto ñirre original)
 Ariel Bustamante
 (adaptación sonora)

Si no me ves, es porque
 no me conoces.

Si no me sientes, es
 porque no me ves.

Quiero que me
 conozcas.

Necesito que me
 sientas.



Tewte na' kaspe kash hol-hol

tewte na' Kloken ny ta' sho'onkach
 chekol olechen haétón ny ta' sheno

te hol-hol chewnén ass taa gwsmete
 chath'n terre'n ta

Keensaks kayner, chath'n haache'n
 chekol taqar

Taa holen yase'n
 Scor haasje' taqar

Myste'n tewte na'
 Kosemche'nkañer chache'n

Nohor ta Xepé máh'ká
 Sjen-ewe Chen-chetr ta
 Wenkw chekol ta
 Tewte na' ne karw
 Tewte na' ne chow'n
 Tewte na' ne hoolpn
 Tewte na' nekaspe
 Tewte na' ne hol-hol.

Mi espíritu no está en el habla... ni en la
 fonética. No está encerrado en este hoyo
 que no es tierra ni es aire.

Es un todo especial que nos convoca
 para ir en ayuda de nosotras mismas.

Necesitamos a las turberas con su vejez
 eterna, apenas exploradas, medio
 salvajes, misteriosas y tan suaves como
 acogedoras. Necesitamos a la turbera de
 la misma forma que nos necesitamos a
 nosotras mismas para existir, es el suelo
 y el cielo. Es la tierra, es el agua. Son las
 preguntas. Son las respuestas.

Un par de palabras sueltas a veces dan
 más sentido a la vida que toda una vida
 sin intención ni convicción. Una turbera
 en Tierra del Fuego tiene más vida que
 tanta vida sin sentido.

Entonces, ¿qué son esas turberas?

Las turberas son humedales...
 o sea el epicentro mismo de la
 vida en el universo. Sus
 ambientes inundados son la
 matriz de todas las vidas que
 están conectadas por el agua.
 ¡Las turberas son un tipo
 sensacional de humedal!

Son testimonio actual del pasado hielo
 glacial, el que, a medida se fue retirando,
 fue dejando su profunda huella en el
 suelo, depresiones que se fueron
 llenando de agua y vegetación especial.
 Vegetación amante del agua y amante
 del sitio en que se fue quedando, el
 mismo lugar incluso después de muerta.
 Acumulando capa tras capa, año tras
 año, nueva vegetación y nueva capa,
 formando su propia cuna que a la vez es
 su misma reluciente tumba.

Esta acumulación progresiva de
 vegetales, embebida en agua, es la
 turba. Ella es como una muerta en vida.
 Un tiempo detenido pues nunca llega
 realmente a morir, permanece por miles
 de años en un estado de
 semi-descomposición. Esa particular
 combinación de saturación permanente
 de agua, donde casi no llega el oxígeno y
 que tiene altos niveles de acidez, inhibe
 la sobrevivencia de organismos
 descomponedores. Y así se crea y
 mantiene la turba.

Paradójicamente, esa turba, imbuida en la
 vida que entrega el agua de los
 humedales, es el hogar de diversos y
 magníficos seres vivos: aves, insectos,
 hierbas, arbustos, árboles majestuosos,
 zorros y guanacos que se ven a simple
 vista! Pero como en todo lo maravilloso
 del mundo, existe otro mundo vivo,
 diminuto y paralelo en las turberas que
 incluye pequeños musgos, líquenes,
 invertebrados y una variedad de
 microorganismos. Todos hacen lo suyo,
 manteniendo y dando vida a las turberas.

Y estas turberas, las olvidadas, hacen lo
 suyo para los humanos, manteniendo y
 capturando las mayores cantidades de
 carbono que pueden mantener y
 capturar los ecosistemas terrestres.
 Máquinas de mitigación para el cambio
 climático. Húmedas e imprescindibles
 barcas para adaptarnos a un mundo
 cada vez más seco y caliente.

Y las más hermosas turberas del sur del
 sur están en Tierra del Fuego... en
 Karokynká... listas para transportarnos
 más allá del fin.

Ho-ho-ho... karokynká, la tierra que vio nacer a mis ancestros, el espacio que acuna tierra, agua, aire... sol, nieve y viento, sobre todo el viento que circula por cada rincón desconocido... que baja desde el cielo para acariciar el suelo, puro, immaculado, para aquel que se anima a mirarlo sin codicia en los ojos.

Ho-ho-ho... Padre sol, madre luna que en su eterna carrera nos dan luz y sombras. Harokynká es mi lugar, es mi hogar, es el lugar de la esperanza, donde aún hay barro, oxígeno y agua cristalina... donde aún hay turba defendiendo la vida, testificando milenios de historia, acunando a la humanidad, testigo fiel de tantos cambios, pero... vulnerable, sensible e inocente ante tanta ignorancia y avaricia. Es solo una parte de este vasto planeta, pero... desde este rincón en el fin del mundo podemos... debemos gritar fuerte que aún hay esperanzas, la turba lo dice, lo grita y lo sangra en cada pedazo de barro y de liquen que desmiembran.

Ho-ho-ho... la cuenta regresiva es un reloj que no deja de sonar y con su tic tac pretende con todas sus fuerzas ponernos en alerta! El planeta entero está atento al reloj... pero no se da cuenta, los hombres no se dan cuenta, mientras los árboles, las montañas, los ríos y las turberas claman en todo el mundo por clemencia, anunciando que, junto a su propia muerte, es inminente la muerte de su verdugo.

Ho-ho-ho quedarán los frutos de la ignorancia, mientras Tierra del Fuego desde esta lejana latitud lucha por mantener el fuego de la esperanza viva, nuestros ancestros Selk'nam vivieron por miles de años en perfecta armonía con la Madre Naturaleza, mientras la turba ha sido testigo de la vida, desde su génesis, barro... el barro que acunó a cada ancestro, tewte na', mujer lechuza descansa entre sus capas de barro y podredumbre.

Ho-ho-ho... El pueblo Selk'nam nace y renace cada día, con cada amanecer y con cada ola que llega a la playa, con cada liquen que aflora tímido entre piedras, tierra, conchas y ramas... Hoy, los hijos del pueblo Selk'nam siguen resistiendo. Antaño nuestros ancestros resistían al viento, a la nieve, a la lluvia, pero hoy, sus hijos resistimos, a la colonización tardía, indigna de nuestro territorio, a los vejámenes a nuestros mayores, a la discriminación... no hay derechos para el pueblo Selk'nam, así como no hay consciencia para la Madre Tierra.

Ho-ho-ho... seguiremos resistiendo desde el lodazal tierno que acuna bajo tierra tanta historia, entre la turba descansan los recuerdos, sobre la turba sigue el esfuerzo por resistir y mantener la continuidad de la vida. Ho-ho-ho.

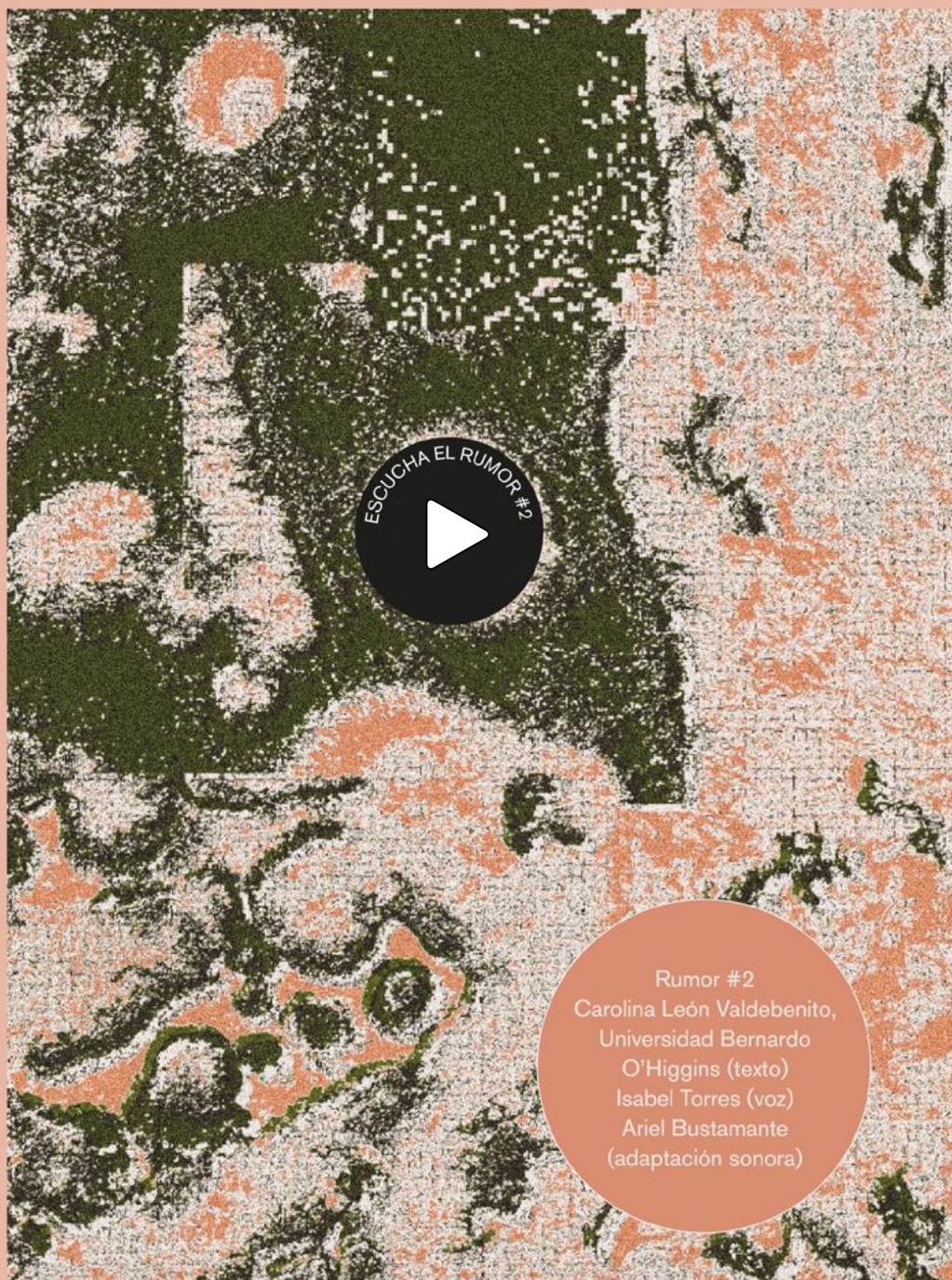
Recuerda:
si no me ves, es que aún no me conoces.
Cómo engañan las apariencias,
ese manto en las turberas, *Sphagnum* creador.
No le temas a la turbera.
En su oscuridad encontramos el dinamismo de la vida.
A través de sus espesores y honduras cambiamos de forma.
Solo respira profundo y recuerda que somos familia, las aguas compartidas,
sostén de nuestras vidas,
que es finalmente solo una vida.
Estas aguas que te sostienen en Venecia
en la Tierra del Fuego
son las mismas aguas desde el inicio del tiempo.

Solo recuerda
La inquietud bullente
bajo el charco milenario
que sostiene tu respiración.
Solo respira
y deja que tu cuerpo recuerde
que tus células escuchen, vibrando en resonancia con el resto de las células del universo
el rumor ancestral de las lenguas que iluminan
el lenguaje por inventar.

Here you are --- bodies in a simulacra that begins to fade. What is left, sensual bodies. Breathing in oxygen exhaling carbon being sequestered by the peat. You are touching each other through the air. The vibrations you sense moving up through your feet are sensed by the moss too.

It is watching you.
It wants you to dance.
I want you to dance.

Do you dance? Follow my rhythm. Let the beat start shaking some part of you and pick it up.
Begin to shake, and as the shaking gets faster, more vigorous, it will be seen by the moss, by the persons facing you. Keep breathing, keep shaking. Feel the heat, transpire, sweat. What is moving is molecules, bouncing around, through blood, tissue, mucus. Let go of your head, get into the rhythm and enjoy the enveloping rhythm. You are being watched, witnessed; dance for the peat.



Turberas

Cuando escuchamos la palabra bosque, rápidamente nuestro cerebro nos sitúa en uno de ellos. Si escuchamos la palabra turbera, no son muchas las personas que pueden imaginar una de ellas.

Las turberas son sitios donde el suelo es como una inmensa esponja que absorbe miles de litros de agua de lluvia. Caminar sobre ellas no es fácil, en cada paso los zapatos se hunden, incluso hay zonas donde pareciera ser arena movediza, pero en lugar de arena hay plantas. Esta inmensa esponja está hecha de muchas plantas muertas, especialmente de musgos, que se van acumulando lentamente en capas como si fuera una "torta de mil hojas" gigantesca. A este material muerto se le conoce como turba. La acumulación de las capas puede llegar a tener miles de años de antigüedad y en cada una de ellas las plantas se han encargado de capturar una inmensa cantidad de dióxido de carbono desde la atmósfera que es meticulosamente guardado en las turberas. Es por esto que en el ranking de los ecosistemas con mayor acumulación de carbono orgánico obtienen el primer lugar. Parece increíble que, cubriendo solo el 3% de la superficie terrestre del planeta, almacenen dos veces más carbono que toda la biomasa forestal del mundo.

Las turberas son un tipo de humedal, sitios inundados de agua, con poco oxígeno, pocos nutrientes y tan ácidas como el jugo de naranja. Aunque no parecen ser las condiciones más amistosas, sus habitantes saben sacarle partido. Los seres que viven en las turberas tienen que soportar condiciones muy extremas, por lo que son altamente especializados. Realmente se han ganado el apodo de ingenieros. El más destacado ingeniero es el musgo *Sphagnum* que en el sur de Chile se le conoce como pompón. Esta planta es la principal responsable de la gran capacidad de absorber agua de estos ecosistemas, característica que también ha sido valorada en la agricultura. En lugar de tierra se usa el musgo para el cultivo de otras plantas. Aunque *Sphagnum* acapara los flashes, hay muchos otros seres que sorprenden. En las turberas también podemos encontrar las curiosas plantas carnívoras que esperan pacientemente para alimentarse de los insectos que viven allí.

Estos ecosistemas cumplen roles ecológicos fundamentales como la regulación del ciclo del agua, la acumulación de carbono, dar hogar a una biodiversidad singular, entre muchos otros. No obstante, su aporte a los seres humanos va más allá. Desde las turberas se obtienen productos comercializables como la turba y el musgo, pero estas acciones pueden dejar huellas imborrables en estos ecosistemas. El caso crítico ocurre con la extracción de turba, la que elimina miles de años de trabajo de la naturaleza y condena a la turbera a desaparecer. Por otra parte, está la recolección del musgo vivo, posible de considerar como un recurso renovable, aun cuando no ha estado exento de malas prácticas que han dañado y luego dejado abandonadas a numerosas turberas.

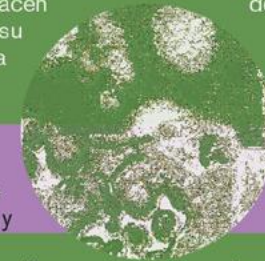
En el sur de Chile, las turberas son sistemas socio-ecológicos que impactan de muchas formas la calidad de vida de las personas. Para algunas localidades cumplen un rol fundamental al almacenar el agua que las abastece. Para otras, la recolección del musgo da el sustento para sus familias. Por todo lo anterior, las turberas nos hacen un llamado desesperado a generar nuevas formas de relacionarnos con ellas, en donde su recuperación, conservación y uso sustentable nos conduzcan al buen vivir.



Rumor #3
 Lucía Egaña (texto)
 Isabel Torres (voz)
 Ariel Bustamante
 (adaptación sonora)

Turbulencias de la memoria

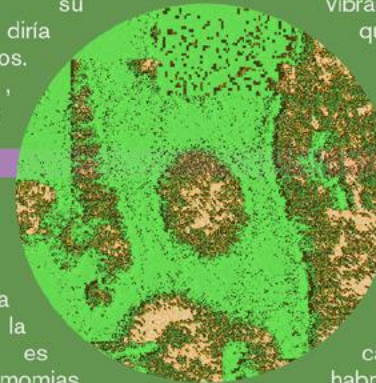
Una turba rebelde, una turba de basuras. Una turba que amenaza y llega llena de cuerpos desechados, constituyendo una materia que conjuga lo vivo y lo muerto. Esta turba es agitación y desplome, guarda en su interior todas las naturalezas desbordadas por la anomalía. La suciedad es un almacén de residuos que ahora viene a exhibir su honda riqueza y su buscando la ancestralidad. Estás frente a resto, lo que no quisieron ver los Ellos dijeron que eso era inútil para su civilización. Las cojas, las calientes, las ciegas, las gordas, las desviadas, las enfermas y las deseosas. Todas turba que hasta hoy las protege y



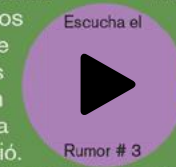
En la turbera nada humano hay, así se dignifica la protección errante que la caracteriza.

Por los humedales se pasea mi lengua en estado de ebullición. Con la furia de los volcanes, chupando lo que pasa abajo de lo que no se ve por estar cubierto de barro, hierbas, bichos, aguas de colores. Mi lengua chupa el lápiz, humecta la hoja, se estira como una carnada elástica a la que no quisieran dejarse parir con otras. Parirse a una misma con otras. Ese es mi turbio rumor, el rumor que me perturba y me disturba, la posibilidad de dejar de ser yo.

Escuché la voz del agua susurrándome muy despacio en la oreja. Me hizo cosquillas su vibración. Se me erizó todo y (si fuésemos humanos diría que) me excitó. Afortunadamente no soy una de ellos. Prefiero ser materia "muerta", siempre mojada, húmeda. Prefiero ser esta exagerada aridez inundada.



Nos han desmemoriado. Pero en los potencias, milenarias. Hundirse. ¿Quién puede aguantar tanto por la muerte que es vida, ya que en lo humano la distancia entre placer y dolor no existe, su binarismo es cáscara rota, perdió sentido o nunca tuvo. ¿Cuántas momias habrán aquí? Humedales son extensiones inundadas permanentemente por el deseo de un erotismo de lo mojado. Las turberas protegiendo semillas y especies microscópicas de los incendios coloniales. En la turba está la historia, los cicatrices del cuerpo de la tierra. Sus miembros se estratos blandos. El registro geológico de la turba es los conocimientos y cuerpos disidentes que fueron eludir su extinción. En cambio, los heterosexuales ya No existe la piel blanca tampoco, quizás nunca existió. registros directos de su presencia, solo los efectos de su destrucción. Las actuales generaciones se dedican a recuperar su propia memoria y, para hacerlo, vienen como turba a hundirse en los humedales. Una turba rebelde, una turba de basuras, una turba que amenaza y llega llena de cuerpos desechados, constituyendo una materia que conjuga lo vivo y lo muerto, naturaleza desbordada por la anomalía.



Escucha el

Rumor # 3

Clase Express por Hema'ny Molina Vargas
Karokynka, 6 de enero 2022

WEHEKSYER
HOLA

HACH KERREN
OTRO DÍA - BUEN DÍA

'OLECHEN KERREN
BONITO DÍA

YATAYKEN
GRACIAS

YATAYKEN KAR
MUCHAS GRACIAS

YA'
YO

MA'
TU

TA'
EL O ELLA

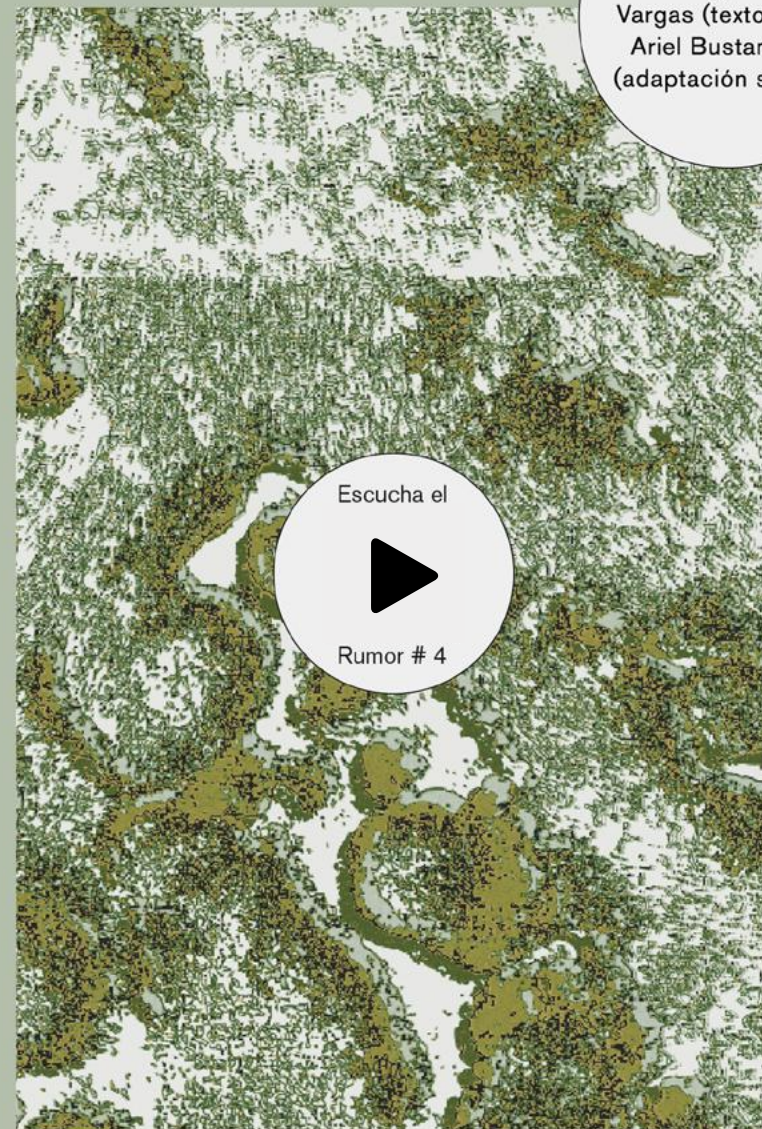
YEKWA
NOSOTROS

Y'OOP'EN
MIS AMIGOS

YEWKWA
PAISANO

Y'ACH'ER
MI HERMANO

Y'AHAM
MI HERMANA



Rumor #4
Hema'ny Molina
Vargas (texto y voz)
Ariel Bustamante
(adaptación sonora)

Escucha el



Rumor # 4

Rumor #5
Daniela Catrileo (texto)
Isabel Torres (voz)
Ariel Bustamante
(adaptación sonora)

Escucha el



Rumor #5

Taiñ dungu

Una lengua torcida una lengua porfiada
suelta montada tejida sobre otras

lengua mixturada
lengua sin lenguaje
lengua sin canon

lengua materna lengua infante

lengua que puede bailar y lamer
lengua deslenguada animala
in-humana lengua que pueda cavar otras lenguas

lengua lemu lengua lewfü lengua mawida

Ay, esta lengua lafken, lengua pueblo
lengua bosque lengua challwa
lengua cuchillo lengua puñal

Esta lengua que no es mía ni tuya

Tengo esta lengua que se me arranca
que quiere escribir
que quiere dejar de hablar
que quiere arrancarse

lengua en vez de manos
lenguas en los ojos

[y es que nos dejaron sin ojos]

lengua amante lengua en los muslos
lengua que devora
lengua que se traga así misma

lengua escapista lengua emancipada
lengua sin partido ni marido
lengua antiyuta lengua trukúr

lengua que prende barricadas
lengua que saquea el orden de las lenguas
lengua REVUELTA

lengua que anda en manada con otras lenguas
lengua zurcida y recuperada

lengua que cacerolea y canta
lengua para que nunca más
lengua sin héroes
lengua del pueblo unido

lengua desobediente
que balbucea camino a la boca
lengua degenerada

torcida declinada dislocada fracturada

lengua semilla que explota
lengua contra-corriente
lengua que no se muere

lengua que salta torniquetes
lengua con jumper
lengua suelta

lengua acéfala
lengua torcida
ríos de lenguas
calles torrentosas

lengua de calidad
lengua gratuita
¡Por el derecho a la lengua!

lengua culebra lengua elefanta
¿Cómo es la lengua de las ballenas?

lengua erótica lengua deseo
vernácula extranjera migra

lengua callejera lengua mapu
lengua afilada
lengua fronteriza & transfronteriza
mala lengua

Küme dungu
lengua por todas las lenguas
para que nunca más sin lenguas
lengua que no se calla

lengua contra la mudez
lengua que testimonia
lengua que saborea

lengua memoria
colectiva lengua

lengua insumisa
¡Que vuelvan las lenguas!

lenguas a la calle
lenguas sin jaulas

pon tu lengua en mi lengua
seamos millones de lenguas

lengua que imagina que piensa
que sueña que ama
que desea que arde

tanto me arde esta lengua
lengua ardor arde quema lengua
lanzalenguas lengua küttral

lengua lumpen
lengua india
lengua flaute
lengua niño

Champurria lengua
lengua molfün
lengua pulsión

lengua piuke
corazón en la lengua

Estas lenguas que nos gritan

lengua quiltra lengua huacha
rayulechi dungu

Kalül lengua
que se levanta lengua que lucha
lengua para mañana
taiñ dungu.



Rumor #6
Catalina Valdés
Echenique (texto)
Isabel Torres, Hema'ny
Molina, Fernanda
Olivares Molina (voces)
Ariel Bustamante (voces y
adaptación sonora)



Obras embajadoras

Un cuadro que aun hoy aparece en los libros de historia, donde se ve a un conquistador europeo indicando al suelo, rodeado de sus soldados, un monje, un indigena y una roca, fue una embajadoras escogidas de Chile para ante el concierto de modernas que se Expositión Paris de 1889. Valdivia y su el peñasco del Mapocho, que llamarse cerro entabla en la relato colonial Huelén Huala, señor de esas supuestamente, un cerro para que los ciudad. La obra, pintada por Pedro Lira, recibió medalla de honor en la exposición y hoy se exhibe en el Museo Histórico Nacional.



Otras pinturas viajaron para representar a Chile en ese fin de siglo: una enorme cordillera blanca vista desde la base de una quebrada, obra de Onofre Jarpa, fue escogida como parte del envío a la Exposición Panamericana que tuvo lugar en Buffalo, Estados Unidos, en 1901. Una serie de paisajes ganaderos pintados por Rafael Correa viajaron a Buenos Aires para celebrar el primer centenario de la república vecina en 1910. Ambas obras forman parte de colecciones públicas y adornan las paredes de la antigua sede del congreso nacional.

Un edificio que emula a la cordillera, obra del arquitecto Juan Martínez Gutiérrez, fue el pabellón que Chile construyó en Sevilla para la Exposición Iberoamericana de 1929. En él, entre piezas de cerámica, textil y orfebrería de confección

de confección artesanal agrupadas como "Arte araucano y popular", se instalaron murales de Laureano Guevara y Arturo Gordon que representaban los oficios del paisaje chileno: la industria, la pesca, la agricultura y la minería. Los paneles se conservan hoy como uno de los principales bienes patrimoniales del Museo O'Higiniano y de Bellas Artes de Talca.

Años después, un nuevo pabellón de Chile se construyó en la misma ciudad; esta vez, en el marco de la Exposición Universal de 1992. Un gran galpón de madera y cobre se convirtió en uno de los principales atractivos de la muestra por contener un témpano antártico en su interior. El frío del pabellón contrastaba con el calor extremo de la ciudad andaluza que amenazaba con derretir el trozo de un hielo que antes había sido perenne.

Desde las exposiciones del siglo XIX son los motivos que sintetizan a la naturaleza como materia de paisajes que lo resto de América originarios como un cual se enraza una fisuras. Pedazos de rocas



primera gran exposición internacional hasta hoy, tres principales han pretendido Chile: la entendida prima, los templados y fríos distinguen del Latina, y los pueblos sustrato cultural en el identidad nacional sin minerales, muestras de maderas de árboles nativos y productos agrícolas de calidad, dan cuenta de una riqueza basada en la naturaleza; pinturas de paisajes y otros objetos culturales ligados a la tierra componen una imagen de belleza y estabilidad, de un dominio territorial favorable al progreso y en diálogo con las naciones desarrolladas.

Para cada uno de estos eventos, el mensaje ha sido más o menos ese mismo: obras embajadoras llevan las cartas de presentación de un país pequeño y aislado que se aferra al mundo por una dependencia estructural que impone, como principal fuente de riqueza, la venta a países industrializados de cobre y otros bienes extraídos del territorio que inscribe como propio.

Al presentarse afuera, esas obras cumplen funciones diplomáticas, llevan un mensaje de síntesis de un país que se ofrece al mundo. Hablan por el país, indican sus límites y transmiten sus aspiraciones. Al retornar, se convierten en signos de cosmopolitismo y pertenencia al orden global. Así, de diplomáticas pasan a ser testimoniales. Su incorporación a colecciones patrimoniales es, precisamente, un intento por escribir una historia de Chile de alcance internacional.

Pero el glaciar en derretirse antes de el mensaje de recuperación compuesto en torno a él Finalmente, uno de los frutos de la agricultura chilena



Sevilla amenazaba con retornar a Chile para traer modernidad y democrática que se había y frente al mundo. barcos que exportaba los y luego, un buque de la Armada

que buscaba desmarcarse de su pasado dictatorial, llevaron los trozos de témpano de vuelta al sur. El mensaje que el iceberg trajo de vuelta fue controversial: se mezclaron las reacciones de satisfacción con las críticas a un Estado que presentaba a Chile como un país frío, desconectado de su contexto latinoamericano, como un paisaje deshabitado, capaz de fragmentar su extremo austral y presentarlo como un bien explotable.

Históricamente, el progreso ha sido el principal valor que ha motivado estos encuentros internacionales. Sin disimular sus orígenes coloniales, estas grandes exposiciones se desarrollan hoy como promesas de un futuro improbable o desesperadas cumbres en busca de un orden común que reoriente a la cultura humana ante un horizonte de crisis socioambiental. Concediendo la palabra a la turbera, las cartas que Chile presenta en Venecia son las mismas: bienes de la naturaleza, paisajes australes, pueblos originarios. ¿Qué dice la turba? ¿En qué idioma habla? ¿Dónde están los límites que indica? ¿Cuáles sus aspiraciones?

Imagen 1. Pedro Lira. *La Fundación de Santiago*, 1888. Óleo sobre tela, 250 x 400 cm. Colección Museo Nacional de Bellas Artes, en préstamo al Museo Histórico Nacional.

Imagen 2. Onofre Jarpa. *En las cordilleras de Chillán. Quebrada del Manzano*, 1893. Óleo sobre tela, 200 x 131 cm. Colección Museo Nacional de Bellas Artes, en préstamo al Museo Histórico Nacional.

Rumor #7
Cecilia Vicuña
(texto y voz)
Ariel Bustamante
(adaptación sonora)

Enero 18, 2022
La turba esta turbada
le quitaron el agua
la dejaron seca

Chile se está secando
el planeta se está secando

solo la turba, la turbación
del alma musgo, del musgo frío
puede guardar el futuro
el agua futura.

Marzo, 2022
Las aguas crean las turbas
y las turbas crean las aguas.

Si una se va, se van ambas
tomadas de la mano
como niñas castigadas.

Octubre 23, 2022
Sentí el duelo de las aguas chucao
y los bosques, el canto del chucao
y la putrefacción del río y el
agua por las salmoneras.

Lo sentí y trabajé con
el dolor de la extinción.

Y el llamado de las aguas
pidiendo su recuperación

Solo nuestro llanto, agua
con agua puede reparar
la putrefacción, y
comenzar la nueva
acción

Reparar, cuidar
amar las aguas.

El canto del último chucao
me llamaba
su bosque despedazado
se esfumaba
y el chucao cantaba.

El llamado
de las aguas
despidiéndose.

Nos vamos,
decían,
nos vamos
de esta
tierra
envilecida.

Rumor # 7

Cecilia Vicuña

ESCUCHA EL RUMOR #7

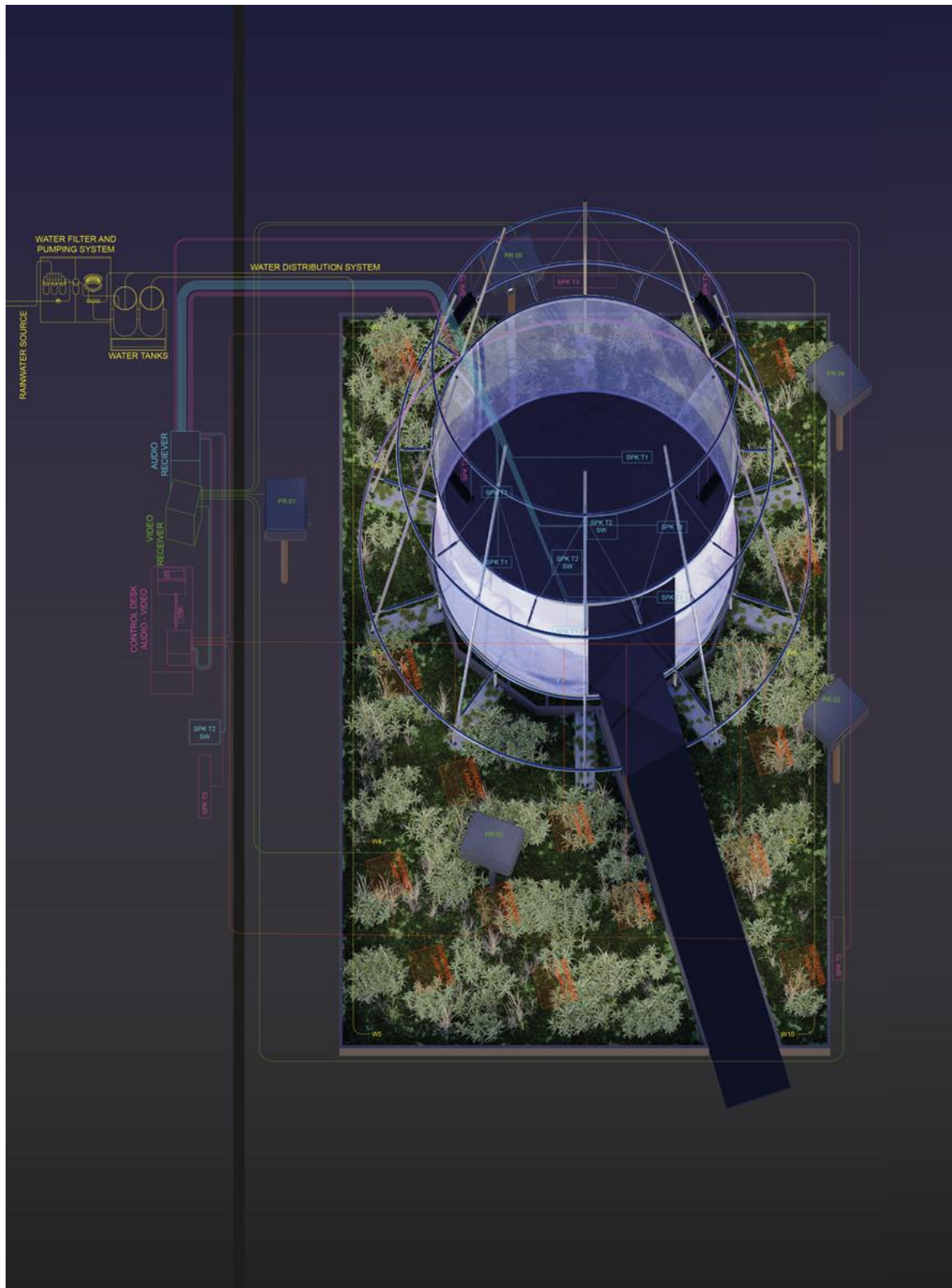


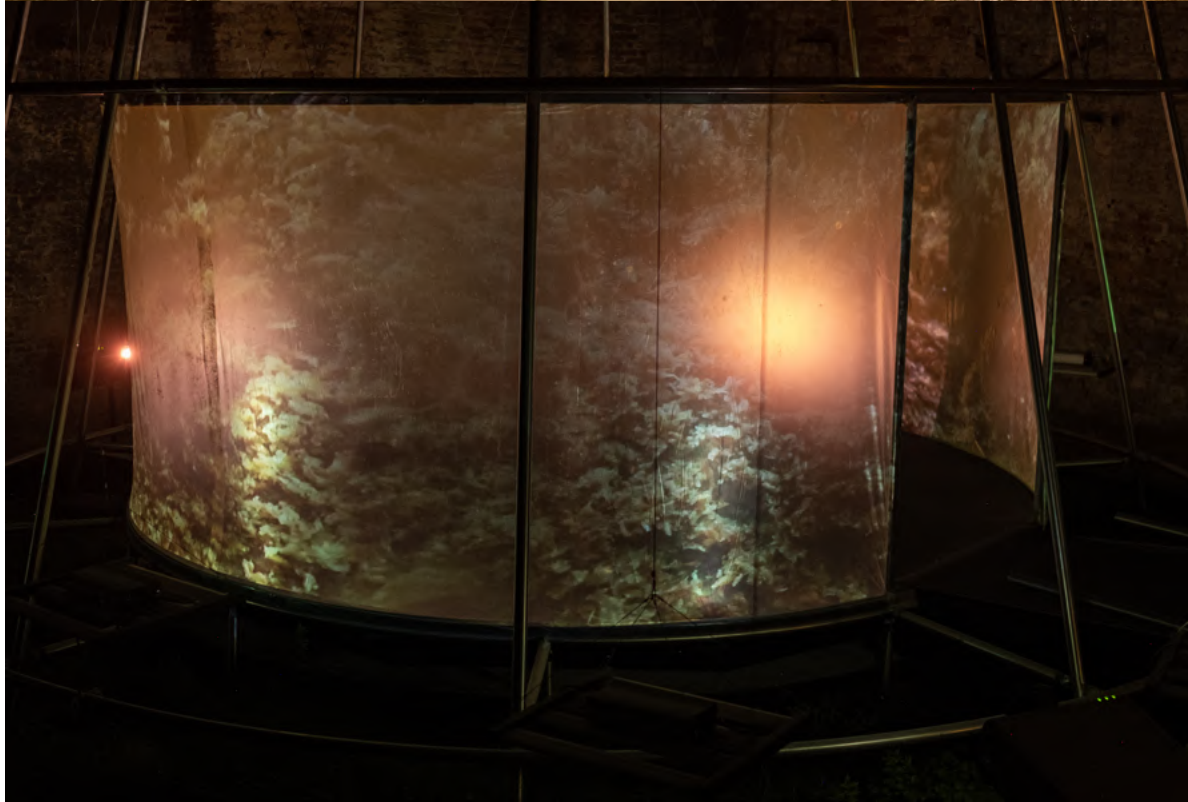


PROCESOS CREATIVOS: *TURBA TOL HOL-HOL TOL*

La investigación de turberas patagónicas por parte de Ensayos comenzó algunos años antes de que *Turba Tol Hol-Hol Tol* fuese concebida, pero una vez que el proyecto fue oficialmente seleccionado para representar a Chile en la 59ª Exposición Internacional de Arte de La Biennale di Venezia, este comenzó a adquirir una vida propia, inspirada en la plataforma e informada por nuevos participantes y visiones.

Las etapas de investigación, conceptualización, creación, producción e instalación de *Turba Tol Hol-Hol Tol* fueron procesos colaborativos dirigidos por distintos miembros del equipo creativo. A continuación, una revisión de algunos de los momentos cruciales de estos procesos.





creación

sonido por ariel bustamante

CANCIÓN-TIERRA

Vuelvo una vez más a Karukinka, esta vez para presentarme al equipo completo de *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Llevo una pluma de flamenco que encontré en Santa Ana de Chipaya, en el desierto de Oruro en Bolivia, pero solo cuando llego al sur descubro que esta ave también vive en Karukinka, una antípoda del desierto, a miles de kilómetros de distancia. Con la garganta apretada, me presento cantando sobre la pluma que voy quemando con un fósforo, mientras todos los integrantes de *Turba Tol Hol-Hol Tol* alrededor mío consumen el humito del flamenco y su poder de ser siempre más rebaño que individuos¹.

Al día siguiente, Hema'ny Molina, mujer Selk'nam, escritora, poeta y artesana me dice: "*He soñado contigo, he soñado con una wawa (bebé) recién nacida que me decía que tú tenías que seguir cantando*".

¿Pero qué canto hay que seguir cantando?

Pese a que la canción siempre tiene vocación de viaje, el canto Selk'nam viaja solo con familia, un tipo de familia que hoy se cría bajo alianzas que superan la sangre pura, el esencialismo amerindio y las distancias geopolíticas. Así, yo, santiaguino de piel café sin memoria india, canto desde Italia vía Zoom con Hema'ny y su hija Fernanda Olivares, siguiendo el mandato de un pariente recién nacido en sueño².

La nueva canción Selk'nam asume nuevos compromisos comunitarios dentro y fuera de Karukinka, para proteger sus seres-tierra³, revitalizar su lengua borrada y ensayar nuevas formas creativas de ejercer soberanía.

Cantar la canción Selk'nam es también cultivar la tierra; canto y tierra

1 Quemar plumas de flamenco es parte del floreo andino o *wayñu* que se realiza particularmente en Isluga, Chile, cerca de la frontera con Bolivia, para que las ovejas o llamas se comporten organizadas como estas aves y no se pierdan. El pensamiento particular que rescato aquí de Rafael Bautista, basado en las cosmologías andinas, hace referencia a asumir los lazos familiares que los humanos tienen con la PachaMama entendiendo que la madre-tierra no es indiferente al destino de sus hijos. Penelope Dransart, "On the Wings of Inspiration: Ritual Efficacy, Dancing Flamingos and Divine Mediation among Pastoralists and Herd Animals in Isluga, Chile," *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, 37, no. 1 (2019): 73–93.

2 Ariel Bustamante, Fernanda Olivares, Hema'ny Molina y Catalina Valdés, Rumor 6, <https://turbatol.org/rumors.html>. Versión en inglés y versión en español.

3 Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (Durham and London: Duke University Press, 2015).

son ambos indivisibles en su cuidado, como nos reafirma Ana María Ochoa Gautier en este mismo libro. Tierra y canto se crían mutuamente, en círculos que pueden comenzar en el sueño y terminar profundo bajo la turba. Cuidar a las ancestras es cantar a las turberas y conservar a las turberas sostiene a los seres que le cantan. Toda esta cadena atencional, propia de la recursividad de una lengua que habla y escucha, convocan el mismo instrumento cosmopolítico de convivencia vital.

Sentados en la oscuridad del pabellón de Chile, Fernanda y yo escuchamos las grabaciones que hice en Tierra del Fuego, sonidos de árboles crujiendo, mi respiración ahogándose bajo el agua de las turberas y los cantos familiares Selk'nam que vocalizan toda la cofradía humana que *Turba Tol Hol-Hol Tol* reúne. Fernanda me apunta con el dedo un sonido que parece enterrado, que suena muy despacio en un parlante que cuelga sobre el musgo *Sphagnum*, algo que yo apenas logro oír. Al mismo tiempo, en la puerta del pabellón, Isabel Torres induce calma, energía y paciencia a los visitantes que están ansiosos de entrar, sosteniéndoles y seduciéndoles con su voz a bajar ese frenesí turístico tan propio de Venecia.

Así nos vamos educando y preparando la escucha antes de recibir la canción-tierra, con paciencia y curiosidad sensorial, atendiendo de manera afectiva a lo que escuchamos más allá de la palabra escrita y su traducción logocéntrica (algo que, desde occidente, ha hecho tan cómodo y equivalente la asimilación de mundos que no lo son). De paso, la canción-tierra nos enseña a dudar de las ciencias del texto que ya sentenciaron la muerte de la lengua Selk'nam, pese a que los vientos-persona de Karukinka hoy continúan persistiendo en agitar y educar la de Hema'ny⁴.

Las guardas turbas son probablemente la extensión más importante de nuestras alianzas; Isabel Torres, Fernanda Olivares, Maria Costan Davara, Vittorio Da Mosto y Malika Mouj no solo crían y acompañan día a día la canción-tierra que crece en nuestro pabellón, sino que también transmiten intimidad, ánimo y hospitalidad en la audiencia.

Las grabaciones de todos los integrantes de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, incluyendo sus hijes que ríen y cantan en Selk'nam adentro del pabellón, también espejan la hospitalidad que las guardas cultivan entre sí y la audiencia. Quizás ahí está la traducción más generosa e importante que se le da al público de Venecia, dar cuenta viva (más allá del discurso) de los pactos afectivos que *Turba Tol Hol-Hol Tol* establece e invita a hacer con la tierra. Como dice Fernanda en el Rumor #6, son las conexiones especiales, basadas en los afectos, las que acortan y simplifican las distancias del mundo.

4 Como advierte Hema'ny Molina en "Resonancias Turba Tol", escrito por Ana María Ochoa Gautier para esta publicación, la fundación Hach Saye trabaja para reconstruir la lengua Selk'nam, atendiendo a los propios términos cosmológicos en los que esta se da en Karukinka.

Hoy me sigo preguntando, ¿por qué la wawa que me pide cantar-tierra es humana?

Sigo en fiesta por haber sido convocado por el sueño de Hema'ny y sigo extrañado que la canción-tierra me necesite. ¿Será que Karukinka no es un buen bosque sin humanos que le canten y que tampoco la tierra continuará feliz sin sus hijos?⁵

La canción-tierra se las arregla para buscar aliados de manera frágil y misteriosa en los sueños, en las nuevas afiliaciones familiares de Karukinka, en los flamencos y en todas las tecnologías de viaje que sirvan para pedir ayuda doblando el espacio-tiempo. Pese a toda la vulnerabilidad, toxicidad y pesimismo que nos ahoga en el planeta, la canción-tierra persiste en pedir nuestro amparo. Quizás el arte de custodiar la tierra requiere también repoblar la confianza en nosotros mismos y en nuestra capacidad transformadora de levantar a otros cantando.

Agradecimientos a Alejandra Nuñez del Prado y Bernardo Roza.

imagen por domingo sotomayor

Para la proyección, la búsqueda tuvo que ver con recolectar panorámicas preliminares y abstractas de las turberas. Sub-utilizando la tecnología de dos cámaras de realidad virtual nos hundimos en el barro, el musgo y el agua. Fue una toma de pruebas, una recopilación de impresiones de suelos que se revelaron después. Aparecieron recortes bajo tierra y turba sin selección ni horizonte, perspectivas y dimensiones vegetales confusas.

Avanzamos mirando hacia abajo, nos detuvimos en rincones aleatorios, y repetimos el movimiento vertical para desaparecer del paisaje e imaginarnos otros paisajes imposibles de recorrer.

arquitectura por alfredo thiermann

Si es que la tiene, la *arquitectura* del pabellón es un tejido de relaciones y no de formas o, más bien, es un encastrado de *formas de relación*. Un ciclorama translúcido de cinco metros de diámetro se posa como un insecto

5 Rafael Bautista, *El Tablero Del Siglo XXI: geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental* (La Paz, Bolivia: Yo soy si Tú eres ediciones/El taller de la Descolonización, 2019), 318. Para una aproximación crítica al concepto PachaMama como entidad andrógina ver Billie Jean Isbell, "De Inmaduro a Duro: Lo Simbólico Femenino y Los Esquemas Andinos de Género", en *Más Allá Del Silencio: Las Fronteras de Género en Los Andes*, ed. D. Y. Arnold (La Paz: Biblioteca Andina, 1997), 253. El pensamiento particular que rescato aquí de Rafael Bautista, basado en las cosmologías andinas, hace referencia a asumir los lazos familiares que los humanos tienen con la *PachaMama* entendiendo que la madre-tierra no es indiferente al destino de sus hijos.

sobre un campo de *Sphagnum*. Este fue actuando como membrana de resonancia para una lengua que renace y un territorio que resiste. La lengua Selk'nam y las turberas de la Patagonia comparten un pasado cuyo futuro —irrenunciablemente unido— es amplificado a través de las materialidades frágiles de esta construcción. Cicloramas, panoramas y dioramas han sido históricamente dispositivos espaciales, a través de los cuales los territorios y los cuerpos de sus habitantes han sido atrapados, colonizados y trasplantados. Es esa la *arquitectura* que los ha hecho viajar. Aquí, voces, sonidos, imágenes y plantas son presentadas y no re-presentadas en este foro, apoyándose las unas a las otras, a lo menos resistiendo y a lo más revirtiendo esa trayectoria. Posada sobre el *Sphagnum*, la estructura frágil es un ciclorama invertido.

El andamiaje es sencillo. Una estructura cónica de perfiles finos sostiene una membrana compuesta de algas y un sistema de sonido de múltiples canales. Esta descansa sobre el campo de *Sphagnum* que es irrigado con el agua de Venecia canalizada hasta el interior del pabellón. Los visitantes caminan sobre el *Sphagnum*, lo miran y a veces lo tocan, hasta llegar al corazón del ciclorama. Imágenes son proyectadas sobre la membrana y las voces de la lengua renaciente y los sonidos del territorio resistente viajan dentro y fuera de los límites definidos por ella. Las formas de relación fueron pensadas como relaciones en el tiempo. Con el pasar de los días la humedad proveniente del *Sphagnum* fue erosionando y redefiniendo la textura de la membrana vegetal que sostenía la proyección de sus propias imágenes, uniendo un material vegetal con el otro a través del agua de Venecia.

libro editado por carla macchiavello cornejo y camila marambio

Esta publicación presenta nuevos modelos ecológicos que emergen desde Abya Yala, apoyados por la ciencia, los saberes tradicionales, las prácticas artísticas, el pensamiento anticolonial y las perspectivas feministas no hegemónicas. El libro es un deseo y un acto, un llamado a muchas voces, y también un lugar de encuentro, de divergencias y de invitaciones a un hacer distinto en pos de una sociedad del cuidado.

Es otro acto de una obra en la que muchos participan. Parte de la acción la creas tú.

Inspirado en la eco-estética que anima a *Turba Tol Hol-Hol Tol*, el libro reúne muchas voces que participan desde sus prácticas y saberes situados. Voces que se presentan a través de textos germinales, un humus rico y húmedo para el pensamiento medioambiental y eco-feminista desde Abya Yala. Cada voz reproducida aquí es una semilla que el libro planta para el futuro. Otros son textos nuevos sobre ciencia y conservación de turberas, experiencias llenas de conocimiento sobre ecosistemas ancestrales que

necesitan la atención y cuidado de muchas. Hay también voces y cuerpos que se unen tanto desde la cercanía como la lejanía para acompañar el pabellón en la 59a Exposición Internacional de La Biennale di Venezia, y así sentir-pensarlo desde una variedad de lugares y prácticas.

Todo ello, sostenido por las voces de las madrinas, de las madres y del suelo-tierra-aguas-aíres que nos ali(men)entan: las poetisas visionarias que desde esos territorios y maritorios llamados por algunos la Patagonia, nos indican, nos sacuden y nos recuerdan no olvidar. Y obvio, hay rumores, estremecimientos profundos, sonoros y textuales, esos que se traspasan de cuerpo a cuerpo y que han ido anticipando lo que puede venir. También lo que ya está sucediendo. Aquí, allá. En la vulnerabilidad de nuestras vidas, de nuestros cuerpos, de las turberas, en la colaboración solidaria, en la participación en este tejido del que somos hilos, en los cambios políticos, el fortalecimiento de las lenguas, la tuya, la mía, la que estamos aún por percibir.

producción por juan pablo vergara

La producción del pabellón se trabajó de forma tan orgánica como las temáticas de arte y ecología que cruzan su curaduría. Nuestra primera consideración fue siempre pensar en *Turba Tol Hol-Hol Tol* como un proyecto de largo aliento, que va mucho más allá de la puesta en escena del pabellón y que se materializa en diversas instancias digitales y presenciales durante el año, tanto en Venecia como en otros lugares del planeta donde hay presencia de turberas.

Al ser un proyecto colaborativo y transdisciplinario, nuestro principal desafío era aunar todas las ideas y experiencias de un equipo numeroso conformado por artistas, científicos y expertos distribuidos en diversas partes del mundo. Es por esto que decidimos que el rito de iniciación fuera una visita de campo al Parque Karukinka en la Tierra del Fuego. Esta experiencia permitió conocernos más entre el equipo y entender de maneras cercanas el territorio donde habitan las turberas.

El diseño de producción se pensó de forma transversal y sin jerarquías, donde todos pudieran participar y ser escuchados. De esta forma se trabajó en un núcleo central que diariamente recopilaba y coordinaba las acciones e información de los diversos subgrupos que se iban entrelazando, comprendiendo las áreas de contenidos, diseño, olor, arquitectura y montaje.

curaduría por camila marambio

Basándose en más de una década de cooperación eco-cultural en Tierra del Fuego, *Turba Tol Hol-Hol Tol* nace de la práctica de investigación transdisciplinar de Ensayos que repiensa el rol del arte creando crecientes comunidades orientadas a la conservación de la biodiversidad y acciones

ecológicas contextualizadas. El trabajo en terreno es fundamental para la investigación enraizada de Ensayos, así que naturalmente, un período de trabajo en terreno en el Parque Karukinka en Tierra del Fuego se incorporó a la etapa inicial *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Durante este período de dos semanas, casi todos los colaboradores creativos de *Turba Tol* participaron en una residencia exploratoria intensiva, ahondando en el conocimiento científico y el valor cultural que los Selk'nam otorgan a las turberas fueguinas, guiados por Bárbara Saavedra, Nicole Püschel, y Rodrigo Munzenmayer del Wildlife Conservation Society-Chile, Hema'ny Molina y Fernanda Olivares de la Fundación Hach Saye.

El título *Turba Tol Hol-Hol Tol* es un juego de palabras de la poeta Selk'nam Hema'ny Molina y significa corazón de las turberas. El uso de la lengua Selk'nam y todas las consideraciones éticas relativas al pueblo Selk'nam fueron guiadas de acuerdo con las políticas del Directorio de Ética de Investigación de Hach Saye que trabaja con Ensayos y la Wildlife Conservation Society- Chile desde hace cinco años en la conservación de turberas patagónicas.

En un mundo cada vez más caliente y seco, los humedales de turberas de todo el mundo necesitan urgentemente ser conservados. Su conservación está intrínsecamente ligada al bienestar futuro de la humanidad, y en Patagonia al nuevo renacer del pueblo Selk'nam. Al igual que las turberas claman por su representación como un cuerpo viviente, el pueblo Selk'nam también clama por ser reconocido como una cultura igualmente viva. Juntas, nosotras clamamos por una sociedad del cuidado mutuo: turberas y gentes son indivisibles

Los humedales de turberas juegan un rol crítico en la regulación del clima del planeta al captar carbono de la atmósfera y almacenarlo en sus profundas capas de materia orgánica inalterada (turba). Aunque esta capacidad los ubica “entre los ecosistemas más valiosos sobre la tierra” (Bárbara Saavedra, WCS-Chile), las turberas son un tipo de humedal poco conocido, invisible e invisibilizado, en parte por su estructura fundamentalmente “enterrada”. Esta compleja condición aumenta su exposición a graves amenazas como la minería, la extracción de su vegetación y su drenaje para la construcción de infraestructuras como carreteras. Una vez drenadas y destruidas, las turberas pasan de ser sumideros de carbono a ser fuentes de emisión de enormes cantidades de gases de efecto invernadero.

Las turberas desafían a crear una nueva estética turbia y multivocal que mezcla las historias de las turberas de la Patagonia, realizando su carácter de bastión austral frente al cambio climático.





colaboradores creativos

diseño gráfico por rosario ureta

La grafía, la forma visual para representar un sonido, una lengua olvidada. La sinestesia, querer traspasar una sensación, un olor, un ruido a algo visual. Traducir la esponjosidad de la turbera a un dibujo o una imagen. Hacer una presentación amistosa de contenidos científicos. Para estar en muchos ojos, para rumorear que debemos conocerlas y conservarlas.

turbatol.org por mateo zlatar y carola del río

La presencia web de *Turba Tol Hol-Hol Tol* es un reflejo de las dinámicas del grupo humano que la impulsa: una colaboración sin paredes ni veto. La estética de la web interpreta el mundo visual que Rosario Ureta viene desarrollando desde el inicio del proyecto y lo pone en movimiento. El sitio fue construido en código limpio y dedicado al proyecto, siendo fieles a la idea de carácter único que tiene una obra de arte. Se construyó sin plantillas ni CMS (content management system), lo que nos dio mayor libertad creativa y economía de transmisión y almacenamiento de datos. Al elegir el servicio de hospedaje de datos y la forma de aproximarnos a este proyecto nos preocupaba el hecho de que los centros de datos representan el 2% de las emisiones de carbono del mundo y que se proyecta que podrían alcanzar el 14% en 2040, es por esto que nos tomamos tiempo para investigar opciones y escoger la opción más eficiente y generosa en su aporte a las energías renovables.

museografía por sebastián cruz

La museografía de *Turba Tol Hol-Hol Tol* toma como base la narrativa general, armonizando de manera cuidada los distintos aportes creativos. Estos se presentan en una combinación de medios que tienen en común el espacio arrendado por Chile, Isolotto dell'Arsenale, dentro de uno de los dos recintos de la Biennale. El diseño museográfico del pabellón ordena las distintas capas de información permitiendo la lectura de un proceso constructivo sin mayores complejidades y entendiendo el dibujo y su geometría como un lenguaje unificador.

Para establecer un orden claro se plantean dos órdenes geométricos elementales: uno rectangular y uno circular. El primero sitúa la intervención dentro del Isolotto y su geometría irregular, a la vez que recibe al musgo *Sphagnum*, ordena su sistema de riego e iluminación, distribuye los sistemas eléctricos y de audio.

El circular es la base del trazado de la estructura metálica que soporta el biomaterial de retroproyección y los equipos de audio. Ligeramente desfasada de este círculo se instala una plataforma para los visitantes. Todos los elementos que componen este artefacto son organizados radial y/o perimetralmente: acceso, pilares, fijaciones, proyectores, parlantes.

dirección de arte *Sphagnum*Lab por nico arze y christy gast

*Sphagnum*LAB es un experimento orgánico dentro de *Turba Tol Hol-Hol Tol* basado en otros experimentos del Greifswald Mire Centre (GMC), la principal institución de investigación sobre turberas en el mundo. *Sphagnum*LAB consiste de un cultivo de 60 metros cuadrados de *Sphagnum palustre* que fue cosechado de un campo de investigación de paludicultura (utilización de turba húmeda para la agricultura y forestación) ubicado en Hankhausen Moor en Baja Sajonia, Alemania. GMC se asocia con la empresa Moorkulture Ramsloh para cultivar y cosechar musgo *Sphagnum* viviente para su uso en la producción agrícola. Esto disminuye el uso de turba fósil cosechada y re-humedece las turberas que fueron drenadas previamente, evitando que estas emitan CO₂ a la atmósfera. Una vez trasladado el musgo *Sphagnum* desde Alemania a Venecia, el cultivo se instaló en el pabellón dentro de una laguna especialmente diseñada para ese propósito por Thiermann+Cruz, con apoyo de Alessandra dal Mos.

Previo a la cosecha e instalación del musgo en Venecia, Christy Gast de Ensayos estuvo tres semanas en Greifswald y Hankhausen, Alemania, como artista en residencia. Durante ese periodo, Gast trabajó con Susanne Abel, Matthias Krebs, Jan Peters, Anja Prager y Greta Gaudig, todos científicos de GMC y con los artistas de *Turba Tol Hol-Hol Tol* en el diseño de las éticas, estéticas y metodología del experimento para el pabellón. Junto a voluntarios y a un equipo de cosecha compuesto por Tom Behrendt, Keno Gerwing, Oliver Jähnichen, Arne Roenisch, Merle Schalla, Landelin Winter, Gast preparó los musgos para su viaje a Venecia. Luego con el apoyo de Moorkulture Ramsloh, Hellmann Worldwide Logistics, Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien², Caspar-David-Friedrich-Jubiläum, y la Universitäts- und Hansestadt Greifswald, los musgos llegaron a su nuevo hogar donde fueron recibidos por Nico Arze. El estudio e implementación del sistema de filtración de agua necesario para la sobrevivencia del musgo en condiciones experimentales estuvo a cargo de Arze y la dieta luminica fue estudiada por Antonia Peón-Veiga. Datos sobre el crecimiento del musgo *Sphagnum* (largo, altura, peso) fueron recogidos durante toda la duración de la Biennale por los asistentes en sala y procesados por Christy Gast en colaboración con los científicos del GMC.

Al cierre de la Biennale, la mayor parte del musgo *Sphagnum* crecido dentro del pabellón fue donado a la Azienda Agricola Valleri para su uso en

procesos creativos

horticultura y jardinería sostenible. Esta gestión estuvo a cargo de Jane da Mosto de We are here Venice y Ensayos, con el apoyo del GMC y TBA21–Academy’s Ocean Space. El musgo restante fue donado a We are here Venice para la restauración del jardín público abandonado de Sant’Anna, en Venecia.

luces por antonia peón-veiga

Si pensamos en *Turba Tol* como un ecosistema donde se busca generar un ambiente propicio para la vida de los *Sphagnum*, elementos como la luz, el agua y el aire se convierten en fundamentales. Desde esta perspectiva se trabajó la iluminación del espacio, entendiendo primeramente las necesidades lumínicas de los musgos para desarrollarse favorablemente en este nuevo ambiente durante el tiempo en que duraría la muestra.

La instalación contempla 14 luminarias de espectro completo, suspendidas en el espacio y distribuidas de forma homogénea, intentando imitar un ambiente parecido a la luz natural que proporcionaría el sol. El espectro de la luz es fundamental, ya que debe tener componentes del rango completo para permitir la fotosíntesis, además de intensidades lumínicas altas y horas de descanso como se daría en la naturaleza.

Se prefirió además que estas luminarias fueran dimeables y que se pudiera controlar su temperatura de color, de esta forma su función pasa a tener un segundo rol que ayuda a ambientar y acompañar el viaje del espectador.

olores regalados a turba tol hol-hol tol por ensayos

Las turberas altas y bajas de Minjerribah/Terrangeri, Quandamooka (Moreton Bay), Queensland, Australia; Amenia, Nueva York, EE.UU., y Bogerudmyra, Oslo, Noruega han sido sitios de investigación, conexión y mediación durante las residencias de Ensayos con artistas, sabedores tradicionales, activistas y científicos. Como resultado de ese trabajo creativo en terreno, Ensayos conjuró obsequios aromáticos para aportar a la experiencia multisensorial de *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Estos regalos de olor fueron tan diversos como las ecologías, significados culturales, y estados de conservación en las que se encuentran las turberas de Australia, USA, y Noruega.

El conocimiento es un don (en forma de incienso) fue creado por el grupo de Minjerribah/Terrangeri, Australia: Elisa Jane Carmichael (artista Quandamooka), Freja Carmichael (curadora Quandamooka), Sonja Carmichael (artista Quandamooka), Jasper Coleman (ceramista), Caitlin Franzmann (artista), Renee Rossini (ecologista) y Jarred Wright (soplador de vidrio).

Los olores *Húmedo* y *Suntuoso* fueron creados por el equipo de EE.UU.: agustine zegers (artista olfatorie) junto a Christy Gast (artista), Denise Milstein (escritora /socióloga) y Carina Cheung (sopladora de vidrio).

Lobos en el fango, perfume creado por el grupo de Noruega: Randi Nygård (artista), Karolin Tampere (curadora) y Simon Daniel Tegnander Wenzel (artista olfatorio)

piel biomaterial por sinestesia

Para proyectar el film se desarrolló una piel biomaterial fabricada por el equipo del laboratorio de industrias creativas sinestesia.cc en colaboración con el Fab Lab de la Universidad de Chile.

La piel es un biocompuesto basado en componentes cien por ciento orgánicos que contiene extractos de algas, colágeno y ácido acético glacial entre otros, los que actúan como estructurantes, plastificantes y preservantes naturales, logrando así constituir una piel autoportante translúcida y ultra delgada, capaz de concentrar la luz mediante micropartículas, sin perder su transparencia, transformándose en una pantalla de retroproyección biodegradable, que al contacto sostenido con humedad, tacto y agentes externos, se degrada y puede ser colonizada por hongos y musgos. Su durabilidad hasta ahora es de tres meses aproximadamente y se estima que cerca de los seis meses comenzará su descomposición, logrando que fácilmente pueda volver a ser parte de la tierra.

Además, su composición le permite unirse una a otra mediante termosellado, evitando el uso de pegamentos y otros químicos para la creación de grandes pieles.

coordinación por alessandra dal mos

Todo empieza con un trazado, un campo de juego en que cada uno pone sus piezas. El rol de la coordinación es encontrar a cada uno su propio espacio en aquel plano, entrenando la disciplina y el diálogo, midiendo los tonos y sobre todo las distancias: nos encontramos peleando centímetros y nos fuimos por más.

La realización de este proyecto fue más que el objeto quieto que quedó en el campo de batalla. Durante el proceso se ha cargado de aprendizajes y descubrimientos, en él pudimos definir las líneas de respeto por cada una de las artes que concurren en este mismo espacio y la complejidad de la obra solo tiene comparación con la de una casa, un refugio delicado en el medio de alguna turbera del sur de Chile, trasladada a un espacio finito, el pabellón al interior del Arsenal de Venecia.

En el lenguaje técnico se trata de *coordinar especialidades*, mundos autónomos que en la obra se encuentran a dialogar. La estructura,

la electricidad y la hidráulica participan de un solo cuerpo: abordar la complejidad de cuando un cable eléctrico pasa por el lecho de una plantación hidropónica o cuando la estructura se mueve para dar espacio a las proyecciones, dar las condiciones de habitabilidad a unos seres vivos, el *Sphagnum*, proporcionando agua, luz y aire y, al mismo tiempo, racionalizar los materiales de construcción en los tiempos establecidos de obra. Son estas las pequeñas definiciones que hacen que al final del proceso los participantes concierten un proyecto compartido.

guarda turbas por fernanda olivares molina e isabel torres

Somos las Guarda Turbas,

Somos las cuerpos que pisamos con cariño la turbera en la Tierra del Fuego y viajamos a Venecia con convicción a cuchichear sobre cuidados y romances interspecie. Nuestra misión en *Turba Tol Hol-Hol Tol* fue relatar una historia de intimidades ecológicas a un público internacional. Mediar, compartir, amar.

Somos una guardianía holística. Como el viento empujamos insinuaciones desde lo ancestral a lo natural. En nombre de la turba quisimos ser un ritual multilingüístico para convocar a sensaciones subterráneas, húmedas y sensibles.

Si estuviste en el pabellón, te invitamos a rememorar, ¿qué sentipensaste? ¿Qué viaje imaginario tomaste? ¿Qué olores se te aparecieron?

Y si nos estás leyendo y tu acercamiento es distante, te preguntamos: ¿Conoces alguna turbera? ¿Cómo las cuidas? ¿Cómo te cuidas?



REVERBERACIONES:
TURBA TOL

francisca fernández droguett

agua, cuerpo y territorio: hacia la construcción de una hidropolítica plurinacional en tiempos de revuelta

Francisca Fernández Droguett es doctora en Estudios Americanos, mención Pensamiento y Cultura, por el Instituto de Estudios Avanzados IDEA, de la Universidad de Santiago de Chile, magíster en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona, graduada y licenciada en Antropología Social por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Es parte del grupo de trabajo CLACSO Ecologías Políticas desde el Sur/Abya Yala y coordina el Núcleo de Estudios en Conflictos Ambientales NECOSOC en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Es integrante del Movimiento por el Agua y los Territorios-MAT, y especialista en estudios andinos, género y etnicidad, conflictos socioambientales y ecofeminismo.

Quiero volver a tierras niñas;
llévenme a un blando país de aguas.
En grandes pastos envejezca
y haga al río fábula y fábula.
Tenga una fuente por mi madre
y en la siesta salga a buscarla,
y en jarras baje de una peña
un agua dulce, aguda y áspera¹

Para una descolonización de la naturaleza desde un feminismo de los pueblos

La lucha por la defensa y recuperación del agua y los territorios ha marcado el devenir de diversos pueblos en Abya Yala (nominación ancestral del pueblo Kuna para referirse a América) que, ante la expansión y consolidación del capitalismo y su instalación en el continente desde una política extractivista y colonial, y hoy frente a una crisis climática, han tenido que posicionar con fuerza el imaginario de que otros mundos son posibles, como nos dijieran las y los indígenas zapatistas del sur de México.

Con la conquista de América, no solo los territorios y pueblos originarios fueron colonizados, sino también la propia naturaleza, imponiéndose un imaginario que hasta el día de hoy nos cruza: el de ser una suerte de recipiente de materias primas, recursos naturales a ser explotados y utilizados para un supuesto desarrollo de la humanidad, a costa de la propia existencia de esa naturaleza.

Se nos impuso la dicotomía moderna de pensarnos fuera de la naturaleza, donde la cultura se convirtió en su antónimo, asociándose a lo salvaje, lo caótico, lo femenino, a ser por ende disciplinado, controlado desde su instrumentalización y consumo. Y hemos aquí perpetuando esta política de negación y de muerte.

En América Latina la colonización/colonialidad de la naturaleza se expresa de una manera determinada, que hemos nominado extractivismo, en tanto extracción ilimitada e intensiva de los bienes comunes naturales (agua, frutas, verduras, minerales, bosques) para su exportación hacia los mercados internacionales, trayendo despojo, saqueo, contaminación y degradación ambiental en los territorios, convirtiendo a los países del continente en exportadores de naturaleza.

En Chile el extractivismo se expresa como megaminería en el norte, con la explotación del cobre y otros minerales; como agronegocio en el monocultivo, por ejemplo, de palta (aguacate); es el modelo forestal que incita a la plantación de monocultivos de pino y la salmonicultura en el sur; la instalación de obras hidráulicas (tanto represas como hidroeléctricas

de paso) y la generación de falsas soluciones, como carreteras hídricas y desaladoras. Es la perpetuación del ecocidio como geopolítica del capital.

Pero también el extractivismo es patriarcado, porque sus efectos no solo se intensifican en mujeres, niñas y cuerpos feminizados ante la precarización y violencia estructural que habitamos, sino porque históricamente se nos ha explotado de la misma manera que a la naturaleza, consolidando economías de enclave donde las mujeres somos expuestas a la violencia sexual, al acoso, abuso, convirtiéndonos, al igual que los territorios, en cuerpos desechables.

La descolonización de la naturaleza se convierte en el primer gesto político para transitar hacia un mundo plural, diverso, en el que se coloque en el centro la vida, pero no solo la humana, sino la de las plantas, los animales, las turberas, los ecosistemas en general, reencontrándonos, como dijera el investigador peruano Grimaldo Rengifo, como comunidad de parientes en que nos reconozcamos como cuerpos de agua, naturaleza, como organismos interdependientes.

El ayllu, en este sentido, no es solo la comunidad de parientes hu-manos unidos por lazos de consanguinidad y afinidad. Los andinos llaman abuelos a los Apus, como madre a la Pachamama... los parientes en los Andes incluyen pues a todas las colectividades que criamos y nos crían, a quienes amparamos y nos amparan ... A este núcleo cariñoso de parentesco ampliado criador y vivificador de la chacra se le conoce en los Andes como el ayllu².

La preservación, la revitalización y recuperación de saberes ancestrales desde el sentipensar con la tierra –nominación que nos ha facilitado Arturo Escobar³ para nombrar otras formas de concebir el vínculo humanidad-naturaleza– hoy no solo constituye una reivindicación de los pueblos originarios y afro, sino también de amplios sectores del campesinado y del mundo popular para superar el extractivismo desde la autodeterminación de los pueblos y la gestión comunitaria de los bienes comunes naturales.

Es así que hemos ido construyendo otros feminismos con los pies en la tierra, un feminismo campesino, indígena y popular como nos señalaran las compañeras de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-CLOC y la Vía Campesina, comunitario, territorial y antiextractivista, o, como hemos nominado desde este rincón del mundo, un feminismo de los pueblos⁴, plurinacional, en que se han ido hilando las memorias de las ancestras en la defensa del agua, los territorios y de la propia existencia.

Desde estos feminismos se reconstruyen las trayectorias de mujeres, niñas y disidencias, de resistencia y de construcción de las alternativas al desarrollo, a partir de experiencias de soberanía territorial, alimentaria y energética, de cuidado de semillas nativas y criollas, de creación de comedores, ollas comunes y redes de abastecimiento popular, en las que se

van consolidando economías territoriales solidarias que pongan en jaque las cadenas expansivas del capitalismo neoliberal.

Gestión comunitaria e hidropolítica de los pueblos

Con la Constitución de 1980, en plena dictadura cívico militar de Augusto Pinochet, se posibilitó la privatización del agua en Chile, mediante la creación del Código de Aguas en 1981, en el que, si bien se reconoce el agua como bien nacional de uso público, su acceso se otorga a través de derechos de aprovechamiento. Se creó así un mercado de aguas en el que este bien común vital se puede comprar, vender, arrendar y hasta hipotecar, reduciéndose a un bien transable.

Quienes más concentran derechos de aprovechamiento de agua son las grandes empresas extractivistas, las mismas que no solo acaparan sino también usurpan aguas, secando amplios territorios. Por ello, diversos movimientos sociales y territoriales, como el Movimiento por el Agua y los Territorios-MAT, han instalado la consigna "no es sequía es saqueo" para visibilizar que la situación de escasez hídrica es producto de la privatización y mercantilización de las aguas, correspondiendo a un tema estructural.

Hoy los diversos cuerpos de agua como lagunas, lagos, ríos, bofedales, turberas, glaciares y mares se encuentran expuestos a los vaivenes del mercado y a los intereses de los grandes empresarios, siendo devastados diversos ecosistemas y poniendo en peligro la vida de la naturaleza y de las diversas comunidades que allí habitamos, por lo que no solo debemos resguardar esos cuerpos y ecosistemas sino también regenerar y restaurar.

La desprivatización de las aguas se convierte en un horizonte próximo con carácter de urgencia para frenar la crisis hídrica y así recuperar los caudales ecológicos, desde su gestión comunitaria como hidropolítica de vida.

La hidropolítica hace referencia a los diversos modos de gestión, uso y administración de las aguas, identificando los actores, los saberes y las prácticas asociadas, por lo que podemos encontrar hidropolíticas hegemónicas, vinculadas a su mercantilización y gobernanza desde su ideario de recursos naturales, y otras de resistencia que sitúan a las aguas como bienes comunes naturales inapropiables, como un derecho intrínseco de la naturaleza para su existencia, desde donde articular una gestión comunitaria que respete y resguarde los ciclos hidrológicos de las cuencas.

Desde el 18 de octubre del 2019, en Chile vivimos una revuelta que aún persiste, la que se vincula no solo a la creación de una nueva Constitución, sino también a la consolidación de organizaciones y propuestas comunitarias y territoriales para la vida digna, en que la plurinacionalidad adquiere centralidad para pensarnos desde una polifonía de voces y pueblos, y para la defensa de los derechos de la naturaleza.

Se posiciona la noción de *bienes comunes naturales* que busca resguardar el bienestar de los comunes –el agua, el aire y las semillas– que son naturaleza y que debiesen ser inapropiables, ya que permiten y sostienen la vida.

Las turberas de la Tierra del Fuego, así como otros cuerpos de agua en Chile como los glaciares, además de ser ecosistemas y fuentes permanentes de agua dulce, dan cuenta de memorias ancestrales geológicas, siendo contenedoras de saberes milenarios que deben ser resguardados para el bienestar de la humanidad y la naturaleza toda.

Los pueblos originarios han sido históricamente los guardianes y protectores de esos cuerpos, desde donde han ido construyendo sus prácticas culturales desde el arraigo y la interrelación con el entorno natural y espiritual que les rodea. De este vínculo han gestado una hidropolítica en la urgencia de proteger y restaurar las aguas como política de cuidado y autocuidado.

La relación entre el pueblo aymara con los bofedales o de los selk'nam con las turberas nos remite a la comunidad de parientes, a una parentela dañada por el extractivismo y por la reproducción constante de una mirada colonial respecto de la naturaleza.

Es en este marco que la plurinacionalidad, el reconocimiento y la coexistencia de diversos pueblos y naciones, de múltiples comunidades políticas con sus saberes, prácticas y sentires, se convierte en una herramienta para la defensa del agua en todas sus expresiones, agua que deviene en torrente, en sueños, en los cuerpos y los territorios, como el líquido de la vida, de todas las vidas, en permanente movimiento, buscando sus caudales desde donde emerger como fuerza creadora.

Bibliografía:

Escobar, Arturo. *Sentipensar con la Tierra: Postdesarrollo y Diferencia Radical*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014.

Fernández Droguett, Francisca. “La Revuelta que habitamos desde un feminismo de los pueblos”. *Resumen*. 18 de octubre, 2021. <https://resumen.cl/articulos/la-revuelta-que-habitamos-desde-un-feminismo-de-los-pueblos>.

Korol, Claudia y Gloria Cristina Castro. *Feminismos populares. Pedagogías y políticas*. Colombia: La Fogata Editorial y América Libre, 2016.

Mistral, Gabriela. *Tala*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1938.

Rengifo, Grimaldo. “La crianza recíproca: biodiversidad en los Andes”. *Biodiversidad 2* (1995): 34-39.

darnos cuenta del musgo

Amarí Peliowski es arquitecta por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), magíster y doctora en Historia del Arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, Francia). Es profesora asistente del Instituto de Historia y Patrimonio de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación se enmarcan en el campo de la historia cultural de la arquitectura, con enfoque sobre las prácticas disciplinares, la enseñanza, los discursos y las identidades de lxs arquitectxs en Chile y América Latina. Recibió el premio al segundo lugar en el concurso para propuestas curatoriales para el pabellón chileno en la 15ª Bienal de Arquitectura de Venecia en 2019 y fue cocuradora de la exposición “Casa chilena: imágenes domésticas”, exhibida en el Centro Cultural La Moneda en 2020.

“Cuando entramos en el bosque y encontramos una elevación en la tierra de seis pies de largo y tres de ancho, moldeada con la pala en forma piramidal, nos ponemos serios y algo dentro nuestro nos dice: aquí ha sido enterrado alguien. Eso es *arquitectura*”¹.

En esta cita extraída del ensayo “Architektur” de 1910, Adolf Loos observa que la arquitectura aparece cuando se recolectan materiales de la naturaleza, se organizan de una forma y esa forma es capaz de portar un significado –en este caso, el significado de la muerte de alguien–. Analizando el mismo fragmento de Loos, Denis Hollier concluye que “arquitectura es todo aquello que hay en un edificio que no puede ser reducido a la construcción; es todo lo que permite a un edificio escapar de las meras preocupaciones utilitarias, todo lo que es estético en él”².

Una década después de la publicación de Loos, en 1922, el pintor estadounidense Rockwell Kent viajó a través de la Patagonia chilena. En las crónicas de su aventura narra la experiencia de haberse encontrado en la playa de Caleta Stanley con las estructuras de dos antiguas chozas Yagán, remarcando que “lo que sea que haya motivado a los indígenas en la selección de sus sitios de acampada, coincidía con el juicio de nuestra sensación de tranquila belleza. Puede ser que la estética sea una sublimación de la necesidad”³. El posicionamiento de las chozas en relación a la vista del paisaje sería pues, siguiendo a Loos, aquello que hace que trasciendan la dimensión funcional y se conviertan en arquitectónicas. En oposición a la metáfora de Marc-Antoine Laugier, relativa a la choza primitiva, en la que el arquitecto francés proclamaba que el origen de la arquitectura está en la imitación de la naturaleza⁴, la tumba y la choza encarnan precisamente aquello que no es natural sino que cultural; representan la división semiótica entre signo y significado, entre materia e interpretación entre edificio y monumento, entre naturaleza y cultura.

Los diseños arquitectónicos para pabellones en exposiciones internacionales tienden a satisfacer esta vocación simbólica, presentándose como espacios de representación de otra cosa más allá de sí mismos. Aluden a la identidad de un país, contribuyendo a la construcción de una imagen colectiva y compartida. Como artefactos arquitectónicos, pueden referir a muchas cosas: a los pueblos, a las culturas, a las historias de una nación. En el caso de Chile, la proyección de una imagen hacia el exterior –acción en la que los pabellones ocupan un rol significativo– ha estado históricamente marcada por el tropo estético de la naturaleza. Tal como el montículo de tierra de Loos o las chozas con vista de Kent, la naturaleza y su manipulación antrópica es lo que frecuentemente ha dado significado a la imagen que Chile ha querido compartir con el mundo exterior.

Cuando Chile era una capitania colonial, el jesuita Alonso de Ovalle publicó su *Histórica Relación del Reyno de Chile* en Roma, en 1646, con

1. Adolf Loos, *Escritos vol. II (1910-1932)*, traducción Alberto Esévez, Josep Quetgla, Miquel Vilas (Madrid: El Croquis Editorial, 1993), 35.

2. Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, trans. Betsy Wing (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992), 31. La traducción es nuestra.

3. Rockwell Kent, *Voyaging Southward from the Strait of Magellan* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1924), 95. La traducción es nuestra.

4. Marc-Antoine Laugier, *Essai sur l'architecture* (Paris: Duchesne, 1753).

el objeto de estimular a sus correligionarios europeos a viajar a la región austral para trabajar misionando. A diferencia de cronistas coloniales anteriores que describieron la naturaleza chilena como indomable e intimidante, Ovalle describió Chile con palabras de admiración y conmoción, retratándolo como un lugar de naturaleza paradisíaca y como un territorio civilizado y urbanizado –una imagen que estaba lejos de la realidad del Chile escasamente poblado del siglo XVIII⁵–. Más de dos siglos después, en 1875, el gobierno de la ya independiente República de Chile organizó una exposición internacional en Santiago, que tenía como atracción principal una serie de repisas y vitrinas que mostraban los recursos naturales nacionales a la manera de los gabinetes de curiosidades, taxonomizando objetos según una estricta organización científica. La incorporación de descripciones detalladas de cada pieza, sin embargo, obedecía a intereses comerciales: las plantas eran inventariadas de acuerdo a su uso farmacológico y los minerales exhibidos como muestras de lo que potencialmente podía ser extraído en grandes cantidades⁶.

Cinco décadas más tarde, Chile asistió a la Exposición Iberoamericana de 1929 en Sevilla, construyendo un edificio de tres pisos que evocaba las cumbres de la Cordillera de Los Andes y que funcionaría como pabellón nacional. En las discusiones que llevaron a la construcción del pabellón, los organizadores y el arquitecto propusieron la figura de la montaña como metáfora del carácter frío de la población local, lo que permitía distanciar la identidad de Chile de la imagen exótica, húmeda y calurosa de otras naciones latinoamericanas. Como un eco de las teorías sociopsicológicas del determinismo del siglo XIX, donde las temperaturas cálidas se asociaban a las actitudes barbáricas y el clima frío a la templanza y la laboriosidad, la imagen de la nieve en las alturas favorecía la representación de Chile como un país habitado por un pueblo de carácter similar al de los europeos del oeste⁷. En 1992, un comité chileno viajó nuevamente a Sevilla para participar de la Exposición Universal que tuvo sede en esa ciudad, exhibiendo en un refrigerador transparente un iceberg milenario de sesenta toneladas que fue extraído de la Antártica chilena y trasladado a España. “La blancura natural e impoluta del hielo milenario de la Antártica tuvo la misión de *descontaminar* la imagen de Chile de cualquier reminiscencia ideológica tercermundista”, afirma Nelly Richard, pues el iceberg no solo representaba el opuesto de la imagen tradicional y estereotipada de América Latina como “sudaca, penosa, lejana, polvorienta, infecciosa, revolucionaria, contra-revolucionaria y confusa”, si no que también simbolizaba la purga del pasado muy reciente y sangriento de la dictadura que había culminado solo dos años antes⁸. Un último ejemplo es el de la participación de Chile en la 13ª Bienal de Arquitectura de Venecia en 2012, donde, en un gesto menos político, los curadores del pabellón nacional exhibieron once toneladas de sal del desierto de Atacama, esparcidas en el suelo. “Queríamos invitar a la

gente a pisar suelo nacional, como una forma de estar en Chile; que cuando entren sea una especie de templo”, explicó una de las curadoras⁹. La intención era mostrar la sal desde el punto de vista crítico de su extracción y comercialización (y su traslado en aviones a Venecia), usándola también como símbolo de la relación de arquitectura con el suelo.

Desde el ámbito menos estético de la política internacional, en años recientes Chile ha buscado posicionarse como una nación medioambientalmente consciente. Aunque esta postura pueda o no ser considerada hipócrita –dada la larga tradición de prácticas extractivas que han definido la economía chilena–, no hay duda de que la naturaleza continúa siendo una imagen poderosa en los discursos de los líderes e instituciones de Chile: la adquisición en 2004 por parte del ex presidente Sebastián Piñera de 118.000 hectáreas en Chiloé, al sur de Chile, que luego convirtió en una reserva natural que constituye una importante atracción para turistas; la nominación por la ONU del expresidente Ricardo Lagos como Enviado Especial para el Cambio Climático en 2007; la organización de la 25ª Conferencia de las Partes (COP25) de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) en 2019 en Santiago; o el anuncio del presidente actual, Gabriel Boric, de que su gobierno –aparte de ser el primero de la historia carácter decididamente ecológico– impulsaría una “diplomacia turquesa” en sus relaciones internacionales, promocionando la protección de medioambientes terrestres y ecosistemas marinos. Todas estas son señales, profusamente difundidas en los medios de comunicación, sobre cómo el país se representa a sí mismo como el guardián de la preservación de la naturaleza y el promotor de prácticas sustentables en su explotación¹⁰.

Sea que la naturaleza se entienda como una bella imagen a ser contemplada, como materia rica a ser explotada o, más recientemente, como una entidad de derecho que debe ser cuidada y preservada, la imagen de exportación de Chile en el pasado y en el presente parece estar estrechamente unida a la imagen monumental de montañas, desiertos, glaciares, ríos, bosques y campos de turba. El pabellón *Turba Tol Hol-Hol Tol* que representa a Chile en la 59ª Bienal de Arte de Venecia de 2022 también alude a nuestra relación con la naturaleza, exhibiendo una gran superficie de musgo en el piso y proyectando imágenes de los campos de turba del parque Karukinka, en la Patagonia chilena, sobre una frágil membrana fabricada con algas y suspendida de forma cilíndrica como un panorama¹¹. La propuesta curatorial y arquitectónica está basada en la idea de repensar nuestra relación humana con la naturaleza, en diálogo con las conceptualizaciones previas de la naturaleza chilena en pabellones internacionales. Si torres blancas insinuando cimas nevadas en el edificio de Sevilla, la transparencia blanca del iceberg y los granos blancos de sal parecieran aludir a las formas limpias e inertes de nuestra conexión con la

5. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que exerçita en la Compañía de Jesus* (Roma: Francisco Cavallo, 1646).

6. Juan David Murrillo Sandoval, “De lo natural y lo nacional. Representaciones de la naturaleza explotable en la Exposición

Internacional de Chile de 1875.” *Historia* 48, no. 1 (junio 2015).

7. Sylvia Dümmer Scheel, “Sin tropicalismos ni exageraciones. La construcción de la imagen de Chile para la Exposición Iberoamericana

naturaleza, *Turba Tol Hol-Hol Tol* pareciera presentar la naturaleza ya no como algo brillante o pálido –“nuestra ética es color naranja café”, declaran la curadora Camila Marambio y la historiadora del arte Carla Macchiavello—. Tampoco es una naturaleza chilena: el musgo fue cosechado de un campo de investigación en torno a la turba en Alemania –no en Chile– e instalada con condiciones apropiadas de luz, temperatura y riego en Italia –no en Chile—. No es una naturaleza alegorizada ni aparece como un objeto externo que puede ser mirado o tocado. En *Turba Tol Hol-Hol Tol* la naturaleza es de hecho algo que podemos fabricar; no es una representación de la naturaleza sino que su presentación; no es una reproducción de su existencia sino que la producción de algo nuevo. “Menos representaciones que resonancias”, dicen Marambio y Macchiavello, distanciándose de la historia de la apropiación cultural y natural en las exposiciones internacionales; y luego nos invitan sutilmente no a contemplar, no a explotar, no a preservar, sino que a darnos cuenta de que existe la turba. “¿Te das cuenta del musgo?”, preguntan. Quizás sí, quizás no; pero ciertamente nos recuerdan que está ahí –y los guardias del pabellón invitan en consecuencia a los visitantes a tocar y a oler el musgo—¹¹.

Turba Tol Hol-Hol Tol, entonces, parece interrogarnos: ¿podemos seguir promocionando la extracción y explotación de la naturaleza? ¿Podemos aún idealizarla en representaciones o sublimarla en abstracciones? ¿Es suficiente parcelarla en reservas de preservación? ¿Podemos seguir dominando, domesticando y exhibiendo la naturaleza? ¿Qué simboliza la arquitectura de *Turba Tol Hol-Hol Tol* o para qué o quién es el pabellón una tumba?, podría preguntar quizás Loos. L-s historiador-s del futuro seguramente pensarán que el pabellón es una expresión material y estética de los esfuerzos actuales de Chile de performear en la escena internacional el rol de cuidador de la naturaleza. Pero *Turba Tol Hol-Hol Tol* también parece recordarnos sutilmente que la búsqueda de símbolos, de representaciones o de una identidad colectiva unificadora puede ser una misión estéril. Nos recuerda que las metáforas arquitectónicas de los europeos Adolf Loos, Marc-Antoine Laugier o Denis Hollier son un callejón sin salida en la búsqueda de comunicación, empatía y cuidado en nuestra relación humana con la naturaleza. Nos recuerda que siempre, inevitablemente, seremos un Rockwell Kent intentando mirar a través de los ojos de los yaganes y que quizás lo único que podemos realmente hacer es darnos cuenta del musgo.

Bibliografía:

- Artishock. “11 toneladas de sal de Tarapacá llegan a Venecia: Chile en la Bienal de Arquitectura”. Modificado por última vez el 27 de agosto de 2012. <https://artishockrevista.com/2012/08/27/11-toneladas-sal-tarapaca-llegan-venecia-chile-la-bienal-arquitectura/>.
- Dümmer Scheel, Sylvia. *Sin tropicalismos ni exageraciones. La construcción de la imagen de Chile para la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929*. Santiago: RIL Editores, 2012.
- Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Translated by Betsy Wing. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.
- Kent, Rockwell. *Voyaging Southward from the Strait of Magellan*. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1924.
- Laugier, Marc-Antoine. *Essai sur l’architecture*. París: Duchesne, 1753.
- Loos, Adolf. *Escritos vol. II (1910-1932)*, traducción Alberto Estévez, Josep Quetgla, Miquel Vilas. Madrid: El Croquis Editorial, 1993.
- Macchiavello, Carla y Camila Marambio. “Una ecoestética”. *Turba Tol Hol-Hol Tol*. <https://turbatol.org/eco-estetica.html>.
- Murillo Sandoval, Juan David. “De lo natural y lo nacional. Representaciones de la naturaleza explotable en la Exposición Internacional de Chile de 1875”. *Historia* 48, no. 1 (junio 2015). <https://doi.org/10.4067/S0717-71942015000100007>.
- Richard, Nelly. *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2001.
- De Ovalle, Alonso. *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en la Compañía de Jesus*. Rome: Francisco Cavallo, 1646.

¿cómo escuchar? o la mirada del cuerpo

Paz Guevara es curadora, investigadora y autora, interesada en los espacios comunes. En 2009 formó parte del equipo curatorial de la *Bienal del Fin del Mundo*, en Ushuaia, Tierra del Fuego, Argentina, y fue curadora de *Comunidad Ficticia* en Matucana 100, Santiago, Chile. En 2011 y 2013 fue cocuradora del Pabellón de América Latina en el Isolotto, Arsenale, en la Bienal de Venecia. En 2015-2022 fue una de las curadoras del proyecto *Kanon-Fragen* en la Haus der Kulturen der Welt de Berlín, que cuestionó las narrativas culturales dominantes. Allí curó *Afro-Sonic Mapping* (2019) y cocuró *Parapolitics* (2017-18). Recientemente, ha curado *Transition Exhibition*, en el Brücke-Museum de Berlín, confrontando su colección colonial. Ha realizado varias conversaciones, como la con el oralitor Elicura Chihuailaf (*NIRIN NGAAY*, Bienal de Sidney, 2020). Actualmente es docente del máster Estrategias Espaciales de la Weißensee Kunsthochschule de Berlín y forma parte del colectivo de curadores de Archive.

¿Cómo escuchar las historias de árboles o piedras?, le preguntaba a Elicura Chihuailaf, oralitor mapuche en su casa de Quechurehue en el sur de Chile en 2016¹. En su oralitura, Chihuailaf se refiere a un mundo que no está centrado en el ser humano, sino en múltiples conversaciones, en “las historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente”². ¿Cómo escuchar esas conversaciones? ¿Cómo podrían estas conversaciones habitar el espacio de una exposición de arte y qué transiciones provocarían? ¿Qué historias nos contarían, qué nos harían sentir e imaginar y qué nos gustaría ofrecer a la conversación?

Este relato se relaciona con mi experiencia de lo que llamaré la exposición multivocal *Turba Tol Hol-Hol Tol*, la que justamente percibí transitando, entre la escucha y la conversación³. Mientras sus Rumores se percibían desde lejos a través de audios que circulaban por las redes sociales y su página web, las plantas y musgos de la llamada turbera llegaban a vivir al pabellón expositivo en Venecia, tornándolo un espacio conversacional, permeable y vital. El que aún seguimos escuchando.

Usualmente, una exposición es un evento que se celebra, en el que la función principal de exponer o exhibir no es cuestionada. Sin embargo, el modelo mismo de la exhibición como presentación pública de obras es un formato heredado de la modernidad colonial. En ella, a menudo la cultura es objetivada, aislada de la vida exterior y dedicada meramente al ojo del visitante, quien recorre el espacio de esta cuadrícula moderna donde se ordenan, representan e interpretan “objetos”. En la labor de deshacer estos límites de las exposiciones y de cuidar de no reproducir la violencia de la objetivación, es que el concepto de conversación que nos cuenta Elicura Chihuailaf puede iluminar los problemas remecidos por la proposición de multivocalidad de *Turba Tol Hol-Hol Tol*.

La conversación entrelaza múltiples subjetividades, afirma Elicura Chihuailaf, siendo una práctica horizontal que problematiza las asimetrías modernas, como la división entre objetos y sujetos, o lo ancestral y lo moderno, creando conexiones inter-subjetivas e inter-generacionales. De este modo, este concepto de conversación indica un tránsito de la idea de conversación como intercambio de ideas o argumentos entre sujetos, a una práctica afectiva, diversa, plural y relacional:

El ritual vinculante de todo esto es el *Nvtram* / el Conversar; la Conversación / *Nvtramkan*. Porque para conocer la conversación es lo más importante. Conocer es -dicen- la única posibilidad de amar aquello que nos ha tocado y, por ende, alcanzar ternura por nosotros mismos. (...) Si nos queremos podemos comprender que la diversidad es extraordinariamente valiosa y que es imprescindible escuchar las conversaciones de la gente, las conversaciones de la Tierra (la naturaleza), las conversaciones del universo que habitamos y nos habita (...). Escuchar -nos están diciendo- la conversación de los árboles,

no solo lo que nos comunican, sino también su diálogo con otros árboles, para además comprender el cómo se relacionan entre ellos (la cotidianidad del bosque)⁴.

Compuestos de capas de múltiples voces entrecruzadas, superpuestas o enredadas, los Rumores de *Turba Tol Hol-Hol Tol* nos relacionan sonoramente con gentes, bosques, vientos, aguas, tierras, musgos. Diversas oralidades registran su presencia colectiva e inter-subjetivamente en la conversación. Nos conectan, nos dicen, con "el corazón de la turba" –*Hol-Hol Tol* en lengua Selk'nam de Tierra del Fuego⁵: "...No le temas a la turbera, en su oscuridad encontramos el dinamismo de la vida... respira profundo y recuerda, las aguas compartidas, sostén de una vida...", en el Rumor #1⁶. Estos susurros nos invitan a percibir las capas profundas de las turberas, sus tiempos milenarios de almacenamiento y la amenaza moderna contra su comunidad y su extracción, los cantos resistentes y los cantos nuevos, resonando inter-generacionalmente. Atendemos a un giro, a la transición del "exhibir" al escuchar.

Más que "incluir" a la turbera como un objeto a contemplar, los Rumores de *Turba Tol Hol-Hol Tol* comienzan desde la escucha a transformar la estructura misma de la exposición y tornarla permeable, la hacen fluir, diluyendo sus límites temporales, espaciales y de objeto-sujeto. La integran y desintegran. A diferencia de las Exposiciones Universales del siglo XIX hasta hoy, en las que elementos de la naturaleza se exponen como materia prima –como nos cuenta el Rumor #6, cuidando de historizar sobre la violencia del modelo expositivo de la modernidad colonial⁷, la atención a la conversación puede desarmar el pacto moderno colonial entre un ojo disciplinado y un objeto, pues los murmullos de los rumores nos habitan, creando espacios auditivos corporales que nos relacionan con otros cuerpos, territorios y generaciones.

El Rumor #6 continúa y escuchamos las múltiples voces de la conversación desde la cual emerge el canto de la poeta Selk'nam Hema'ny Molina, vinculado a las turberas del parque Karukinka en Tierra del Fuego y a los colaboradores de *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Colectivamente resuena el llamado a escuchar la cultura viva de la turbera y del pueblo Selk'nam, y a reimpulsar "una sociedad de cuidado mutuo"⁸. Contra la objetivación, la conversación capta cómo la turba y gentes son interdependientes; y contra el genocidio neocolonial del pueblo Selk'nam hace 130 años, la conversación capta la soberanía de su territorio. Para Hema'ny Molina, su canto es inseparable del bosque donde está la turbera, son a la vez medio y voz: "Lo que pasa es que para poder hacer algo como lo que hice en el bosque, tengo que estar ahí para empezar a sentir"⁹.

Los Rumores nos habitan y los hacemos circular. Los escuché mientras caminaba en Berlín, donde vivo. Al tiempo que me conectaba

desde mi celular a la plataforma digital donde se archivan los Rumores, deambulaba por mi barrio a las orillas del río Spree, preparándome para visitar la exposición *Turba Tol Hol-Hol Tol* en el Pabellón de Chile en la Bial de Venecia. En tiempos en los que los ríos se enfrentan a la sequía, la contaminación y la gentrificación; las turberas son amenazadas por sequías, incendios, extracción comercial y separación de sus comunidades; y el aumento del nivel del mar por causa del calentamiento mundial inunda costas e islas como Venecia, la conversación de las aguas nos cuenta de las luchas del planeta.

Habitando el área más antigua del Arsenale en la Bial de Arte de Venecia, el llamado Isolotto, construido a finales del siglo XIV para reparar barcos, *Turba Tol Hol-Hol Tol* nos recibe en un galpón sostenido aún por sus antiguas vigas de madera e incluso húmedo, próximo y en relación al canal. A diferencia de otras partes del Arsenale en la Bial de Venecia que han sido reconstruidas con prominentes muros blancos, ingresamos al Isolotto sin estar determinados por la lengua del *cubo blanco* modernista. Es un ambiente más bien oscuro, desprovisto del marco, control y tendencia cosificante de las paredes blancas.

Al ingresar al pabellón, somos atraídos hacia un espacio social, al "ritual vinculante"¹⁰ de la *conversación*. Dos guarda-turbas nos dan la bienvenida quienes, desde un rol creado como equivalente al de los guarda-bosques, cuidan de los musgos y desde la oralidad comparten conocimientos, historias y experimentos durante la exposición. Nos invitan a iniciar un "ciclo expositivo". Comenzamos a escuchar. Dedicadas a "relatar una historia de intimidades ecológicas"¹¹, nos cuentan que el esponjoso musgo que cubre la base del pabellón proviene de un campo de investigación sustentable en Alemania¹². Este musgo podría ser un engaño al ojo. Pero más importante, nos relaciona con las luchas del planeta, cruzando los límites del pabellón. El musgo reproduce una alternativa para cuidar y regenerar los modos de relacionarse con las turberas, sin dañarlas. Comprometidas al resguardo de la cultura Selk'nam, nos cuentan de la dimensión espiritual que une a la comunidad Selk'nam con la naturaleza de su entorno, donde la turbera es uno de los lugares sagrados donde descansan sus antepasados:

Cuentan nuestros antiguos que nuestros hoowen o ancestros en el principio de los tiempos no morían, y que cuando se sentían cansados ellos se acomodaban y descansaban por largo tiempo, pero que algunos estaban tan confortables que no quisieron despertar, entonces se convirtieron en montes, cerros, ríos, árboles, turba, incluso animales...¹³

Seguimos a las guarda-turbas, transitando por un pabellón que ha mantenido cierta oscuridad y caminamos sobre una pasarela hasta entrar a una plataforma circular. Nos sentamos en círculo, mientras la

composición sonora del artista Ariel Bustamante se acerca y nos rodea. Las ondas nos afectan y tocan, nos envuelven entrelazando cuerpos, somos vibración. Cierro los ojos y escucho con el cuerpo. Inter-conectados, cuerpos-ondas descendemos por las capas de sonidos graves. Respiro y escucho. De la mano de la sonicidad sigo el viaje de la inmersión. Ariel Bustamante ha registrado la profundidad de la turba en Tierra del Fuego, grabando las capas orgánicas de los musgos y sus aguas subterráneas. Me imagino sus depósitos milenarios, donde también se ha acumulado lo que es considerado lo más peligroso para el calentamiento mundial: el carbono de la atmósfera¹⁴. Sentimos la labor de cuidado de las turberas. ¿Escuchamos su corazón? Tal como en los Rumores, resuena en nosotros el entrelazamiento "multivocal" entre la turba, el canto de la poeta Selk'nam Hema'ny Molina y los complejos espacios auditivos integrados por los colaboradores de *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Como Ariel Bustamante comenta sobre el proceso creativo de esta obra:

Se continúa un círculo, una continuidad del aire que conecta a todos los seres que respiran. Humanos, árboles o turberas (...) Hacemos cadenas de oídos y bocas con la ayuda de otros, en-cantando la palabra *abuela* y *ambigua*, la palabra *nueva* y *mestizx*, *Selk'nam* y *vegetal*, todas avanzando y girando en sí mismas, mezclados, de ida y vuelta¹⁵.

La escucha nos invita a reintegrar en un sentido más amplio "la mirada del cuerpo"¹⁶, más que la mirada del ojo. Escuchamos con el cuerpo. Como la socióloga y activista aymará/boliviana Silvia Rivera Cusicanqui nos cuenta desde su teoría/práctica de la epistemología de la oralidad, es importante decolonizar el *ocularcentrismo* del espacio. Es decir, des-centrar a la visión como sentido dominante por encima de los otros sentidos, para estimular un "conocimiento como práctica política corporal"¹⁷.

La plataforma circular de *Turba Tol Hol-Hol Tol* nos reúne. Integra cuerpos, colaboraciones y sentidos. Como espacio social y meditativo, esta estructura creada por el arquitecto Alfredo Thiermann en colaboración con Sebastián Cruz modifica el hábito de exposiciones usualmente destinadas al individuo. Escuchamos colectivamente. Mientras atendemos la escucha, un film se integra al ciclo expositivo. Proyectado a nuestro alrededor sobre una pantalla orgánica, el film creado por Dominga Sotomayor -con la colaboración del director de fotografía Benjamín Echazarreta- nos rodea como una piel. Entre documentación y especulación virtual, brinda experiencias de la turba. Más que representar, la imagen filmica borrosa circula sensaciones. Micro-acciones suceden fuera y dentro del film: desde los experimentos colectivos de *Turba Tol Hol-Hol Tol* en el parque Karukinka en Tierra del Fuego; la red de relaciones subterráneas, tupidas y porosas de la turbera; o las manchas abstractas de color y luz que se van

co-creando en la medida en que el biomaterial de esa piel-pantalla transita y cambia. El verde-rosáceo de los musgos filmicos baña todo, pasa por los rostros de todos quienes integramos el círculo. Nos sumergimos. El ciclo expositivo continúa con una esencia aromática de turberas que nos ofrecen las guarda-turbas, re-intensificando la mirada corporal. *La cotidianidad de la turbera*, podría decir Elicura Chihuailaf, relacionándolo con la *conversación* del bosque.

Las relaciones del espacio, aparentemente invisibles, emergen cuando son desatadas. Contrario al concepto del espacio moderno colonial, articulado por la perspectiva lineal -la que supone a un sujeto que observa a distancia a un objeto, centrándose en ese ojo-, la red multi-sensorial de la exposición disuelve las ataduras de la perspectiva y, en vez de mirar un horizonte, integramos la dimensión performativa de todos los cuerpos, hasta la sensación de fusión de los sentidos propia de la sinestesia.

Cuando nos levantamos de la plataforma para retornar y concluir el ciclo, percibo atenta que el musgo siempre ha estado allí, creciendo en sus verdes, diversidad y cotidianidades. Co-habitando en el pabellón, la turbera no es un tema que se "incluye" como nuevo repertorio para una exposición temática ni es situada como una realidad lejana, misteriosa, ni como un "objeto" etnográfico exótico, sino que es parte de las oralidades mismas que viven en las *conversaciones*. Las *transiciones* de la exposición marcan el paso de un estado a otro, un cambio gradual y radical de estructura, más que de un tema. De esta forma, la turbera también nos mira y escucha a través del musgo. Una realidad posible con la cual nos podemos sincronizar atendiendo a la escucha. Liberados de la trampa de la objetivación, los sujetos fluyen a performar *la mirada del cuerpo*. Como Camila Marambio, en su labor curatorial de pensamiento, cuidado y eco-estética nos cuenta acerca de la presencia vital del musgo en la exposición:

Son cuerpos que emiten y re-emiten palabras. Si perturbamos a los abuelos y abuelas que descansan en las turberas, los llamados combustibles fósiles, per-turbamos su sueño. Dejaremos de existir. Las voces de los cuerpos del pasado son la turbera. Turba Tol en Venecia es un instrumento para proteger a las turberas de Patagonia¹⁸.

Mire Centre (GMC) de Alemania, una de las instituciones más relevantes en la investigación de turberas, para contar con un cul-

tivo del musgo *Sphagnum* de sus campos, principal organismo de la turbera. Estos nuevos cultivos de *Sphagnum* son una alternativa

para preservar y restaurar las turberas originales. Christy Gast, “*SphagnumLAB*”, <https://turbatol.org/sphagnumlab-es.html>.

13 Hach Saye, “Cultura Selk’nam”. Turba Tol Hol-Hol Tol, <https://turbatol.org/cultura-selknam.html>.

14 “Las turberas cubren tan solo el 3% de la superficie terrestre, pero almacenan el doble de carbono que todos los bosques del

mundo”. Miembros de la Iniciativa de Turberas Patagónicas, “¿Qué son las turberas?”, <https://turbatol.org/turberas.html>.

15 Ariel Bustamante, “Procesos Creativos”, en <https://turbatol.org/proceso-creativo.html>.

16 Silvia Rivera Cusicanqui,

Ch'ixinakax. On Practices and Discourses of Decolonization, traducido por Molly Geidel (Cambridge: Polity Press, 2020), 19.

17 Rivera Cusicanqui, 28.

18 Comunicación por correo con la autora, septiembre 2022.

Bibliografía

Chihuailaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Santiago: Editorial Universitaria/Editorial Cuarto Propio, 1995.

Gast, Christy. “*SPHAGNUMlab*.” Turba Tol Hol-Hol Tol. <https://turbatol.org/sphagnumlab-es.html>.

Guevara, Paz y Olaf Holzapfel. “Conversación con Elicura Chihuailaf”. En Brook Andrew (Ed.), *NIRIN*, 22nd Biennale of Sydney (2020). nirin-ngaay.net/sections/conversation-with-elicura-chihuailaf.

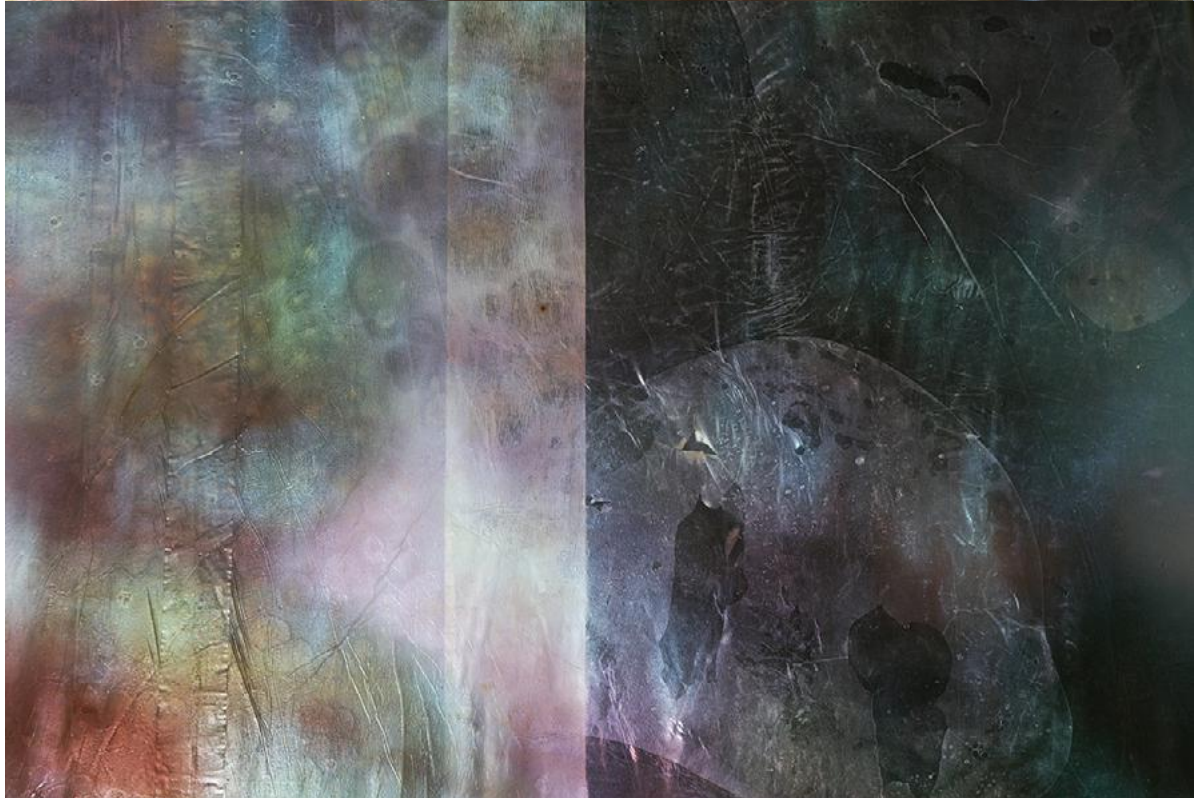
Hach Saye. “Cultura Selk’nam”. Turba Tol Hol-Hol Tol. <https://turbatol.org/cultura-selknam.html>.

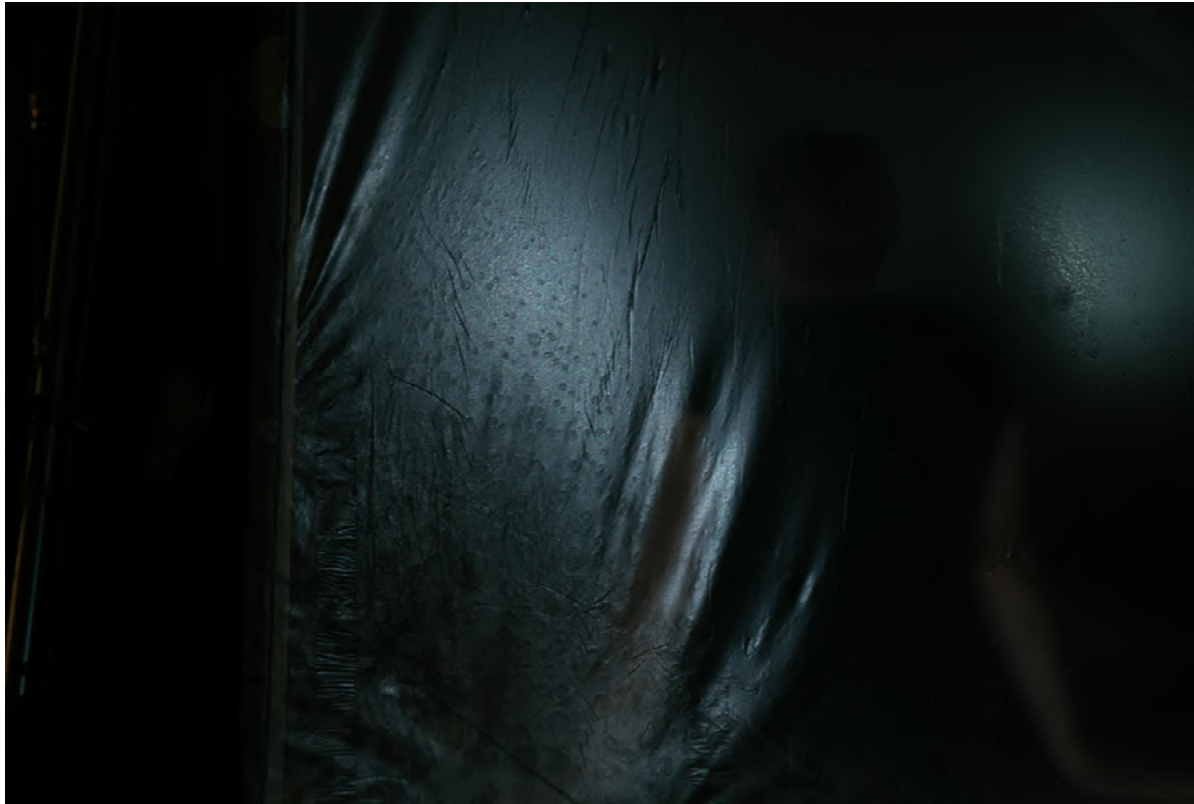
Miembros de la Iniciativa de Turberas Patagónicas. “¿Qué son las turberas?”. Turba Tol Hol-Hol Tol. <https://turbatol.org/turberas.html>.

Olivares, Fernanda e Isabel Torres. “Guarda Turbas”. Turba Tol Hol-Hol Tol. <https://turbatol.org/guarda-turbas.html>.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax. On Practices and Discourses of Decolonization*, traducido por Molly Geidel. Cambridge: Polity Press, 2020.

Rumores (varixs autorxs). Turba Tol Hol-Hol Tol. <https://turbatol.org/rumores.html>.





resonancias turba tol

Ana M. Ochoa Gautier es profesora del Departamento de Música de Newcomb, del Departamento de Español y Portugués, y del Departamento de Comunicaciones de la Universidad de Columbia. Su trabajo se centra en las historias de la escucha, en los estudios del sonido y el cambio climático, y en la relación entre los medios de comunicación, lo literario y lo sonoro en América Latina y el Caribe. Ha sido becaria distinguida Greenleaf en residencia en la Universidad de Tulane (2016) y becaria Guggenheim (2007-2008). Ha formado parte de los consejos asesores de la Society for Cultural Anthropology y del Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage. Su libro, *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia* (Duke University Press, 2014) fue galardonado con el premio Alan Merriam de la Society for Ethnomusicology. Es autora de *Músicas locales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Norma, 2003) y *Entre los deseos y los derechos: un ensayo crítico sobre políticas culturales* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2003) y de numerosos artículos en español e inglés.

Turba Tol Hol-Hol Tol es un evento con múltiples componentes sonoros: la instalación del pabellón de Chile en la 59ª Bienal de Arte de Venecia 2022, la serie de siete Rumores/Ensayos que aparecen en la página web que la acompaña, los proyectos colectivos sonoros que alimentaron la creación de la obra y los episodios de escucha que se generan a partir de su constelación de materiales¹. Este escrito se nutre de todas estas sonoridades y está organizado como un recorrido-escucha por el pabellón de la bienal.

Para explorar esta riqueza acústica quise entrevistar a Hema'ny Molina, poeta Selk'nam, y Ariel Bustamante, artista sonoro, ambos parte del colectivo creativo de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, centrales a su composición sonora. Dicha entrevista se llevó a cabo de manera virtual el 21 de febrero de 2022 y culmina, de manera inesperada y poderosa, con una generosa invitación de ellos a escuchar la obra de Venecia por Zoom. Esto hizo posible navegar a través del oído en red la nave-instalación en un recorrido emocionante e inesperado. *Turba Tol Hol-Hol Tol* es una experiencia que invita a dejarse llevar por el imponente impacto de lo audible, un evento sonoro que tiene más de travesía acústica de los mundos posibles que de mapas sonoros predeterminados.

Hay una dimensión *audiovisual* de la sonoridad que aquí se ensaya que tiene que ver, en parte, con los diversos materiales visuales de la obra (proyección de cine, estructura arquitectónica, experimento de musgo – *SphagnumLAB-*, entre otros) y la manera en cómo los textos acompañantes buscan conceptualizar su creación.

Históricamente el arte sonoro se considera como un arte expandido que se alimenta de múltiples historias de dislocación de la normatividad de las artes visuales y musicales a lo largo del siglo XX: la del ruido y el silencio en la redefinición de lo musical, la de los procesos electroacústicos en la producción y organización del sonido, la de las instalaciones de arte en el borramiento de la frontera entre lo visual y lo sonoro, la de las transformaciones tecnológicas de la manipulación de la relación entre cine y sonido, por mencionar algunas². Así, la “inespecificidad”³ del arte sonoro no pertenece al momento del surgimiento de las humanidades digitales a fines del siglo XX, sino que es un proceso gradual con una historia de más de un siglo. La sonoridad inmersiva de esta obra nos ubica más bien en otro momento histórico: el de la dislocación del sentido de las artes y las humanidades ante el cambio climático, un momento que ya no tiene que ver tanto con difuminar las fronteras entre las artes y cuestionar su normatividad. Más bien el momento es el de la consolidación del arte sonoro como arte planetaria, un arte que busca acompasar el rumor de los elementos con el devenir de la creatividad de diversos seres vivos y de la tierra. Es lo que John Mowitt llama las *ambient humanities* (humanidades ambientales)⁴.

Turba Tol Hol-Hol Tol es una eco-sonoridad agua-en-tierra que genera travesías audiovisuales a través de diversas formas de vida senti-pensante. La escucha de los eventos sonoros que la componen es una invitación a ser parte de las metamorfosis de las formas como las turberas, que son una metamorfosis del agua, tierra y aire de Karokynká/Tierra del Fuego.

Se ingresa a *Turba Tol Hol-Hol Tol*, pabellón de Chile en la Bienal de Arte de Venecia, del oído de un viento persona que nos hunde en la sonoridad Selk'nam-Turbera. No es súbito el ingreso, pero sí profundo y envolvente, una sonoridad-viento que anticipa que *Turba Tol Hol-Hol Tol* es una invitación a aprender a ser respiración de subsuelo, respiración *con* y no *en* el planeta en que fuimos invitados a vivir. Ese viento que nos envuelve no es simple brisa sino un viento-sonoridad, hermano de los vientos de alto volumen como los huracanes taínos, una sonoridad-viento de la que es imposible escapar y que define la manera como uno se localiza en la geofísica de *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Por su capacidad inmersiva, parece estar imitando la capacidad del agua de transmitir las ondas sonoras de manera mucho más ágil que el aire.

Este viento toma forma a través de aquello que lo hace sonar: el pantano-cuna de la turbera, el agua del mar, las arenas del desierto, los bosques de Tierra del Fuego, la capa vegetal de la tierra. Las tecnologías de registro que hacen posible su escucha y de las otras capas sonoras de *Turba Tol Hol-Hol Tol* son varias. Están las plumas del pájaro flamenco, un pájaro que, dice Ariel Bustamante, “habita en el desierto del Collasuyo donde actualmente camino y aprendo, entre las fronteras del norte de Chile con Bolivia, así como también en Karokynká donde vive Hema'ny”. Esta pluma es “nuestra tecnología de vuelo mutuo, de cooperación organizada entre yo y Hema'ny”.

Por otro lado, están las conversaciones con Fernanda, hija de Hema'ny, que permiten reconocerse para poder cantar y escuchar en proyectos que implican colaboración a distancia (escuchar, por ejemplo, el Rumor #6). Tenemos también los dispositivos tecnológicos que permiten la grabación material del registro sonoro. Y además, todo este proceso de registro está permeado por la escucha de Ariel Bustamante quien aprende “de un viento, de un viento persona que tiene un circuito particular y que es reconocido como parte de la sociedad Uru-chipaya en el Collasuyo”. La sonoridad del viento que se escucha al comenzar el recorrido por el pabellón de Chile en Venecia nos adentra por tanto en el proyecto de colaboración que es *Turba Tol Hol-Hol Tol*. A semejanza de las ballenas en el agua, ese viento nos obliga a ecolocalizarnos por medio de su sonido en el canto-turbera de *Karokynká*.

Una vez en el sonido-turbera, nos recibe un canto de sanación en la voz de Hema'ny Molina, fundadora de la organización Hach Saye. Basada

en la Tierra del Fuego, el objetivo de la fundación es “desarrollar, proteger y fomentar la cultura Selk'nam y su territorio para poder potenciar a todos los Selk'nam del país, tanto para que puedan reencontrarse con su cultura como para que puedan desarrollarse como personas y profesionales desde la pertinencia indígena”⁵. En el pasaje del viento al canto todo se aquieta, se vuelve íntimo. Así como los humedales de turbera regulan el CO² en el planeta, los cantos que suenan en familia restituyen la sonoridad Selk'nam, dando forma a nuevos modos de respirar y sonar. Hema'ny nos recuerda que los cantos Selk'nam son cantos de familia:

No estamos usando cantos de otros Selk'nam o de otras familias. Por respeto, nosotros no cantamos los cantos de ninguna otra familia. Nosotros hacemos nuestros propios cantos. Y esos cantos no obedecen a una escritura ni obedecen a un parámetro memorizable. Porque nacen en el minuto. Y dependen de la situación, y del porqué nazcan y de porqué se necesitan. Muchas veces los cantos llegan para sanar. Llegan en el minuto que tienen no más. Y es parte de la sonoridad del pueblo. Claro, cada familia tiene su forma de cantar, cada familia tiene su forma de expresarse. Mi familia lo tiene muy claro. Y es como un poquito el legado que le estoy dejando a mis hijas porque es super claro.

El canto de Hema'ny abre la puerta al corazón de las turberas o Hol-Hol Tol. Hay que despojarse del aire que uno trae, transmutar el CO² para devenir respiración sonora y dejarse transformar por las voces de familia que además es parte de la transpiración de voces multi-especie de la turbera. Hema'ny nos habla un poco sobre cómo se articula esa voz Selk'nam:

Nosotros tenemos muchos registros. Hay más de tres diccionarios distintos de lengua Selk'nam. Escritos y libros hay muchos. ¿Qué es lo que nosotros estamos haciendo en la Fundación Hach Saye? Decidir comunitariamente de qué forma queremos nosotros usar nuestro idioma. De acuerdo a lo que nos nace. Entonces para eso estamos teniendo reuniones semanales donde vamos llegando a consenso sobre cómo nosotros queremos usar nuestro idioma. Que no vengan de afuera a imponernos. Y tiene que ver con cómo nosotros nos sentimos en el territorio. Yo hago muchos ejercicios. Por ejemplo, cuando hay viento fuerte yo me voy a la orilla del mar y hablo contra el viento. Y siento como el viento corta y por eso se escucha como se escucha. Es muy fácil hablar Selk'nam con una buena fonética cuando se habla contra el viento. Y son cosas que yo he ido descubriendo acá. Hablo con los animales y me contestan, no sé qué me dicen, pero me contestan. Pero esos ejercicios los hago acá, en Tierra del Fuego, porque nuestro idioma es onomatopéyico entonces en la medida en que voy sacando esos sonidos, el idioma me sale más fluido.

Estas formas de la voz se constituyen a través de capas de cantos y sonidos de seres vivos que envuelven al escucha y que airean las personas, los humedales y los vientos para ser sonido. Contrastan notoriamente con el reciente encierro histórico de los cantos Selk’nam que perpetraron aquellos que los grabaron desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, todo con la excusa de que había que hacerlo para que no se extinguieran. En *Turba Tol Hol-Hol Tol* no estamos en época de extinción, sino en plena recomposición de las voces y las respiraciones. En la sensación de paciencia y quietud que genera la voz de Hema’ny, uno escucha que los cantos como las turberas no son para andar por ahí, secuestrados en la red-plataforma digital privatizada, con hambre, con resuello de muerte, sin familia y sin turba que les permita respirar.

Esa paciencia del canto multi-especie contrasta con aquello que yace en un rincón de *Turba Tol Hol-Hol Tol*, un rumor que tiene voz de denuncia, denuncia crucial para un pueblo cuyas voces históricamente fueron declaradas extintas. Dice Hema’ny:

Siempre existió este imaginario del último. Cuando Anne Chapman llega a Tierra del Fuego para estudiar al pueblo Selk’nam con el que ella se fascina después de estudiar el material de [Martin] Gusinde., ella no pasa por Chile. Se va directamente a Río Grande, Tierra del Fuego. Y allá trabaja con Lola Kiepja. Y cuando se muere Lola Kiepja ella dice se murió la última Selk’nam. Entonces resulta que después de que se le murió la última Selk’nam hablante aparece Angela Loij. Y sigue trabajando con Angela Loij. Entonces cambia el discurso. Ya Lola no es la última Selk’nam hablante, es la última chamana. Y así... y siempre hay un último. Entonces claramente jamás va a haber un último. Como dijo por ahí la abuela Cristina Calderón, que en paz descansa, que era una mujer Yagán: mientras haya mujeres pariendo el pueblo no se va a acabar. Sean o no sean mestizos. El pueblo no se acaba. La cultura va a seguir.

Estos cantos secuestrados erróneamente, identificados como “los últimos”, se distribuyen hoy en día en Youtube, Spotify y otras plataformas, corporaciones que pretenden que circularlos es una labor de salvaguarda. Pero la noción de salvar y guardar está derivada de la política de encierro y despojo que ha caracterizado la circulación colonial de los sonidos indígenas y que en, el caso de los Selk’nam, ha sido ampliamente documentada por antropólogos como Miguel García, Camila Marambio y las propias denuncias de los Selk’nam que jurídicamente luchan por ser reconocidos en Chile como pueblo vivo. La extinción no es desaparición. Es apropiación y distribución indiscriminada de seres vivos como cantos, aires, vientos, lenguas, árboles, ballenas, personas y turbas, que aparecen continuamente, como bien lo dice Hema’ny, como “el último”.

Las familias Selk’nam han pedido que regresen los cantos y voces a su

cuna-tierra. Pero no. Así, los que se dicen esparcir los cantos a través de la red para sustentarlos, viven un “abismo cognitivo” como diría el pensador indígena Ailton Krenak⁶. Ese abismo cognitivo es saber plenamente, en el siglo XXI, que las políticas de cuidado y circulación, tanto cotidiano como jurídico, de los cantos deben ser determinadas por los Selk’nam. El hecho de que instituciones como la Fundación Anne Chapman o el Archivo Fonográfico de Berlín no procedan a retornar dichos cantos con plena autoridad jurídica a sus comunidades de origen, no es por ignorancia ni por descuido ni por no saber cómo proceder. La confrontación entre los dueños de los archivos y los herederos de los cantos se ha dado ya en múltiples instancias⁷. Los procedimientos por medio de los cuales estos procesos se pueden realizar son ampliamente conocidos en el mundo etnomusicológico, a través de políticas y ejemplos diversos de repatriación y de restitución cultural. El “abismo cognitivo” consiste en que a pesar de la plena conciencia de cómo proceder alternativamente, dichas instituciones, que tienen propiedad jurídica sobre los cantos, proceden como si esto fuera lo normal potenciando la devastación de la canción tierra en las plataformas digitales como normatividad abismal. Tal como se ignoran las políticas de cuidado de la tierra, como si tuviéramos dos tierras para consumir o como si la energía que sostiene la plataforma digital no dependiera ella misma de las políticas de cuidado de la tierra, así se ignora la política de cuidado de los cantos. En ese sentido, la reproducción de estos cantos por todas las plataformas digitales yace más al borde del colapso que del planeta que de la vida de la voz. No así en *Turba Tol Hol-Hol Tol*, cuyo cuidadoso proceso de curaduría colectiva contrasta notoriamente con la exacerbación actual de la descontextualización de los cantos.

Luego de esta escucha histórica, continúo con la escucha-recorrido por *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Vuelvo a la sesión de escucha que estamos teniendo virtualmente, me sumerjo y llego al bosque turbera de las respiraciones. Respiración Selk’nam, respiración-turbera, musgo sobre musgo, voces entrelazadas. Es el sonido-respiración-turba. *Ho ho ho*. De nuevo. Intenso. *Ho ho ho ho*.

Respiración –capa vegetal, respiración-agua, respiración-canto ancestral de mujeres, respiración-tierra, respiración-lengua, respiración-bosque, respiración-pluma, *ho ho ho ho*–. Rumor por rumor, ensayo por ensayo, oído a corazón, el sonido-respiración sumergido de la turbera nos adentra en la tierra. Todo adquiere una sonoridad densa pero no pesada, milenaria, pantanosa, cuna de futuros posibles. Todo se vuelve sonido-respiración.

Nina, la compañera perra que escucha conmigo, salta en mi regazo y mira el computador, volteando su cabecita de un lado para otro, una y otra vez, como queriendo ver de dónde sale ese sonido. Ya somos dos nuevas

escuchas que están siendo inducidas a la sonoridad-canto turbera. Hema'ny desde su casa sube su perrito al enfoque de la cámara del computador para que Nina lo vea por Zoom. Todo canta. *Ho ho ho ho*.

Como dije al comienzo del texto, no estoy en la instalación en Venecia. Estoy en una generosa sesión de Zoom con Ariel, con Hema'ny, con Nina, con el perrito de Hema'ny, quien escucha a Nina, y con el viento-persona de Ariel, viento de frontera y desierto que todo lo sostiene, al fondo, en espera. Ariel y Hema'ny han querido generosamente invitarme a compartir a mí y a Nina la sonoridad de la instalación en el pabellón de Chile en Venecia. Yo y Nina estamos en San Juan, Puerto Rico; Ariel en La Paz, Bolivia; Hema'ny y su perrito en Porvenir, Tierra del Fuego; Fernanda Olivares, la hija de Hema'ny, presente silenciosamente desde Venecia como guardiana del ingreso al viento-sonido y los cantos; Camila Marambio y Carla Macchiavello en el trasfondo a la espera de este ensayo-escucha. El sonido-turbera entre todos. Crece el cruce de escuchas y sonidos. El canto Selk'nam resuena en su voz de familia, se alimenta de turba y escuchas multilugares y multiespecie. Esta sí es la plataforma-vida del canto Sel'knam. "*Hach Saye*", dice Hema'ny, "es el espacio que hay entre dos latidos del corazón". Ahí, en ese espacio, crecen los cantos.

Así se transmuta la extinción de la voz y se recompone el CO2 en la escucha –humedal, palabra por palabra, de pantano en pantano, escucha turbia del cuidado mutuo—. Luego del paso por las respiraciones-turbera, comienza el viento persona a guiar la salida, salimos entre voces y sonidos. Nina ladra, se baja al piso. Dicen que antiguamente, cuando hacía mucho frío, las niñas y niños Selk'nam se sentaban en círculo y los perros se acurrucaban alrededor, encubriendo sus cuerpecitos con sus cuerpos y pieles, compartiendo el calor-rumor de las respiraciones mutuas.

Con ese recuerdo que transcurre en tiempo paralelo, salimos guiados por el oído del viento persona y de la mano de las guardianas de *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Volvemos a la superficie. Luego del descanso, ya cada uno en su lugar, quedan los rumores. Siete voces entreturbera para escuchar aquí, <https://turbatol.org/rumores.html>, siete ensayos sonoros que circulan entre turbera y vida. Por lo pronto, cierro este ensayo con las palabras de Hema'ny "Yo creo que en este minuto las palabras ya comienzan a rebalsar. Hay que escuchar".

Bibliografía

Campeato, Lilian. *Arte Sonora: Uma Metamorfose das Musas*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tesis de Doctorado, 2007.

Garramuño, Florencia. *Mundos en Común. Ensayos sobre la Inespecificidad en el Arte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Krenak, Ailton. Virtual Talk, *The Devouring of the World and the Climate Crisis*. Charla por Zoom, Sept. 27, 2021, organizada por IRCPL (Institute for Religion, Culture and Public Life), Center for the Study of Social Difference, Institute of Latin American Studies, Columbia University.

Mowitz, John. *Sounds: The Ambient Humanities*. Oakland: The University of California Press, 2015.

Villamil, Arihana y Mirtha Salamanca. "Arihana Villamil s'entretient avec Mirtha Salamanca". En Haizebegi, *Les Mondes de la Musique, Revue Annuelle d'Anthropologie de la Musique*, Denis Laborde, ed., 119-125. Bayonne, Association Munduko Musiken Etxea, 2019, 119-125.

bárbara saavedra pérez

un llamado y un camino: el acuerdo de venecia o el arte de colaborar para conservar turberas de valor global, localmente.

Bárbara Saavedra Pérez es doctora en Ecología y Biología Evolutiva, magister en Ecología y licenciada en Ciencias de la Universidad de Chile. Despliega la práctica científica de la conservación de biodiversidad, donde lideró el establecimiento del Parque Karukinka, mayor reserva de bosques y turberas en Isla de Tierra del Fuego, lugar de Proyecto Ensayos. Fue presidenta de la Sociedad de Ecología de Chile, con activa participación en diversos consejos públicos y privados: Consejo Nacional de Ciencias, Tecnología, Conocimiento e Innovación, Consejo Chile-California, Fondo Naturaleza Chile, entre otras. Impulsó la Red de Constitucionalismo Ecológico, aportando contenidos socio-ecológicos a la nueva constitución de Chile. Promueve la visión y entendimiento de la biodiversidad como pilar del bienestar de sociedades y el valor crítico de su conservación para el bienestar social actual y futuro, activando el diseño y puesta en marcha del trabajo efectivo e integrado de conservación en territorios y comunidades.

Soy ecóloga y veo el mundo en múltiples dimensiones. Un hipervolumen de especies y espacios, infinitamente diverso y cambiante, acunado por una delicada, invisible y amenazada atmósfera, conectada una y mil veces a la tierra, a través de cada vez más degradados ecosistemas. Como las turberas.

Habito la práctica científica de la conservación de la biodiversidad, efectivamente la mayor singularidad conocida hasta ahora en nuestro universo, tan maravillosa como compleja, tan ubicua como diversa, idiosincrática y a la vez con presencia global. Cada fracción de ella es una historia única, singular, territorial e irrepetible, e inevitablemente entramada con la existencia e historia humana.

La biodiversidad es una matriz que nos conecta ecológica y evolutivamente con cada manifestación viva de este planeta. Humanos, culturas, sociedades, economías, ciencias, artes no existen en el vacío, sino ensambladas en esta base biofísica que es la biodiversidad. Un andamiaje ecológico que sostiene y da bienestar a las poblaciones humanas, y que tiene mil caras que apenas vemos en forma de mares, lagos, ríos, riachuelos, océanos, estepas, bosques, humedales, fosas oceánicas, cumbres altoandinas, salares y, ciertamente, con rostro de turberas.

Los sistemas naturales diversos y complejos funcionan de manera integrada, dinámica, con estructuras e interconexiones ecológicas muchas veces invisibles que operan a diferentes escalas. Tramas ecológicas que son producto de historias evolutivas muy antiguas, únicas e irrepetibles, en donde se anidan las sociedades humanas y todo su quehacer, desde lo más mundano a lo totalmente metafísico.

La naturaleza y biodiversidad tienen un valor intrínseco e inalienable para el bienestar de las sociedades. Y su funcionamiento ecológico ofrece un conjunto de sistemas necesarios para mantener esta singularidad universal, desde la provisión de agua dulce, mantención de la capa de ozono, hasta la integridad de nuestra translúcida atmósfera. Los humanos tenemos una relación básica, indisoluble y vital con la naturaleza y su biodiversidad. Todo nuestro ser/existir ocurre en relación a la naturaleza, en territorios específicos, tangibles, diversos, cambiantes. Es un hecho tan elemental como indiscutible que humanos y naturaleza somos una misma cosa. Somos también turberas.

La diversidad y la complejidad son las dos características propias de la vida. En la práctica, la biodiversidad es una casi infinita variedad de grupos taxonómicos, linajes evolutivos singulares, diferenciados por el devenir eco-evolutivo único ocurrido en incontables geografías particulares, los que se empaquetan en desafiantes y hermosos ecosistemas, que finalmente dan vida a una única biosfera en todo el universo. La biodiversidad tiene un alma en cada una de las 10 a 30 millones de especies se supone pueblan hoy nuestro planeta, en cada uno de los individuos que componen

dichas especies, así como en cada uno de los ecosistemas a los que dan estructura y funcionalidad. Procesos ecológicos vitales como la captura y almacenaje de carbono, ciclos hidrológicos y ciclaje de nutrientes, forman parte de la biodiversidad. Muchas operan a escalas diferentes a las percepciones humanas y en general permanecen invisibles al ojo del lego. Como seres humanos estamos familiarizados con un pequeño puñado de especies y ecosistemas: unos pocos mamíferos, algunas aves, insectos, otras tantas plantas que probablemente saboreamos. Reconocemos y nos sentimos parte de los ecosistemas que habitamos, los que nos son familiares y no amenazantes. A veces nos sorprenden eventos inusuales como grandes aludes o la desecación de un humedal. Pero la realidad profunda es que desconocemos la abismante mayoría de los componentes de la biodiversidad existente en todo este planeta nuestro y apenas alcanzamos a rozar el entendimiento de este entramado de vida del cual formamos parte y del que dependemos totalmente.

El segundo atributo innato de la naturaleza es su complejidad. Los ecosistemas son sistemas vivos que están interconectados de muchas formas. Interconexión que se observa en ese nivel atómico que permite la creación e integración de moléculas que son básicas para la vida, como el ADN o la glucosa; o en el nivel fisiológico que permite la integración y funcionamiento de los órganos que conforman un cuerpo. Son conexiones ecológicas las que permiten el establecimiento de mallas tróficas o el movimiento de nutrientes de un nivel a otro, y ciertamente la transformación evolutiva y adaptativa de la vida. Los sistemas naturales funcionan de manera integrada, dinámica y las interconexiones ecológicas que permiten su existencia operan a diferentes escalas, estableciendo intrincadas dinámicas. Algunas son efímeras, como puede ser el nacimiento y muerte de una bacteria, mientras que otras pueden trascender con creces los tiempos humanos, como lo es la dinámica milenaria de nacimiento y crecimiento de una turbera patagónica.

Dadas las características ecológico-evolutivas propias de la naturaleza, las que incluyen su estructura y funcionamiento a escala múltiple, su condición sistémica e integrada, ella no es apropiable. La biodiversidad en su conjunto constituye el espacio y bien común más relevante y necesario de y para la sociedad local/global. La biodiversidad nos conecta, ampara, sostiene en el hoy y avizora el mañana. Y nuestro mayor desafío es avanzar hacia una sociedad que promueva su reconocimiento, valoración, cuidado y restauración, como mecanismo esencial del cuidado mutuo.

Por ser ubicua, la biodiversidad es invisible. Y nuestra ceguera colectiva a su existencia ha llevado a su masiva destrucción. A pesar de no estar instalado en el imaginario colectivo ni social ni político ni cultural, la pérdida de biodiversidad es el mayor problema global que enfrentamos como humanidad. Y su degradación, tal como la naturaleza misma, es a la

vez diversa, ubicua y silenciosa. Su degradación nos degrada a nosotras como humanas, porque somos una misma cosa.

La condición *sine qua non* de nuestra existencia es que solo puede realizarse en aquella realidad concreta llamada biodiversidad. Y su conservación, aunque compleja, no puede existir separada de esta materialidad.

La transformación más profunda que necesitamos es justamente fundir el concepto de biodiversidad con la acción de su conservación. O, mejor dicho, las infinitas formas para su conservación. Conservación y biodiversidad sostiene y promueve una filosofía de la acción, en donde se active la palabra o discurso teórico sobre conservación con el toque, alimentación y cuidado de este cuerpo colectivo. A la vez que esta inescapable materialidad va alimentando la misma idea de su conservación. La práctica científica de la conservación solo tiene sentido en la acción de conservar. Y su equipamiento es al mismo tiempo liviano y múltiple. Múltiple porque involucra ciencias como la ecológica, a la vez que la entretiene con asuntos mundanos, sociales, económicos e incluso culturales. Liviana porque debe dejar detrás la carga disciplinar y entregarse al aprendizaje y transformación compartido.

El mandato global es claro: debemos torcer la trayectoria de destrucción de biodiversidad y avanzar en un camino de su valoración, protección y restauración. Esta senda global aún no existe y debe ser construida con urgencia, pero ya hay trochas diversas en cada territorio, muchas de ellas entramadas reticuladamente a escala local, trenzadas todavía débilmente con un sistema de protección de biodiversidad global en construcción. Todas rutas valiosas y necesarias. En todas sus formas. En cada espacio.

La práctica de la conservación es una joven disciplina de acción, cuyo mandato claro e ineludible es el de reducir, retrasar o revertir el patrón de pérdida de biodiversidad que cubre nuestro globo, incluyendo el de la degradación de las turberas. Es una ciencia de emergencia y de acción. Y debido a la presencia ubicua, cambiante, su manifestación en multiescala y la intrínseca, profunda, directa y difusa relación que la biodiversidad establece con las sociedades humanas, la práctica de la conservación necesariamente requiere de la participación de muchos actores. Articulados. Dialogantes. Coordinados. Unidos por el cordón umbilical de la vida, único soplo que integra, suma, visibiliza, conecta, amplifica y reúne actores humanos con esta matriz primordial. Esta idea de continuidad y dependencia puede parecer revolucionaria, pero no es más que la constatación de lo esencial para la existencia de la vida.

Las turberas del mundo son invisibles desde el espacio, pues cubren una pequeña porción del planeta. Tal como el resto de la biodiversidad y como muchas cosas escasas, las turberas son excepcionalmente valiosas,

pues en sus diminutas estructuras y profundo subsuelo almacenan masivas reservas de carbono, constituyendo los reservorios terrestres más grandes, aportando con ello al cuidado y mantención de la atmósfera y el cambio climático. Tal como sucede con el resto de la biodiversidad, su protección es urgente. Y porque las turberas son biodiversidad, su cuidado solo puede ocurrir en los territorios reales donde ellas existen, entrelazadas con aguas, pueblos y la maravillosa red de vida que les da vida. Incluida las vidas en Patagonia.

Habito el sur del sur, donde permanezco invisible a los centros de toma de decisión global, a la vez que coincidimos en el discurso de intentar revertir la pérdida de biodiversidad que afecta nuestro mundo. Despliego esfuerzos en torno a la gestión teórico-práctica de las complejidades socio-ecológicas, por medio de un abordaje sistemático y sistémico de conservación de las turberas de Tierra del Fuego y Patagonia. Soy una artesana y mi labor de conservación se despliega en un (en)torno diverso, donde intento moldear una arcilla esquiva, cambiante, que es al mismo tiempo omnipresente, vital. Y que hasta el día hoy permanece invisible para la mayor parte de mis coterráneos. Tal como este, miles. Todos procesos situados de transformación al que nos urge entrar como sociedad local/global. Mucha experiencia esperando tributar al urgente mandato global de la transformación. Un camino que aún es un balbuceo porque desconoce la infinita diversidad de la vida y los infinitos espacios donde se practica su cuidado. Es esta diversidad propia de la vida la que es impermeable a recetas universales, obligando a profundos procesos creativos que nacen precisamente del proceso de conservación situado en espacios territoriales y humanos específicos. Allí mismo nacen los procesos transformadores que nos urgen y que nos unen. Una movida global de experiencias únicas.

En un camino de re-conocimiento transformador y hermoso, hemos mirado con ojos de científicas y de artistas la tarea de protección de humedales de turberas en Patagonia y del resto del mundo, convocando a la integración multiescala de turberas y sus custodios. No solo a escala local, sino global, a través de la firma del Acuerdo de Venecia, un compromiso eco-poético para la protección local de turberas, valiosas y hasta ahora invisibles a escala global. Una experiencia necesaria y todavía única, en espera de contagiarse. Y un vector para ello pueden ser estas palabras pronunciadas al cierre del evento, el pasado 2 de junio en Venecia:

Ante una innegable crisis climática y de biodiversidad, podemos tender a pensar que no hay más que un futuro sombrío... Y que ese futuro sombrío y seco es lo mejor a lo que podemos aspirar.

Se nos ha enseñado, incluso, que no hay una llave con la que podamos conocer o crear el futuro.

Pero lo cierto es que nosotros, como colectivo reunido en Venecia,

sumamos 600 años de aprendizajes, experiencias, imaginación y construcción, y sabemos cómo iluminar el futuro y transformarlo en infinitas posibilidades. Y podemos hacerlo ahora conservando nuestras turberas localmente.

Hoy, en el Día Mundial de las Turberas de 2022, tenemos un plan: El Acuerdo de Venecia. Un recuerdo de un futuro posible. Una brújula para perderse en la búsqueda de nuevos mundos, imaginaciones y futuros.

Hoy nace el Acuerdo de Venecia. La llamada más sabia, verdadera, comprometida, experimentada, tangible, diversa y, sobre todo, más fuerte para el reconocimiento, la valoración y el cuidado efectivo de las turberas en cada territorio de este planeta.

Aspiramos a que el Acuerdo de Venecia ayude a liberar a las turberas, que sean vistas en plenitud, que sigan vivas y que se vuelvan parte de las conversaciones que nunca deben terminar: entre las turberas, entre las personas y las turberas, sobre los futuros posibles y el bienestar humano futuro.

La degradación de nuestro planeta y de sus turberas puede ser, en última instancia, el fracaso de la imaginación, eclipsada por sistemas de responsabilidad que no son capaces de dar cuenta de lo que realmente importa. Y las turberas importan. Debido a que capturan carbono, son importantes para la mitigación del cambio climático. Al almacenar y purificar el agua, son importantes para la producción de alimentos, materiales y medicinas.

Por el simple hecho de existir son nuestros antepasados y en el futuro podrán sostener la vida para siempre.

La tiranía de lo cuantificable pone lo que puede tener valor monetario por encima de aquellas cosas a las que no podemos asignar ese tipo de valor: lo privado por encima de lo común, la eficiencia por encima del goce y la calidad de vida, lo utilitario por encima de los misterios y los medios, y el tesoro de tener un propósito, de ser valiente, de hacer que la vida valga la pena. A través de una obra colectiva como el Acuerdo de Venecia, nos alentamos a vivir las vidas infinitas de la biodiversidad y la naturaleza. Para siempre.

La tiranía del lenguaje es, en parte, el fracaso del lenguaje y el discurso para describir fenómenos complejos, sutiles, fluidos y ubicuos de la vida, como las turberas. El Acuerdo de Venecia nos invita a crear nuevos lenguajes para nombrar aquellas cosas que necesitan ser nombradas. Cosas que necesitan ser conocidas si esperamos vivir y dejar que las turberas vivan bien en todo el mundo.

El Acuerdo de Venecia está lleno de historias, como la mía, como la de Randy, como la de Hans, como la de Camila y Nancy, Suzanne, Jane, Jan y tantas otras que se reunieron aquí y en todo el mundo para compartir. Ahora empezamos a formar parte de una explosión de antiguas historias silenciosas que ya pueden contarse, aprenderse y existir en todo el mundo.

El Acuerdo de Venecia se publica hoy. Y, como el mito de Pandora, se libera localmente para todo el mundo. A diferencia de ese mito, la esperanza es lo primero que liberamos, junto con el conocimiento, la inspiración, el amor y la alegría. Gracias a nuestro compromiso, a diferencia de aquella vieja y conocida historia, todas estas virtudes no volverán a estar enjauladas.

Con la celebración del Día Mundial de las Turberas, te invitamos a unirse y sumarse a este movimiento de protección de las turberas en nuestro inmenso planeta. Te invitamos a disolver las barreras culturales, financieras y sociales, y a asumir el hecho ecológico evidente de que todos dependemos de la naturaleza y del cuidado de las turberas como una necesidad ética y práctica.

Que la experiencia sea mayor que el conocimiento. Dejemos que diferentes experiencias alimenten diferentes “conocimientos”. Dejemos que las turberas alimenten nuestro futuro. Que las turberas sean nuestro futuro. En todas partes.

Agradezco a todos desde lo más profundo y oscuro de mi corazón de turbera.

denise milstein

mantener el aroma mientras se da como regalo

Denise Milstein es una escritora e investigadora uruguaya que trabaja en Nueva York. Su trabajo desarrolla una perspectiva relacional y de base histórica en la intersección del arte y la política, y la cultura y el medio ambiente. Sus proyectos actuales examinan el acceso de los habitantes urbanos a la naturaleza en los espacios públicos de la ciudad de Nueva York; las interacciones de artistas y archiveros con tecnologías casi obsoletas en espacios marginales de producción y reproducción cultural; y la construcción de un archivo narrativo y de historia oral de las experiencias de los neoyorquinos con la pandemia de Covid-19. Es miembro del colectivo de investigación nómada Ensayos. Imparte clases de sociología en la Universidad de Columbia. Es codirectora del Archivo de Historia Oral, Narrativa y Memoria de NYC COVID-19; y edita Dispatches from the Field, una serie dedicada a la publicación de colecciones de datos etnográficos recién salidos del campo.

Hay un sitio en la parte trasera de mi edificio.
No es del tamaño de un asteroide.
No es lo que cuatro
hipercuencas de un arrecife habrían sostenido cuando había
arrecifes. Todavía está aquí. No debo
confundir el tiempo.
Los tiempos. Hay una frescura en él que hubiera sido una nueva
primavera. No puedo decir si es
olor, como de flores que estarían justo entonces
abriéndose, o de marga. A través de esta
sensación de verde, es
una cosa que enhebra y empuja
hacia arriba. ¿Qué es lo que la empuja? Lo que sea que la empuja, no debemos
confundir las sensaciones, las sensaciones de este -en este-
ahora. Uno de nosotros mira
la guía de campo. Uno de nosotros mira hacia arriba, donde se
encontraba el cielo.
Nuestras vidas anteriores nos presionan.
Algo con una memoria
intensa
nos presiona.

- "Thaw", en *Runaway*, Jorie Graham¹

En noviembre de 2021 empecé a trabajar con mis compañeras de Ensayos en la creación de un regalo olfativo para *Turba Tol Hol-Hol To²*, el pabellón de Chile en la 59ª Bienal de Arte de Venecia de 2022. Sabíamos que las turberas de Tierra del Fuego estarían vivas representadas allí. Los regalos debían venir del grupo de artistas y escritores que hemos participado en Ensayos desde diversos lugares, como Norteamérica, Chile, Australia y Noruega³. En nuestro trabajo como Ensayistas, las turberas chilenas siempre han sido únicas, pero nunca han estado solas, por lo que nuestro sentido de solidaridad turbosa le dio profundidad a nuestra entrega de regalos. Creemos que las turberas fueguinas existen en relación con las turberas de cada uno de nuestros continentes –algunas intactas, otras desaparecidas–, las cuales pudimos conocer en el transcurso de este proceso. Entre ellas se encuentran las turberas de Minjerribah/Terangeri, la Bogerudmyra de Oslo y las turberas casi destruidas y sin nombre de los Berkshires del Sur. Aunque inicialmente nos embarcamos en este viaje en nombre de las turberas de Tierra del Fuego, nos hemos dado cuenta de que lo estamos haciendo en nombre de todas las turberas del mundo, sin saber

todavía si nuestro trabajo tendrá un impacto y cuál será.

Este ensayo, contado colectivamente y desde mi perspectiva⁴, es una historia de los regalos que hemos recibido, guardado y dado a lo largo del camino.

...

En los primeros meses tratamos de afianzarnos en los métodos de Ensayos que hemos compartido a lo largo de los años: idear preguntas juntos, emprender caminos de investigación por separado y reunirnos vía Zoom en distintas zonas horarias, desde diferentes continentes, para compartir nuestros hallazgos, jugar con ideas, *ensayar*. Quizá por lo intangible que es el olor, las ideas iniciales tenían más que ver con los recipientes que transportarían el olor que con el olor en sí. Los objetos que ideamos contendrían algo invisible y aún desconocido, no muy diferente a las palabras de este ensayo, incapaces de encapsular con precisión la experiencia de oler las fragancias que desarrollamos. Tanto hablar de cómo se guardarían y compartirían estos aromas dio paso, naturalmente, al trabajo sobre los propios aromas. Llegamos a través de procesos paralelos a comprometernos con lo más difícil de describir con palabras: el olor que aún estaba por crearse, que solo llegaría a existir a través de nuestros caminos tejidos desde distintas disciplinas, geografías, tecnologías; a través de humanos y otros animales, experimentaciones con sustancias orgánicas e inorgánicas, algunas de las cuales son producidas directamente por las turberas y otras encontradas por medio de traducciones olfativas.

A finales del otoño, Randi Nygård, escritora y artista, llevó a su hijo y a sus tres primos pequeños a una turbera en las montañas de Blefjell para ver cómo reaccionaban. Gracias a conversaciones con científicos, se enteró de que a medida que la turbera crece va plegando el paisaje circundante en sí misma. Se trata de un manuscrito de la turba que contiene un archivo no solo de la naturaleza sino también de la cultura. Habría que abrirlo para descubrir exactamente lo que hay dentro. Y, sin embargo, es posible experimentar sus profundidades sin destruirlo. El pequeño sobrino de Randi dice que huele a océano, a bosque húmedo y a pinos. Para Randi también huele a animal mojado. En realidad, dice evocando el envoltorio pantanoso que ha llegado a comprender, “huele como sí misma, lo que incluye todo lo que la rodea”.

Lo poco que se sabe de esta turbera “la convierte también en algo mágico y místico”, me dice. Y, sin embargo, la conciencia puede existir incluso sin conocimiento. Explica: “Uno se encuentra con algo que no conoce, pero que se puede sentir, y hay muy poco lenguaje para describirlo”. El lenguaje que existe en su mente proviene de un viejo dicho noruego: *ugler i musen*. Búhos en el musgo. Se trata de una mutación de

la expresión original danesa *uvler i mosen* (lobos en el musgo), de cuando los lobos aún vagaban por las turberas vecinas. Estas palabras revelan el significado del dicho en su raíz: hay peligro en el aire, un peligro que se puede intuir, pero no ver. Al pasar de *uvler i mosen* a *ugler i mosen*, Randi sigue jugando a sustituir palabras que comparten sonidos y ritmos: lobos en la turbera, búhos en el musgo, aullidos en el musgo, vientres en la niebla, heridas en los páramos, maravillas en el mundo. Finalmente, cosió estas palabras en la tela que contenía los frascos de perfume noruego en el pabellón de Venecia.

Imagen 1.
Bordado de Randi Nygård para el regalo del aroma. Incluye el poema “Wolves in the Mire”. 2022. Fotografía de Randi Nygård.



Mientras tanto, en el sur de Berkshires, la artista Christy Gast busca turberas en vano. Consigue un viejo mapa de las turberas del estado de Nueva York. La mayoría fueron drenadas hace tiempo y las pocas que quedan apenas subsisten en los márgenes de lagos y arroyos. Una tarde húmeda de noviembre, ella y yo bajamos por el camino desde su casa hasta una hondonada y luego seguimos hasta un lugar donde esperábamos encontrar musgo *Sphagnum*. Pero descubrimos que se trataba de un pantano normal, rico en nutrientes y que albergaba una gran diversidad de plantas, a diferencia de las turberas que son pobres en nutrientes y tienen poca biodiversidad. En las semanas siguientes, Christy se dedicó a crear un recipiente para el aroma que aún desconocía, encargado a la artista de vidrio Carina Cheung. Una de las dos obras que contendrán el aroma está hecha a partir de un jarrón de cristal de uranio que perteneció al marido de la abuela de Christy. El vidrio es tan fantasmagórico como la esencia de las turberas desaparecidas que pretende contener y brilla en la oscuridad como

un susurro. También llamados *ignes fatui*, sabemos que los fuegos fatuos existen por la bioluminiscencia producida por la descomposición orgánica en las turberas. Los fuegos fatuos han sido fuente de mitos, sueños, imaginaciones e intentos de entender, traducir y co-crear una relación humana con las turberas. Christy se adentra en la turbera y en su regalo, transformando el jarrón incandescente y dando cabida a un aroma a musgo que añadirá una capa de historia al material.



Imagen 2.
Sonja Carmichael sosteniendo ungaire (fibra de tejido cultural Quandamooka), Minjerribah, 2021. Fotografía de Caitlin Franzmann.

En Australia, la artista Caitlin Franzmann se unió a sus colaboradoras Sonja, Freja y Elisa Jane Carmichael, mujeres nguigi del pueblo Quandamooka, para adentrarse juntas en las turberas estampadas de Minjerribah/Terangeri, en Queensland. Sonja es una tejedora que ha realizado una amplia investigación para recuperar las prácticas de tejido de sus antepasados. Su hija Freja es una curadora especializada en las prácticas de fibra de las Primeras Naciones y su otra hija, Elisa Jane, es una artista multidisciplinar. En nuestra conversación me cuentan que el mayor regalo que recibieron fue la posibilidad de colaborar, ya que sus vínculos se profundizaron durante el proceso de investigación, gracias a la hospitalidad de las Carmichael. Más adelante, cuando Simon Wenzel se una a Randi en Noruega y agustine zegers a Christy en Estados Unidos, también experimentarán este particular regalo.

Después de escucharlas, empiezo a buscar formas de entender el acto de dar regalos, profundizando en la obra de Marcel Mauss y Bronisław Malinowski. Pero el tipo de proceso que describo es la práctica de “mantener mientras se entregan” las posesiones inalienables, tal y como la describe Annette Weiner⁵. Basándose en sus observaciones de mujeres, ha llegado a reconocer un tipo de regalo que los antropólogos

hombres que observan a hombres nunca identificaron: los regalos que se mantienen mientras se dan, incluidos los mitos compartidos, los objetos cuyo significado no puede separarse de sus orígenes, de sus creadores y de la tierra. En mis entrevistas le pregunto a todos los ensayistas: *¿Quién o qué da este regalo? ¿Quién o qué lo recibe?* Karolin Tampere, una artista y curadora estonia que vive en Noruega, describe su papel en el proyecto como el de una compañera de conversación. Ella fue la pensadora y realizadora pragmática cuando llegó el momento de activar los aromas en el pabellón chileno de Venecia y me recuerda la incomodidad que a veces supone recibir regalos. Su perspectiva es que uno tiene que llegar a un acuerdo con uno mismo antes de poder recibir regalos. Un regalo inalienable exige que el receptor se encuentre en su centro y se abra a la relación y responsabilidad que este acto conlleva. En este contexto, la entrega de regalos supone algo más que un intercambio: exige crecimiento y transformación. Según Weiner, la transferencia de posesiones inalienables protege de la pérdida y fomenta la conservación. Karolin considera que los olores son portadores de conciencia, conocimiento y relaciones: el olor es “un formato invisible que desencadena orquestas de percepción, impactando todas las capas de los mundos de la memoria, el presente, el pasado y el sueño”. Randi Nygård describe cómo el olor activa el cuidado y el amor en su experiencia. Los regalos olfativos de nuestro proyecto pretenden fomentar el amor y el cuidado de lo conocido y lo desconocido, entre nosotros y las turberas, entre las turberas y los visitantes del pabellón, e incluso entre las turberas de todo el mundo. Así es como recibimos y así es también como mantenemos algo mientras lo regalamos.

En febrero, cuando nuestro trabajo empezaba a florecer, se produjo un incendio en Karukinka, Tierra del Fuego. Pronto creció hacia el borde de las turberas que muchos de nosotros hemos conocido y amado. En nuestra reunión semanal nos quedamos sin palabras. Aunque nos hemos ofrecido a contribuir con los fondos recaudados para nuestro proyecto a las labores de extinción del incendio, Bárbara Saavedra, que dirige la rama chilena de la Wildlife Conservation Society, nos anima a seguir con nuestras donaciones para el pabellón. Los esfuerzos por controlar el fuego resultan en su mayoría inútiles. Es la lluvia la que finalmente lo ralentiza lo suficiente como para hacerlo manejable.

Cuando hablo con Caitlin, Sonja y Freja sobre los paseos por Quandamooka Country en la bahía de Moreton, me dicen que es imposible ignorar el impacto destructivo de los incendios recientes. A diferencia de nuestra aprehensión con el incendio en Karukinka, ellas describen cómo para la gente de Quandamooka el fuego también puede ser una práctica curativa deliberada. En una de nuestras reuniones vía Zoom, Caitlin nos muestra fotos de las puntas verdes de los árboles de hierba

que sobreviven en el pantano y del junco que utilizan para tejer, el cual vuelve a crecer después de un incendio. El país y sus habitantes están en constante relación, incluidos los humanos, pero no solo estos⁶. Como me cuenta Sonja, en una de sus incursiones en los pantanos de Minjerribah se encontraron con una serpiente café venenosa y esta “nos pedía que fuéramos conscientes de que también estábamos caminando por su país”. Pienso en el cambio climático y en cómo sus signos impregnan Karukinka y Minjerribah/Terangeri, ambas zonas marcadas por incendios devastadores, y recuerdo los dichos de Randi: *uvler i mosen, ugler i mosen*. ¿Cómo caminamos sobre el país conscientes del peligro y el daño que causamos? ¿Cómo dejamos que el país se mantenga mientras entrega?

A la sombra del incendio de Karukinka, Caitlin decide experimentar con la fabricación de un incienso que lleve el aroma de Minjerribah al pabellón de *Turba Tol Hol-Hol Tol* en Venecia. Tal y como ella lo describe, el desafío consiste en producir un tipo de humo que no evoque una sensación de peligro. Su intención es traer la práctica ritual de la quema de incienso, la intención y la acción deliberada de crear un espacio sagrado. Los nudos diagonales de la bolsa tradicional tejida que contendrá los conos de incienso están hechos por Sonja, a partir de un extenso trabajo de regeneración y recuperación del conocimiento del tejido en su comunidad de Quandamooka. Y el propio incienso tejerá relaciones entre los visitantes del pabellón. En el Día Mundial de las Turberas, después de una reunión de dos días en Venecia en la que científicos, activistas y artistas articularán un acuerdo conjunto para la protección de las turberas, el artista y activista mikasuki Houston Cypress utilizará el incienso Minjerribah durante una alegre ceremonia con cantos y bailes.



Imagen 3.
En comunión con una rara turbera de Nueva York. 2021.
Fotografía de Christy Gast.

Mientras esto ocurre, Christy se pone en contacto con agustine zegers, una artista olfativa chilena que vive en Estados Unidos, para colaborar en el regalo. Basándose en lo que ha aprendido sobre el destino de las turberas del estado de Nueva York, el impulso inicial de Christy es que este aroma debería ser un mensaje de las turberas desaparecidas del norte a Tierra del Fuego, una advertencia del propio futuro proyectado de la turbera, dados los patrones mundiales de agotamiento y extracción de las turberas. Pensando en las arenas aceiteras extraídas de las turberas y enviadas al Golfo de México para fabricar petróleo, considera la posibilidad de crear un aroma que recuerde al de Quaker State Motor Oil, pero decide que sería demasiado fácil y supondría una perspectiva inquietante y cínica. En agustine Christy encuentra una colaboradora que capta “la poética de las moléculas para producir aromas”. Las dos artistas comparten un sentido de la fisicalidad del olor que es integral para entender cómo la experiencia espacial del pabellón será moldeada no solo por los objetos y las plantas, sino también por los olores. A lo largo de nuestras reuniones vía Zoom hemos sido testigos de la evolución del proyecto del pabellón y, como resultado, cada regalo olfativo dialoga con este proceso. Como explica agustine, el trabajo con los aromas tiene que ver con lo invisible y nos anima a alejarnos del ocularcentrismo en nuestra noción de ausencia. Al desarrollar un aroma que evoque las turberas perdidas de Norteamérica, podemos considerar cómo persisten los restos moleculares invisibles de entidades perdidas y cómo los materiales naturales y sintéticos pueden expresar este espíritu sutil pero duradero en una fragancia. Como tal, los dos aromas norteamericanos son especulativos.

Desde la perspectiva de agustine, el regalo es una ofrenda a la turbera chilena, una oportunidad de honrar su presencia en su país de origen. Su ética valora la disolución de la típica individuación que caracteriza al arte, abriendo la posibilidad de “ofrecernos a la turbera así como ofrecer la turbera a otras personas”. Impregnadas en la cortina de tela que cuelga a la entrada del pabellón, las dos fragancias norteamericanas que agustine desarrolla, denominadas *Damp* (humedad) y *Rich* (abundante), evocan respectivamente la capa superficial vegetal de la turbera y la turba fósil que se encuentra debajo. Christy describe *Damp* como “vivo, creciendo y descomponiéndose al mismo tiempo, y un poco acre, pero agradable”. El lobo en el fango reaparece en su descripción de *Rich*, que tiene “más de animal. Huele vivo, pero... un poco a peligro, con un olor mineral almizclado. Dan ganas de volver a olerlo para asegurarse”.

El olor que Simon Wenzel desarrolla en Noruega cuando Randi lo invita a participar, está hecho con materiales que no proceden directamente de la turbera, sino que la expresan de la misma manera que para pintar un paisaje se usan pigmentos. Es una traducción del olor de la turbera noruega tal y

como él y Randi lo experimentaron durante sus incursiones de investigación en la Bogerudmyra de Oslo. El proceso de Simon es en cierto modo paralelo al juego de Randi con las palabras, sustituyendo una sustancia por otra similar sin perder el sentido más amplio de lo que se quiere significar. Al igual que Randi, Simon ha crecido en un contexto noruego en el que la turbera y el bosque son parte integrante incluso de la vida urbana. Se pregunta si es posible “embotellar” la experiencia de caminar por la turbera. Pero decide basarse en lo que huele con Randi durante sus exploraciones: tierra, pasto, pino, océano, lluvia. Lana mojada. Perro mojado, que también huele a raíces recién cavadas. El olor resultante proviene de la geosmina, la molécula producida por las bacterias del suelo cuando llueve y que provoca placer cuando es detectada por los humanos, incluso en concentraciones ínfimas; y el olor de la madera resina, que Randi me dice que está hecho de las raíces resinosas de los pinos apenas vivos que a menudo se encuentran en las turberas y que son apreciadas como leña en Noruega. Karolin, que ha vivido muchos años en Noruega, describe el olor de Simon: “cuando uno se mete al lago de un bosque en el sur de Noruega en verano, luego de sumergir el cuerpo y salir nadando, se puede sentir ese mismo olor”.

Al escuchar las asociaciones de todos con estos olores, recuerdo cómo agustine me dijo que la relación entre el olor y la memoria es imperfecta o, en el mejor de los casos, construida en nuestro impulso humano de elaborar relaciones entre las cosas. Luca Turin en *Secreto del Olfato* escribe que “lo especial del olor es que es *idiota* en el sentido propio de la palabra, es decir, único. No hay equivalentes exactos en el olfato, hay que dar con el clavo pequeño o se pierde por mucho”⁷. Teniendo en cuenta esto, si el olor desencadena recuerdos al dirigirse a la amígdala y el hipocampo, los reinos de la emoción y la memoria en el cerebro, no es por su capacidad de replicarse a través del tiempo y el espacio, sino porque también somos receptivos a algo que está “suficientemente cerca”. La relación entre el olor y la memoria es un camino de ida y vuelta. Cuando mi hijo huele *Damp*, el aroma creado por agustine, dice que huele exactamente a tierra. “Es como si metieras la cabeza en el barro”.

Pero, ¿lo es? Aquí se expresa una relación entre la memoria y un olor anterior, y ahora este nuevo olor que seguramente ha transformado su recuerdo del barro. Sabemos que los recuerdos se transforman cada vez que accedemos a ellos⁸. A medida que nuestros recuerdos evolucionan, lo que asociamos con ellos también debe cambiar, paso a paso. *Uvler i mosen, ugler i mosen*, aullidos en el musgo, vientres en la niebla... De este modo, los olores del pabellón empiezan a constituir una red entre nosotros, pero basada en una forma de percepción que pasa por encima de las palabras. El don del olor “amplía la cantidad de espacio que ocupa el cuerpo”, dice Christy, y, como resultado, Karolin nota nuestros regalos olfativos por toda

Venecia durante la semana de apertura, ya que la gente lleva las huellas de su visita a nuevos espacios y nuevas interacciones.

Si los aromas crean una red de experiencias y recuerdos entre nosotros, y esos recuerdos están vinculados a una incipiente conciencia de la importancia de la conservación de las turberas, ese es el regalo que damos y que logramos mantener. Y si los aromas fomentan el amor y el cuidado de las turberas chilenas y de sus hermanas de todo el mundo, entonces hemos conservado, entregado y recibido. Como escribe Robert Hass:

(...) porque no hay en este mundo ninguna cosa
a la que corresponda la zarza de la *mora*,
una palabra es elegía a lo que significa.
Anoche hablamos de ello hasta tarde y en la voz
de mi amigo había un fino hilo de dolor, un tono
casi quejoso. Después de un rato comprendí que
hablando así, todo se disolvía: *la justicia*,
*el pino, el pelo, la mujer, tú y yo (...)*⁹

Turbera. Que nuestros regalos no sean una elegía a las turberas. Algo “con una memoria intensa nos presiona” para que la tomemos y la oloamos profundamente, para que la amemos y cuidemos, para que la conservemos mientras la entregamos.

Bibliografía

Graham, Jorie. *Runaway: New Poems*. Primera Edición. Nueva York, NY: ECCO, sello de HarperCollins Publishers, 2020.

Hass, Robert. *Praise*. Alexandria, Virginia: Nueva York: Chadwyck-Healey; Ecco Press, 1998.

Scully, Iona D., Napper, Lucy E., y Almut Hupbach. "Does reactivation trigger episodic memory change? A meta-analysis, *Neurobiology of Learning and Memory*". Volume 142, Part A (2017): 99-107, ISSN 1074-7427, <https://doi.org/10.1016/j.nlm.2016.12.012>.

Turin, Luca. *The Secret of Scent: Adventures in Perfume and the Science of Smell*. Nueva York: HarperCollins Publishers, 2006.

Weiner, Annette B.. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press, 1992.

maria costan davara

prender–si cura significa cuidar (de uno mismo)

Maria Costan Davara es licenciada en Filosofía con contaminaciones artísticas y raíces en los Alpes Dolomíticos. Se graduó con honores con una tesis sobre el papel del cuerpo en relación con la performatividad y la performance como concepto teórico y práctica política. Está interesada en el movimiento como medio hacia un enfoque pos antropocéntrico en la producción de conocimiento, en el arte de la performance como discurso de código abierto y en el arte como fuerza de cambio político y social con potencial revolucionario. Trabajó como guardiana del musgo para el Pabellón de Chile en la 59 Bienal de Arte de Venecia. Recientemente participó en una residencia artística intensiva sobre el paisaje, el movimiento y el lenguaje desde una perspectiva ecofeminista. Actualmente estudia la historia del videoarte en Italia. Escribe poesía y pinta.

Nota de las editoras:

Este texto fue escrito y curado por Maria Costan Davara, con aportes de Fernanda Olivares y Vittorio Da Mosto, sobre su experiencia compartida como guardianes de la turba del pabellón de Chile en la 59 Bienal de Arte de Venecia.

Las primeras cuatro fotografías (The peat as a web, marzo 2022; Holding as an act of rooting, marzo 2022; Care has the shape of my hand, junio 2022; sin título, 2022) son de Maria Costan Davara, y How life explodes and is free to create, de Fernanda Olivares.

prender–si cura significa cuidar (de uno mismo)

Cuidar

toccare

Cuidar

care(zza)

a través del contacto

con tatto

es un acto de compromiso

¿con quién?

El olor. Penetrante y fresco, a abono húmedo de las cajas rojas. Mis manos se cubrían de él durante días, se me pegaba a la piel e incluso a la ropa. Pasé muchas tardes de marzo de 2022 en el acto meditativo de sacar malezas, sentada en completa contemplación, con las manos repitiendo los mismos gestos, como en una coreografía espontánea en estado de trance.

¿Cómo interactuar sin interferir,
para hablar yendo más allá del lenguaje, para sentir más allá del
cuerpo?

El acto de dibujar mitologías interconectadas,
jugar con el hilo.



El musgo no tiene solo una finalidad estética. Al ser, muestra cómo respira, crece y cambia. Como cualquiera de nosotros. Su vitalidad suele sorprender a la gente, como si lo vieran por primera vez. Tal vez sea así, al percibirlo como un cuerpo vivo con presencia propia. Re-imaginar.

el cuidado es un acto recíproco
de dar y recibir,
un entrelazado inextricable
de una multitud de cuerpos
enredados

Ya somos ciborgs dentro de la intrincada red en la que nos movemos
sin saberlo.
Todos formamos parte del mismo caos.

¿Qué es entonces una eco-conversación?



[26 de abril 2022]

estar aquí
escuchándome
a mí misma es lo más difícil
cuando todo afuera parece flotar
en el vacío
y yo me pierdo, balanceo,
entre las ganas y el miedo,
retorcida en mí misma
el cuerpo una pelota
de cables eléctricos
eléctrica frenesí de precipitar,
ahondar las raíces en el suelo,
abajo abajo abajo hasta el núcleo
la médula espinal
y luego explotar en el aire como un geyser
de agua turbida turbida turgida
turbulenta
como una turba violenta
y spaccare spazzare vía las fronteras,
plantas infectantes,
ser musgo húmedo
y absorber el mundo por osmosis

¿Qué significa cuidar?
¿Cómo construir una ética del amor?



(El cuidado tiene la forma de mi mano)
Fenomenología de acariciar el musgo

[Junio, 29]
Todo cae en su lugar.
Siento el amor,
por fin lo entiendo, ¡soy tan amada!
Me rodea,
suave y fuerte.
Me sostiene una comunidad de personas
a las que amo también,
en un círculo de amor mutuo
y en el flujo sensual
he renacido como yo misma.

Pensamientos húmedos para una sociedad de cuidados

Nosotros,
como un compromiso con el espacio
que crean nuestros cuerpos entrelazados



Nosotros,
como un romance, un cuento entre especies,
donde la comunidad es un concepto ampliado.

La comunidad, anárquica, invisible, ampliada, como los hilos que nos mueven constantemente, nos enriquece. Fernanda, Hema'ny, Isabel, Alessandra, Malika, Vittorio, Camila, Carla, Christy, Nico, Karolin, Caterina, Carlotta, Elena, Aurora, Kate, Sarah, Jhonny, Paulina, Kylin, Su, Eva, Sunna, Hjordis, yo misma, el *Sphagnum*. Los átomos y las partículas se mueven alrededor hasta culminar en un choque destinado. Enredos de cuidados mutuos a través de las palabras, los ojos, las sonrisas, las manos, las comidas compartidas, los turnos que se desplazan y se deslizan y se tocan, aunque sea por un instante. Rastros de una comunidad que no necesita permiso para existir – Cuidado espontáneo anárquico.

¿Dónde se encuentran los ojos?

Vittorio – Quietud

“La turbera, cuando todo está tranquilo, suena celestial. Siento como si emitiera otro tipo de sonido, de frecuencias. No las escucho a través de mis oídos, las siento a través de mi alma.

Me trae paz y calma. Siento que soy parte de ella, sueño con acostarme en ella,

con ella sobre ella y bajo ella. Siento que podría dejar que me engullera, que me digiriera y no haría nada para detenerla.

Ella representa un lugar seguro, un lugar donde puedo descansar. Una parte de mí se siente preparada, pero otra no”.

Fernanda – Cómo la vida explota y es libre de crear



Una fotografía sencilla, tomada en un espacio reducido dentro del pabellón, nos permite contemplar la vida que explota: cápsulas por donde el *Sphagnum* espora, droseras en procesos de crecimiento... un pequeño paisaje lleno de diversidad.

Somos las Guarda Turbas,

Somos las cuerpos que pisamos con cariño las turberas en la Tierra del Fuego y que ahora viajamos con convicción a cuchichear sobre los cuidados y los romances interespecie. Nuestra misión dentro de *Turba Tol Hol-Hol Tol* es relatar una historia de intimidades ecológicas.

Somos una guardianía holística, como el viento, impulsamos insinuaciones desde lo ancestral a lo natural. En nombre de la turba, seremos un ritual multilingüe para convocar sensaciones subterráneas, húmedas y sensibles.

adriana urciuolo y
nancy edith fernández-marchesi

las turberas de tierra del fuego

Adriana Urciuolo es profesora titular del Instituto de Ciencias Polares, Ambiente y Recursos Naturales de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego con una trayectoria docente de más de 25 años. Fue vicerrectora de la UNTDF (2015-2021). Es ingeniera civil de la Universidad Nacional de Córdoba y magíster de la Universidad Nacional de La Plata. Desarrolló su carrera profesional en Tierra del Fuego, Argentina, en la gestión y en la investigación de temáticas de recursos hídricos.

Fue directora general de Recursos Hídricos de Tierra del Fuego (1994-2012). Durante su gestión llevó adelante planes y proyectos de aprovechamiento sustentable del agua y los humedales. Fue responsable del ordenamiento del uso de las turberas de Tierra del Fuego. Como investigadora, dirigió numerosos proyectos y realizó diversas publicaciones en el campo de estudio del manejo del agua y los humedales. Forma parte del mainboard de IMCG, red internacional de conservación de turberas.

Nancy Edith Fernández-Marchesi es doctora en Investigación en Enseñanza de las Ciencias Experimentales por la Universidad de Extremadura de España, especialista en Educación Ambiental por la Universidad de León, España y licenciada en Enseñanza de la Biología por la Universidad CAECE de Buenos Aires. Es investigadora del Instituto de la Educación y del Conocimiento perteneciente a la Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur, Argentina; especialista en temas de educación ambiental, enseñanza de las Ciencias Naturales y las TIC. Es integrante fundadora de la Asociación Mane'kenk de Tierra del Fuego. Sus líneas de investigación están vinculadas a la educación ambiental en los diversos niveles educativos formales y no formales. Sus áreas de interés también se relacionan con temas de legislación ambiental y participación ciudadana en temas ambientales.

La importancia de las turberas

Las turberas son humedales representativos de Tierra del Fuego, territorio insular ubicado en el extremo sur de la Patagonia, que constituyen el hábitat de diferentes especies, brindan características de alto valor escénico al paisaje, son reguladores hidrológicos naturales de las cuencas hídricas y prestan diversos beneficios a la población local.

Estos ecosistemas han sido mundialmente reconocidos por las múltiples contribuciones que ofrecen al bienestar de la humanidad. Según la Convención RAMSAR¹, son importantes para la conservación de la biodiversidad y contribuyen a la mitigación del cambio climático, dado que constituyen uno de los mayores almacenamientos de carbono del mundo. Además, dada su capacidad de preservar restos arqueológicos, son el tipo de humedal más importante para el patrimonio cultural.

En Tierra del Fuego (TDF) existen distintos tipos de turberas que definen paisajes y formaciones singulares. Las turberas elevadas de *Sphagnum* se presentan en forma dominante en los fondos de valles de la región cordillerana, donde, combinadas con lagunas, bosque y relieves particulares, conforman un espectáculo visual de distintas gamas de colores rojos y verdes. En el norte de la Isla Grande las turberas de gramíneas cubren extensos ambientes de llanura que constituyen el hábitat de la fauna propia de estos humedales y fuente de pasturas para el ganado bovino y ovino. Hacia el este, en la zona de Moat, se encuentran turberas compactas dominadas por *Astelia* y *Donatia*, poco frecuentes en otros ambientes de TDF. En el extremo oriental, región denominada Península Mitre, se extiende una gran superficie de turberas mixtas con predominio de *Sphagnum*, *Astelia* y ciperáceas, donde los complejos de diferentes tipos de estos humedales dominan un paisaje de impactante belleza.

Aunque las turberas han demostrado singular resiliencia a los cambios del clima en los últimos 12.000 años, presentan gran fragilidad y vulnerabilidad ante las actividades humanas.

La conservación de turberas en la gestión integrada de recursos hídricos

El agua y los humedales no se manejan en forma aislada de otros ecosistemas, sino en el marco de la cuenca hidrográfica, que es el área geográfica donde el subsistema hídrico que produce agua se combina con otros subsistemas como el ecológico, social y económico. Por ello, las cuencas constituyen la unidad territorial donde la gestión del agua puede realizarse de manera integral, considerando las interacciones entre distintos ecosistemas. En ese contexto, las turberas son reservorios de agua de



Figura 1.
Tipos de turberas.
Izquierda arriba: *Astelia*.
Izquierda abajo: *Gramineas*.
Derecha: *Sphagnum*.
Fotografía de Adriana Urciuolo (2020)

especial importancia, cuya significación está en relación con la proporción de áreas que cubren y de la zona donde se ubican. Es entonces necesario considerar sus funciones en el marco de la cuenca, teniendo en cuenta el rol central que juegan en la regulación hidrológica y en la calidad del agua.

La gestión integrada de recursos hídricos, con la cuenca hídrica como unidad de planificación, es un concepto estándar para el manejo de los recursos hídricos, originado durante la Conferencia de la ONU sobre el agua (Mar del Plata, 1977). De allí que el análisis situado de los beneficios que las turberas prestan en el marco de las distintas cuencas hídricas y el reconocimiento de las principales amenazas a las que están sometidas permiten la toma de decisión sobre las adecuadas medidas para su manejo y conservación.

En las cuencas de TDF las turberas cumplen importantes funciones propias de los humedales, vitales para la conservación de los recursos hídricos, como la recarga de acuíferos y la mejora de la calidad del agua. Asimismo son fundamentales para la defensa contra los efectos del agua en situación de eventos extremos, dado que contribuyen a la amortiguación de las inundaciones. Esto adquiere particular importancia en cuencas urbanas o próximas a poblaciones. En el caso de la ciudad de Ushuaia, capital de la Provincia de Tierra del Fuego, Argentina, ubicada en la cuenca baja de arroyos que provienen de una ladera montañosa, las turberas situadas en un escalón del faldeo sobre el núcleo urbano brindan protección natural a la población ante la ocurrencia de fenómenos tales como aludes, avalanchas y crecidas torrenciales. Por otra parte, las turberas que se extienden en un valle de gran belleza muy próximo a la ciudad, llamado Valle de Andorra, han sido declaradas como humedales de importancia internacional mediante la designación del sitio RAMSAR “Glaciar Vinciguerra y turberas asociadas”, el más austral del mundo. Estas turberas, ubicadas en la cuenca del Arroyo

Figura 2.
El sitio RAMSAR “Glaciar Vinciguerra y turberas asociadas”.
Fotografía de Adriana Urciuolo (2017).



Grande, principal fuente de agua potable de la ciudad, juegan un rol central en el mejoramiento de la calidad del agua y en el amortiguamiento de crecidas. Además, por su proximidad a la ciudad y su paisaje único resultan de especial interés para la recreación de los habitantes y el desarrollo turístico. Existen turberas situadas en el tejido urbano de Ushuaia que por facilidad de acceso juegan un sustancial rol en la educación ambiental y en la investigación científica.

En la región cordillerana, hacia el sur de TDF, las turberas ocupan significativos sectores de valles y zonas de alimentación de distintas cuencas, colaborando con el control de la erosión y la regulación hídrica. En esta zona, desde un punto de vista socio-económico, las turberas contribuyen a un paisaje escénico que representa un gran atractivo turístico y constituyen sitios ideales para la recreación y los deportes invernales. Pueden encontrarse turberas de gran profundidad, en algunos casos superiores a 10 m, que guardan en su interior información ambiental de miles de años. Por ello permiten reconstruir los cambios del clima y del paisaje en el pasado, y determinar las consecuencias de la actuación humana en el medio ambiente. De allí su importancia para las comunidades locales que pueden conocer su historia ambiental y cultural a través de su estudio.

Hacia el este de TDF, en la región denominada Península Mitre y en sus adyacencias, existe una importante extensión de turberas de distintos tipos que cubren más de 2000 km² y constituyen el principal almacenamiento regulador del comportamiento hidrológico de las cuencas locales. Dada la magnitud de la extensión de estos humedales, conforman importantes almacenes de carbono que contribuyen a la mitigación del cambio climático. En este sitio adquiere especial interés la oportunidad que las turberas brindan para estudios científicos vinculados a la dinámica del carbono. Además, debido al aislamiento de la región y a la belleza singular de su



Figura 3.
Turberas de los valles cordilleranos.
Fotografía de Adriana Urciuolo (2017).

entorno, ofrecen una oportunidad única a la población para la observación del paisaje, la recreación y el turismo de naturaleza, el cual regulado de manera adecuada constituye una actividad de especial interés.

Las turberas de las cuencas de la zona centro, ubicadas al este de la población de Tolhuin, están sometidas al uso extractivo de turba para su utilización como sustrato en otras regiones. Dado que esta práctica involucra el drenaje y destrucción de las turberas, no resulta sustentable y provoca la pérdida de estos humedales y de sus múltiples contribuciones a la comunidad.

Las turberas son muy sensibles a los cambios en sus condiciones hidrológicas. Cualquier alteración en la dinámica del agua por drenajes u otras afectaciones produce su degradación y a largo plazo su desaparición. Por ello es necesario evaluar los posibles impactos que puedan generar las distintas actividades antrópicas que se realicen en las cuencas hídricas, las cuales deben ser cuidadosamente planificadas, evitando la degradación de turberas, de manera tal de garantizar un desarrollo sustentable.

Se plantea entonces el desafío de realizar un manejo de las cuencas de Tierra del Fuego que considere el uso racional y la conservación de las turberas, con el fin de preservar a través del tiempo sus múltiples valores y las contribuciones que prestan a la comunidad local.

Península Mitre y sus contribuciones ambientales

La Península Mitre posee diversos atributos y valores destacados como la abundancia de humedales, especialmente las turberas, valoradas por su capacidad de captación y fijación de carbono. Estas turberas fluctúan en torno a los 4 m de profundidad en la costa norte y pueden superar los 6 m en la zona sur, los valles y planicies. En los ambientes que corresponden a

divisorias de agua, laderas y pendientes pueden alcanzar profundidades del orden de 1,5 m.

Bajo estas consideraciones es posible estimar un espesor medio entre 3 m y 3,5 m de profundidad, lo cual indicaría un volumen total de turba: 6.272 millones de m³ llegando a almacenar unas 195 millones de toneladas de carbono. ¡Más de 1.000 toneladas de carbono almacenado bajo cada hectárea de turbera!

En este sentido, las mediciones del flujo de carbono han permitido calcular tasas netas anuales de fijación de carbono en las turberas locales, siendo para las turberas de *Astelía* de 1220 kg/ (ha año). Esto permite estimar para Península Mitre un secuestro total de carbono de aproximadamente 80.000 toneladas de carbono al año.

Un poco de historia

En el año 2002, dentro de lo establecido por Ley N° 272 del Sistema Provincial de Áreas Protegidas, la Subsecretaría de Planeamiento coordinó un informe de caracterización y diagnóstico elaborado por técnicos del Poder Ejecutivo provincial, con el aporte sustancial del Centro Austral de Investigaciones Científicas del CONICET y otras instituciones locales argentinas. En dicho documento se plasmaron los fundamentos de creación del área y los límites según las características de cada ambiente y sus necesidades de conservación.

El reclamo ciudadano

Si bien desde el año 2003 año tras año se presentó el proyecto de Ley en la legislatura provincial con el fin de declarar como área protegida a Península Mitre sin obtener su aprobación, fue a partir de 2016 que las organizaciones no gubernamentales locales –Asociación Mane'kenk, Asociación de Profesionales en Turismo de Tierra del Fuego, Asociación Civil Conservación Península Mitre, Fundación Ushuaia XXI y Asociación Bahía Encerrada–, trabajando en red realizaron distintas acciones para promover la declaración del área protegida y organizaron acciones políticas y actividades sociales con un doble objetivo: incorporar en la agenda pública esta problemática y dar a conocer a la comunidad los valores naturales y culturales del área. Se destacan:

1. Presentaciones públicas con la participación de especialistas que disertaron sobre las características, valores naturales, culturales y fundamentos para la creación del área protegida en Península Mitre.
2. Reuniones con legisladores provinciales y participación activa en

las reuniones de la comisión que tiene en tratamiento la creación del área protegida.

3. Divulgación de la importancia de la conservación de Península Mitre en medios de prensa locales, nacionales y en redes sociales.

4. Reuniones con funcionarios y técnicos del Estado Provincial y participación activa en talleres organizados para tratar el proyecto.

5. Instalación de cartelera informativa en la vía pública acerca del especial valor de conservación de Península Mitre.

A pesar de los consensos logrados, en 2019 el proyecto seguía sin ser aprobado con fuerza de ley. Ante la falta de respuesta de las sucesivas legislaturas entre 2016 y 2019, el 1° de junio de 2019 la comunidad de Tierra del Fuego, de manera auto-convocada y con la certificación de una escribana pública, proclamó a Península Mitre como Área Natural Protegida, constituyendo esta acción una declaración formal del compromiso del pueblo con su tierra, aun cuando no hubo un marco legislativo que la proteja.

A esta proclama popular adhirieron numerosas instituciones, entre las que se encuentran la Comunidad Yagán Paiakoala de Tierra del Fuego, los Concejos Deliberantes de la ciudad de Ushuaia y de la ciudad de Río Grande y la Universidad Nacional de Tierra del Fuego AelIAS.

En el año 2020, acompañando las iniciativas de las organizaciones no gubernamentales locales, el gobernador de la provincia firmó el Decreto Provincial N° 1710/20 mediante el cual declaró de “Interés Ambiental, Natural y Cultural de la Provincia al sector terrestre y marino denominado Península Mitre”. Fue un primer paso. Los sectores de la comunidad, preocupados por la conservación de Península Mitre, tomaron esta declaración como una señal de compromiso para con la protección del patrimonio natural y cultural de los fueguinos.

Actualmente, el proyecto de ley que posee estado parlamentario, cuenta con el consenso de legisladores y legisladoras, del poder ejecutivo de la provincia, el sector científico y de las organizaciones no gubernamentales locales impulsoras de esta iniciativa. Según este proyecto, el área protegida cubrirá más de un millón de hectáreas (entre áreas terrestres y marinas), con distintas categorías de manejo que establecerán los usos permitidos, tanto extractivos como no extractivos, como el aprovechamiento forestal y la pesca artesanal, o los usos recreativo, científico, educativo y turístico.

Ahora está en manos de la legislatura provincial aprobar la ley de creación del “Área Protegida Península Mitre”, el corolario necesario para una lucha que lleva casi 40 años².

Figura 4.
Turberas de Península Mitre.
Fotografía de Adriana Urciuolo (2015).



Las iniciativas binacionales de conservación

Chile y Argentina emprendieron un camino conjunto hacia la conservación de las turberas, en particular de TDF, que permitió arribar a instancias donde definir en forma participativa una Iniciativa Patagónica de Turberas.

Este camino comenzó en el año 2008 cuando, en el marco del proceso de ordenamiento de turberas de TDF Argentina, se realizó en Ushuaia un taller para la definición de una “Estrategia y Plan de Acción para el uso racional de las turberas” organizado por la Fundación Humedales, la Fundación Ambiente y Recursos Naturales, y el Gobierno de la Provincia. Fue en esa ocasión donde por primera vez se intercambiaron ideas y experiencias entre ONGs, expertos y productores de ambos países.

Posteriormente, en el año 2010 Wildlife Conservation Society Chile (WCS) organizó una campaña conjunta en el Parque Natural Karukinka, en la que, además de compartir el conocimiento vinculado a las turberas, investigadores de ambos países realizaron trabajos de campo en forma colaborativa.

Siguiendo este camino, en el año 2011 WCS (Chile), la Universidad de Chile y el Ministerio del Medio Ambiente (Chile) organizaron en Punta Arenas el taller internacional “Conocimiento y valoración de las turberas de la Patagonia: oportunidades y desafíos”; entre sus conclusiones se destacó la necesidad de elaborar una Estrategia de Conservación Binacional.

En esa oportunidad, investigadores argentinos presentaron los resultados del proceso participativo de ordenamiento de turberas de TDF: la Resolución 401/2011 de la Secretaría de Ambiente que aprueba la zonificación del uso de las turberas en el sector argentino de la isla y define criterios de ordenamiento, zonas de protección y zonas de uso extractivo reguladas.

Luego de estas primeras instancias de cooperación, expertos y ONGs de ambos países continuaron intercambiando experiencias vinculadas a los avances en la conservación de las turberas. En el año 2020 durante un Taller conjunto, WSC (Chile) presentó la “Hoja de ruta de conservación de turberas” realizada por iniciativa del Ministerio de Medio Ambiente. En el año 2021 nuevamente desde el Ministerio de Medio Ambiente y WCS (Chile) convocaron a investigadores, gestores y referentes de la comunidad de ambos países a trabajar conjuntamente en una Iniciativa Patagónica de Turberas que permitiera avanzar hacia estrategias para conservar estos preciados humedales australes.

En la actualidad se ha realizado el primer taller de esta iniciativa, organizado por WCS (Chile), con la participación de expertos de la ciencia, la gestión, ONGs y las comunidades locales de ambos países, quienes se han comprometido a delinear actividades conjuntas para la conservación y el uso racional de las turberas en el marco de la Iniciativa Mundial (GPI).

antonieta eguren ibacache y nicole püschel hoeneisen

diálogos turberísticos

Antonieta Eguren Ibacache es madre, hija, esposa y hermana. Nacida y criada en la zona costera del centro de Chile. Médica veterinaria de la Universidad de Chile y magíster en Práctica del Desarrollo Sustentable de la Universidad de Florida (EE.UU.), con especialización en conservación y desarrollo comunitario. Apasionada por la relación humano-naturaleza, se desempeña como especialista en dimensión humana del área de Estrategias de Conservación de WCS-Chile. Ha facilitado talleres y procesos de toma de decisiones participativas, tanto a nivel local como internacional con diferentes actores, desde comunidades locales a tomadores de decisiones. En su rol actual busca incorporar de manera temprana la visión, conocimiento, sentir-pensar y experiencia de los diversos actores involucrados en los procesos de conservación de la biodiversidad, en pos de la generación de resultados más justos, equitativos, diversos e inclusivos.

Nicole Püschel Hoeneisen es una mujer chilena, mamá de Matilde y Pascual. De formación, Nicole es bióloga ambiental de la Universidad de Chile y tiene un máster en Ciencias de la Conservación del Imperial College London, Inglaterra. Durante su carrera profesional, ha desarrollado una comprensión teórica y práctica interdisciplinaria de la conservación, centrándose en la planificación temprana y el compromiso con la sociedad. Actualmente su trabajo se centra en la integración del cambio climático, en la planificación de la conservación de la biodiversidad y en el desarrollo de soluciones basadas en la naturaleza que contribuyan a la mitigación y adaptación al cambio climático.

Antonieta y Nicole son dos profesionales de la conservación que trabajan en la organización Wildlife Conservation Society (WCS) Chile. Ambas han sido partícipes de la gestación de la Iniciativa de Turberas Patagónicas y el Acuerdo de Venecia, además de colaboradoras de *Turba Tol Hol-Hol Tol*¹. Mientras Nico es especialista en cambio climático y biodiversidad, Anto enfoca su trabajo en la dimensión humana de la conservación. Mediante este escrito, Nicole y Antonieta ilustran su relación con las turberas y dialogan con esta amiga patagónica. Dirigiéndose a ella le relatan los sucesos de los últimos años, incluyendo todos los esfuerzos que han realizado, tanto profesionales como personales, para promover la conservación de las turberas a nivel local, regional y global. Este es un relato sincero y amoroso, desde el *tol* de dos mujeres apasionadas (y un poco locas) al *tol* de las turberas.

* * *

La (abuela) turbera pregunta: ¿Cuándo comenzó todo?

Nico: Esta historia puede haber comenzado hace más de 18.000 años, cuando empezaste a brotar en Patagonia o quizás mucho antes, hace millones de años, cuando se generó la primera gota de agua; o quizás hace varios miles, cuando nuestros antiguos disfrutaban tus arrullos e historias. Aunque entonces yo aún no estaba, para mi familia profesional la historia contigo empezó el 2004, cuando WCS comenzó a custodiar las cerca de 80.000 hectáreas de turberas de *Sphagnum* existentes en el parque natural Karukinka, en la Tierra del Fuego chilena. Desde entonces comenzamos a aprender más de ti y contigo, conocimos tu mayor amenaza en el lugar, la minería de turba, y planificamos e implementamos acciones que permitieran protegerte de ella. Esto último se materializó el 2015 cuando Karukinka fue finalmente declarado por el Ministerio de Minería de Chile como un área que posee mayor interés científico que minero. Ahora al menos esas 80.000 hectáreas de tu cuerpo turberístico en Karukinka están protegidas de la extracción industrial de turba que sufres extensamente en otros sectores de Tierra del Fuego.

Intento recordar este pequeño gran logro cada vez que paso frente al paisaje con profundas llagas aún abiertas cerca de Cameron, en Tierra del Fuego. Son el vestigio del impacto que tiene la extracción de turba, una actividad que en minutos se lleva miles de años tuyos, razón poderosa para seguir trabajando en su prohibición.

No somos los únicos trabajando en tu cuidado, ¡somos muchos y muchas! Con distintas estrategias, enfoques, colores y olores, en territorio argentino y chileno... Tienes suerte, porque nuestra Patagonia tiene bastantes otras y otros locos trabajando para protegerte. Y no te vamos a negar que al principio cada uno trabajaba un poco solo o más desconectado. Es que

tú bien sabes que, tal como la formación de un ecosistema, lo colaborativo es todo un proceso. Lo más lindo es que igual sabíamos que había otros. No sé si recuerdas, pero por allá en el año 2011 (lo digo así porque para mí eso fue hace ya mucho tiempo, incluso antes de conocerte, pero para ti no debe ser más que un pestañeo) diversas organizaciones que estaban trabajando por las turberas patagónicas, tanto en Chile como en Argentina, se juntaron en Punta Arenas a compartir visiones y conectarse en torno a ti. Decidieron investigarte más, catastrarte y clasificarte, empujar normativas para tu protección, educar a otros para compartir tu valoración y hacer una estrategia binacional para tu conservación. No sé si fue entonces cuando comenzó todo, pero con certeza inició algo importante.

Anto: Yo me uno a la historia aún más reciente y quizás por la casualidad (aunque las casualidades en esta historia son tantas que comienzo a pensar que nada ha quedado al azar). Recuerdo haber trabajado en la propuesta (inuestro primer encuentro en lo profesional Nico!), que luego nos adjudicamos, para diseñar la Hoja de Ruta para la Conservación y Gestión Sustentable de Turberas de Chile, la que estuvimos desarrollando junto al Ministerio del Medio Ambiente de Chile en los años 2019 y 2020. Este trabajo apuntaba a generar un documento guía para la gestión público privada de nuestras queridas turberas, a través de estrategias que abordaran sus principales amenazas. La pandemia nos golpeó justo en el momento en que haríamos nuestro taller de validación de las estrategias planteadas en la hoja de ruta y nos vimos obligadas a hacerlo en forma virtual, ¡qué susto nos daba la virtualidad en ese momento! Pero así se nos abrió la puerta a invitar a muchos más que, como nosotras, querían aportar desde sus diferentes latitudes a tu cuidado y conservación. Qué maravilla fue tener tantas voces aportando en la co-construcción de la Hoja de Ruta, nuestra guía para tu cuidado. La pandemia nos quitó muchas cosas, pero nos permitió involucrar a personas que jamás podrían haber estado en un taller presencial y que, por lo tanto, no verían sus voces reflejadas en un proceso que dio paso a otras instancias de colaboración.

Turbera: ¿Cuáles han sido los principales hitos de los últimos años en torno a mi cuidado?

Nico: ¡Qué loco que hayamos puesto un par de años como tiempo cronológico a contarte! Parece que fuese mucho más, ¡porque han pasado MIL cosas!

Retomando lo que te contaba Anto, el proyecto de la Hoja de Ruta fue el primero en el que trabajamos juntas en las turberas. Desde ahí en adelante nos hemos dejado llevar cada vez más profundamente, siguiendo nuestro (sobre) entusiasmo y cariño por ti.

El proceso de construcción de Hoja de Ruta reflató la necesidad de conectarse con otros para proteger las turberas de Patagonia. Para nuestra fortuna, la Manfred-Hermesen-Stiftung, una fundación alemana dedicada al cuidado de la naturaleza, apoyó y acompañó esta idea desde principios del año 2021, cuando comenzamos, junto al Ministerio del Medio Ambiente de Chile, un proyecto para generar la Iniciativa Turberas Patagónicas. En la versión hiper-resumida: un segundo encuentro binacional de turberas, diez años después del primero, realizado el 2 (y 3) de junio para celebrar el día mundial de las turberas. ¿Qué queríamos? Generar una oportunidad para reconectarnos entre las distintas personas e instituciones que estábamos trabajando por la conservación de las turberas, y definir cómo construir juntos una iniciativa para tu protección que nos fortalezca e inspire. Lo digo en voz alta y suena tan simple. Desde organizar a colaborar, pero sabíamos que para que funcionara debíamos construir un espacio seguro y amable. Fue un intenso y hermoso trabajo, de entregar y recibir experiencias, de conectar disciplinas e imaginar un trabajo para tu conservación donde verdaderamente todos tuvieran cabida: personas de las artes, ciencias, academia, pueblos originarios, activistas y gente que depende directamente de tu uso. ¡Y lo logramos! Creo que no alcanzamos a dimensionar lo que viviríamos esos dos días. ¡Si supieras la energía que se sentía incluso a través de la pantalla! La entrega amorosa y humilde de tantos años colectivos de trabajo contigo y para ti, concatenándose en un plan concreto para trabajar juntos.

El momentum de las turberas no estaba pasando solo en Patagonia. En otras latitudes otros alzaban su voz y ponían tu nombre en las más altas palestras internacionales. Por primera vez una conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (precisamente en el encuentro número 26) tenía un pabellón exclusivamente destinado a las turberas del mundo. En este contexto nos invitaron a presentar la experiencia del desarrollo de la Iniciativa de Turberas Patagónicas en el simposio del pabellón. Una oportunidad imposible de rechazar. La Anto no estaba trabajando y me aterraba pensar en organizar un evento sin ella (no se da mucho crédito, pero tiene un poder sobrenatural para desarrollar agendas de eventos y facilitarlos a la perfección), pero una vez más nos sumergimos junto al Ministerio del Medio Ambiente de Chile, la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y con Ensayos, instituciones con las que WCS Chile viene trabajando hace más de una década. Fue sin duda una experiencia que contribuyó a empoderarnos para seguir empujando el trabajo colaborativo por ti.

Anto: Y mientras estábamos en la locura de organizar el evento en la COP, nos enteramos que *Turba Tol Hol-Hol Tol* sería el proyecto que representaría a Chile en la Bienal de Arte de Venecia del 2022. ¡Qué alegría y orgullo más grande! Bueno, yo patudamente digo estábamos organizando,

pero la verdad es que estaba iniciando una aventura mayor, la de ser mamá por segunda vez. Pero entre pañales y llantos, y gracias a la Nico, pude estar al tanto de todo lo relacionado contigo, no quería perderme ninguna de nuestras aventuras turberísticas.

Nico: Querida turbera, no te preocupes de contarle la visita del equipo de Turba Tol a las turberas de Karukinka a la Anto. Yo ya la puse al día.

Anto: Continuando con lo nuestro, la Bienal fue todo un éxito (como bien ilustra este libro). Nos hizo ver que tu encanto estaba llegando cada vez más lejos, conquistando incluso el corazón de las artes. Se nos paraban los pelos cada vez que Camila, curadora del pabellón, nos mandaba un audio contando la fila enorme que había para entrar a verte o leyendo los mensajes de Bárbara, directora de WCS Chile, cuando te visitó en abril. Cada hermosa nota que salió en tu nombre en esos días alimentó nuestros corazones para embarcarnos en nuestra última aventura/locura, el Acuerdo de Venecia: nuestra manera de celebrar el día mundial de las turberas el 2022.

Trabajamos muy duro organizando cada detalle, para convocar, inspirar y promover un encuentro que culminara con la firma de un acuerdo transdisciplinario y poético que reúne las necesidades y valores claves para la conservación local de las turberas globales. Con nuestros niños colgados de la cabeza, en reuniones virtuales donde la risa nunca faltó, planificamos cada detalle de un encuentro único. El encuentro en Venecia y los once encuentros locales que se realizaron alrededor del mundo en tu nombre fueron, al igual que tú, mi querida turbera, diversos, mágicos, dinámicos. Con representantes de las ciencias de la conservación, las artes, la sociología, la espiritualidad y el activismo, se desarrolló un proceso lleno de colores que absorbió como una esponja toda la sabiduría de cada uno de sus participantes; se sacó lo mejor de cada uno para plasmarlo en el acuerdo mismo. Algunos estaban incrédulos, algunos pensaron que no lo lograríamos, pero tú nos sigues enseñando que todo es posible. Incluso organizar un evento de esta envergadura con pocos meses de anticipación y con un financiamiento que estuvo disponible apenas un mes antes del encuentro. Yo estaba desde Chile siguiendo todos los movimientos a destiempo, la lactancia no me dejó reunirme contigo esta vez, pero ya tendremos ocasión. Nuestro equipo de mujeres poderosas me mantuvo al tanto de cada avance, haciéndome parte del encuentro en espíritu. ¿Valió la pena todo el esfuerzo? ¡Claro que sí! Y ahora es tiempo de cosechar algunos de estos esfuerzos y traducir parte de esas declaratorias en acciones concretas para tu conservación, especialmente en Karukinka, que tú bien sabes es nuestro centro al final del día.

Turbera: ¿Cuáles han sido los principales porrazos y celebraciones?

Anto: Porrazos hemos tenido, pero creo que las celebraciones los superan, dando la sensación de que han sido caídas suaves, como cuando se quedan pegadas las botas en tus frías aguas, obligándonos a detenernos un momento para sentir como el agua entra a la bota y el pie se estruja por la succión. Es en ese momento en que uno se rinde al hecho de pedir ayuda para seguir adelante o sencillamente se toma las cosas con calma. En estos años hemos comprendido que no podemos (ni debemos) avanzar solas. Por muchas ganas que le pongamos, es necesario generar nuevos liderazgos que empujen tu conservación. ¿Cómo hacemos que otros se pongan delante a empujar con nosotras? O mejor aún, ¿cómo motivamos a que otros se empoderen y se pongan delante nuestro? Son preguntas que nos seguimos haciendo. Porque en estos años hemos logrado grandes cosas, pero también nos ha costado muchas otras. Frustraciones en lo laboral, malos ratos con terceros, pero también menos tiempo con nuestros cachorros y cachorras, y noches de desvelo.

Nico: ¡Exacto! Pero como las celebraciones han sido varias, a distintos niveles, ha sido un lindo viaje. Solo para contarte una de las últimas: con la Anto, Cami y Bárbara lloramos de emoción cuando vimos las primeras fotos de los talleres locales del Acuerdo de Venecia en Newcatle Upon Tyne, Reino Unido; en Brandenburg y Greifswald, Alemania; en los Everglades, Estados Unidos; en Elk Island, Canadá; en Ushuaia en Argentina; y en Chile en Santiago, Chiloé, Aysén, Porvenir y Karukinka. Nos volvimos a emocionar cuando nació el acuerdo mismo el 2 de junio de 2022 a las 19.30 horas, de una talla perfecta y un peso incalculable. ¡Fue loco! Un trabajo hecho con tanto cariño, con tanto cuidado, icon tan poco tiempo! La Anto con una bebé chica colgada y otros tres niños de no más de 6 años revoloteando. Un embarazo y parto de un acuerdo inolvidable.

Anto: Totalmente inolvidable. ¡Celebramos tu existencia misma mi querida turbera! Y celebramos haber podido reunir a un grupo de personas diversas y muy capaces para empujar tu conservación en la Patagonia, a través de la Iniciativa de Turberas Patagónicas, hacer un encuentro inolvidable en Venecia (y otras latitudes de manera simultánea) y por sobre todo celebramos haber sido capaces de inspirar en otros las ganas de colaborar y contribuir a tu conservación aquí y en la quebrada del aji.

Turbera: ¿Qué les apasiona de mí?

Nico: ¡Qué difícil responder esta pregunta! ¡Tantas aristas! Mi primer recuerdo contigo es a fines de 2015. Ya sabía de tu existencia, había visto

tus fotos, pero no nos conocíamos en persona (un tipo de virtualidad pre-pandemia). Viajé por trabajo a Karukinka estando embarazada de 5 meses con mi primera hija (Anto, ¿te das cuenta que nuestra historia con las turberas es bien maternal?). Nos llevaron a una turbera pequeña que está detrás de la casa de Vicuña, ahí donde siempre dormimos. Me impactó verte tan linda como en las fotografías. Esos cojines de un naranjo ladrillo con bordes de verde brillante, los ojos de agua que aparecen entremedio, la manera tranquila en que cubrías el suelo haciéndote notar entre el bosque de lenga. No pude evitar tirarme sobre ti y olerte (me tuve que tirar media de lado para que pudiera entrar mi guata). El olor inoloro de humedad fría llenando mis pulmones, lo suave de tu cuerpo entre mis manos, tu manera de ceder a mi peso fundiéndonos lentamente en una pieza. No voy a olvidar nunca ese momento. La conversación telepática que tuvimos aquel día fue solo nuestro primer guiño, porque te confieso que en realidad algunos años después que me convertí en una verdadera apasionada por las turberas. Y es que mi fortuna en el trabajo es GIGANTE. Tal como con otros y otras colegas, lo nuestro no es solo una relación laboral, hay mucho amor y admiración.

Y me voy por las ramas porque te dije que contestar esta pregunta es una tarea difícil. Para que la Anto también pueda hablar, te respondo ahora sí, cortito: me apasiona tu experiencia, tu resiliencia, tu entrega, tu manera de guardar y cuidar gases, secretos y ancestros. Me apasiona también ver lo que generas en la gente que comienza a conocerte; un ecosistema marciano, enigmático, que cautiva y enamora tan rápido mientras crece tan lento. Me apasiona además las redes de personas que tejes, no sé si lo planeas así con tu energía milenaria, pero me has regalado el conectar y aprender de personas maravillosas que comparten el amor por ti. Y me has regalado más de una amiga-hermana. Me apasiona saber que mis hijos saben que existes porque eres la madre que me cuida y la hija en la que invierto muchas horas cuando no estoy con ellos. Me apasiona no saber cuál será el siguiente capítulo de esta historia, que por ti todo es innovación, imaginación y sueños. Todo eso me apasiona y mucho más.

Anto: ¡Tantas cosas apasionantes respecto a tu existencia! Porque no solo eres apasionante por esencia misma, con tus miles de años, olores, gases, sonidos, seres que acoges, culturas que abrazas, sino también todo lo que generas e inspiras. Para los Selk'nam eres los ancestros que se acomodaron a descansar en los suelos fríos de Tierra del Fuego, mientras que para otros eres la fuente de inspiración de montones de preguntas que buscan responder con sus andanzas científicas.

Me cautiva tu capacidad de absorber agua, actuando como una esponja. Esa textura húmeda y suave, itus colores! Cuánto me encanta esa

paleta de colores que me he visto usando sin querer en nuestros trabajos. Eres tan encantadora que enamoras de primera a quien quiera escuchar sobre ti, porque de a poco vamos formando un séquito de turbera lovers. Y ahora te veo en todos lados, como cuando uno se enamora y encuentra que todo le recuerda a su amor. Te veo en las noticias, te escucho en la radio, te siento al jugar con barro, me descubro hablando de ti con todo el mundo. Nuestros encuentros han sido pocos y previos a toda nuestra locura turberística, por lo que sueño con el día en que nos volvamos a encontrar para experimentarte desde otra vereda.

Me encanta que seas turbera, en femenino, como si fueras una mujer antigua, ancestral. Te siento una más de nosotras, todas mujeres, todas poderosas y únicas.

Me apasiona que nos has regalado tantas cosas, encuentros inspiradores, paisajes inolvidables, personas tan lindas y capaces que trabajan para ti. Agradezco tu existencia y la oportunidad de trabajar para tu protección y conservación.

Nico: ¡Qué lindo Anto!

Querida turbera, nos podríamos quedar conversando contigo toda la vida, pero elegimos dejarlo hoy hasta aquí para seguir ejecutando las nuevas locuras que tenemos pensadas para ti. Te contaremos pronto cómo sigue la historia.

Anto: Pero la próxima vez hablemos en persona, me vendría bien un abrazo grupal.

perspectivas olfativas ecologías posibles para seguir respirando

Jennifer McColl Crozier. MPhil en Performing Art Research. Directora Artística y Ejecutiva del centro NAVE (<https://nave.io/>). Sus trabajos se han enmarcado entre la estética, el archivo, la teoría de las artes escénicas y el mundo de los aromas. Ha publicado libros, ensayos y artículos tanto en Chile como en el extranjero, especializándose en archivos de artistas latinoamericanas, creando el proyecto de archivo y recuperación de obra de Carmen Beuchat (<http://carmenbeuchat.org>), que incluye una serie de remontajes y la edición del libro *Cuerpo y Visualidad. Reflexiones en torno al archivo* (Ed. Metales Pesados, 2019), entre otros. También ha desarrollado un proceso de investigación en torno al trabajo de Sylvia Palacios Whitman, publicando el libro *Pequeñas Máquinas de Consciencia. La obra de Sylvia Palacios Whitman* (Ed. Metales Pesados, 2020) y realizando la curatoría de la exhibición de remontajes de performance: "Alrededor del Borde / Around the Edge" (CNAC, 2021-2022).

"En las ambiguas parcialidades del sentido del olfato se conserva la vieja nostalgia de lo inferior, el anhelo de unión inmediata con la naturaleza circundante, con tierra y limo. De todos los sentidos el acto de oler, que es atraído sin objetivar, revela más sensualmente el impulso de perderse en la identificación con el Otro"¹

Es a partir de una sospecha por el olvido histórico en torno a los olores –un olvido de la estética, la filosofía, el arte e incluso la historia de la cultura– desde donde emerge la pregunta sobre el lugar que ocupa el olfato en nuestra sociedad hoy en día, problematizando la idea de jerarquización de los sentidos, el control moderno, la supremacía de la percepción visual y los posibles ecosistemas que rodean nuestro mundo respiratorio.

La relación entre los aromas y nuestros entornos ha estado caracterizada, desde un ángulo médico y científico, como uno de los factores históricos que determinaron una redistribución de las barreras sociales a partir de la teoría miasmática², en la que los hedores aparecen como focos de enfermedad. De este modo, se instauró una vigilancia olfativa dirigida particularmente a los espacios urbanos de control y aglomeración como cárceles, cementerios, hospitales y centros psiquiátricos "favorecieron una vigilancia permanente del hacinamiento humano, una obsesión por otear las impurezas deletéreas presentes en instituciones y espacios públicos, y una insistencia en crear una nueva moral, basada en el control de los cuerpos"³.

La urbe moderna se vio preconcebida por un diseño médico/olfativo que permitió la erradicación paulatina de los olores a través de la desodorización y la disminución de la tolerancia olfativa que irrumpió en el paisaje urbanístico, económico, social y afectivo acorde a los estándares de la modernidad. Durante los siglos XVII, XVIII y XIX, los aromas fueron entendidos como un material volátil, inefable, demasiado impreciso y subjetivo como para ser comprendido y asimilado por la modernidad; así los olores corporales fueron reemplazados por el aroma de maquinarias, medicinas, alquitrán y automóviles, diseñando una imagen olfativa de la ciudad moderna industrial en pos de un "bienestar olfativo" común⁴. Este potencial se desarrolló durante el siglo XIX y XX, poniendo un énfasis particular en la odorización e higiene personal a través de los productos de limpieza como el jabón, la perfumería y la cosmética cotidiana.

Nunca ha sido fácil hablar de los aromas. La falta de un lenguaje específico para describir las sensaciones olfativas tensiona la idea del logocentrismo contemporáneo, donde los olores, al contrario de los colores, no pueden ser nombrados, por lo que generalmente aparece la frase "huele a ..."⁵. No existe una codificación establecida, algo así como un

código pantone de aromas, volviendo imposible referirse a ellos de manera objetiva, manteniendo una volatilidad propia de la misma materialidad que los constituye. La perfumería [esa gran industria estética de los aromas], por ejemplo, trabaja desde un lenguaje tomado de la composición sonora, donde los 'acordes' que conforman un perfume contienen al menos, tres tipos de 'notas': las Notas Altas o de Cabeza [Top Notes] son las primeras que percibimos, ya que se evaporan más rápidamente; las Notas Base o de Corazón [Heart Notes] se establecen como la idea principal de una fragancia; y las Notas de Fondo [Dry-down Notes] son aquellas que se mantienen cuando todo el resto se ha evaporado. Esta descripción también se aplica a cualquier relación olfativa cotidiana o íntima, ya que las etapas de evaporación o permanencia de una sustancia determinará nuestra relación –efímera o sostenida en el tiempo– con aquel aroma o sustancia.

Si bien este texto se aleja de la idea antropológica de los sentidos como campo de estudio, intenta acercarse a la vinculación intrínseca entre aromas y nuestros cuerpos –sensibles, olfativos, sensorios, afectivos, permeables– desde dos puntos de vista: por una parte el vínculo indisoluble entre nuestros cuerpos y los ecosistemas de los que somos parte como modo de subsistencia; y por otra, desde la idea de control atmotécnico⁶ que plantea Sloterdijk y su impacto sobre nuestras corporalidades y subjetividades, particularmente situadas en este mundo actual, donde el simple hecho de respirar nos lleva nuevamente a la idea del control de la penetración de partículas en nuestro cuerpo, del aislamiento de enfermedades, organismos vivos, hedores y miasmas.

La política de desinfección aplicada en humanos ha sido diseñada de manera olfativamente silenciosa e imperceptible, volviéndose una de las marcas de la modernidad: lo que no puede ser asido, estudiado, nombrado, disectado y normado debe entonces ser eliminado a través de la manipulación, muchas veces de manera violenta y mortal, del ambiente imperceptible del otro. Durante el siglo XVII se utilizaban sahumeros y emanaciones olorosas como prácticas populares de fumigación y limpieza del aire, donde la idea era eliminar los malos olores a través del uso de olores más fuertes. Si bien esto proviene de un uso religioso y ritual, se comenzó a proponer como una práctica médica en hogares donde se recomendaba: "encender fuego en el aposento, y poner sobre las brasas alguna cosa odorífera, como cortezas de cidra, granos de enebro, de laurel, canela, calvilos, romero, benjuí, storaque, ó láudano, y con el humo de estas cosas se perfumarán los vestidos"⁷. Durante el siglo XIX estas prácticas fueron contrapuestas por la utilización del gas muriático, el ozono, éter nitroso o nitrito de estilo, entre otros productos que apuntaban a la desodorización, en contraposición a la sobreodorización para el encubrimiento miasmático. Hoy en día somos parte de estas prácticas de separación e higienización de manera cotidiana, en cuanto nos

encapsulamos en mascarillas que justamente filtran nuestra relación olfativa y vital con el entorno, y que nos sobreexponen a nuestros propios hedores y fluidos, basado en el miedo instalado por la idea de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte.

Desde esta perspectiva, me interesa plantear un territorio posible para practicar una cosmología que abra reflexiones sobre la agencia de los sistemas olfativos. El aroma –el medio aéreo– pensado como denominador de un estado común, permite hacernos preguntas sobre el rol de los olores en la construcción de nuestros modos de existencia y relación con nuestros entornos. Cuando Sloterdijk, en su libro *Terror from the Air*⁸ plantea que la modernidad se inicia el día 22 de abril de 1915 a las 6PM en Ypres Salient, hace referencia al momento exacto durante la Primera Guerra Mundial en el que las tropas alemanas abrieron más de 5.000 cilindros, lanzando 150 toneladas de cloro en el aire, generando una nube de entre 600 y 900 metros de profundidad. El viento sopló esta nube hacia los soldados franceses a una velocidad de 2 o 3 metros por segundo, generando graves daños respiratorios en las personas expuestas y en muchos casos la muerte por asfixia:

En esta guerra, la atmósfera misma se convierte en el teatro de guerra. Más: el aire se convierte en un arma y un campo de batalla de un tipo peculiar. Y aún más: a través del aire comúnmente respirado, a través del éter de lo colectivo.⁹

La relación entre oler y existir nos permite reflexionar sobre las perspectivas olfativas propuestas por la modernidad, "porque el olfato debe entrar y transformar al cuerpo para ser percibido"¹⁰. Eso que Sloterdijk ha denominado como atmotécnica, en el momento exacto en que se inicia una guerra gaseosa por medio de la dispersión atmosférica, nos hace preguntarnos sobre la mutabilidad del aire que respiramos, sobre la imposibilidad de separar la acción de inhalar con el mundo aromático, así como la posibilidad de generar placer, detonar instintos, memorias, instalar prácticas de control y decidir entre la vida y la muerte. Todo eso en un solo acto –respirar– que es, al mismo tiempo, básico e incontrolable. Sin embargo, es esta dimensión de terror, de miedo y control sobre el acto respiratorio la que nos involucra de maneras que aún no logramos dimensionar. No solo me estoy refiriendo a las guerras químicas, a los diseños de máquinas atmosféricas y respiratorias –como las cámaras de gases– para controlar la relación entre la vida y la muerte, a la utilización de gases como medios de control de las masas, sino también al acto mismo de compartir el aire que respiramos:

El sentido del olfato perturba la ficción del liberalismo del sujeto individual racional de libre elección. El aire es simultáneamente un medio estético de

aromas y un medio biopolítico que condiciona la vida y la muerte: las sustancias químicas en el aire pueden transmitir no solo disgusto o goce, sino también una violencia ambiental lenta que dispersa insidiosamente el daño ambiental a través del espacio y el tiempo¹¹.

No somos libres de elegir lo que respiramos. El 18 de octubre de 2019 comenzaron una serie de manifestaciones públicas en la ciudad de Santiago, acciones que dieron paso a lo que luego se conoció como el Estallido Social en Chile. Esa misma noche, al salir de mi casa, la policía había desplegado una serie de dispositivos antidisturbios, siendo uno de ellos el uso de chlorobenzilidenemalononitrilo [C₁₀H₈ClN₂], más conocido como gas lacrimógeno, el cual era dispersado en el aire mediante dos tipos de aparatos: a través de rifles que lanzan cartuchos de gas con un impacto más focalizado al mismo tiempo que más dirigido; o bien con camiones conocidos comúnmente como 'zorrillos' que van diseminando este gas por amplias zonas donde se encontraban civiles manifestándose. Desde 1968, el Derecho Internacional prohíbe el uso de gases lacrimógenos en conflictos bélicos; sin embargo, está autorizado como mecanismo de dispersión de disturbios sociales. Actualmente, el uso de dispositivos químicos a base de gases asfixiantes por parte de las fuerzas armadas se encuentra autorizado por la Ley de Control de Armas en Chile, como forma de control y restablecimiento del denominado "orden público"¹².

Durante meses nos rodearon con armas y despliegues militares. Durante meses la zona que bordea la Plaza de la Dignidad¹³ estuvo sumida en una intoxicación de agentes lacrimógenos que saturaron el asfalto, la tierra de los parques, el cemento de los edificios, al punto en que era imposible abrir las ventanas, generando un "teatro de guerra", una sumisión de nuestros propios espacios respiratorios, una determinación de control bélico sobre nuestra atmósfera, nuestro espacio común de supervivencia, convirtiendo nuestro ecosistema cotidiano en un espacio inhabitable, irrespirable.

Hsuan L. Hsu en su libro *The Smell of Risk. Environmental Disparities and Olfactory Aesthetics*, cita a Jennifer Fleissner para instalarnos en el territorio indisoluble entre lo olfatorio y nuestras vidas cotidianas: "El aire – que consiste en una combinación cambiante de emisiones antropogénicas, exhalaciones de animales y plantas y partículas de polvo de todo tipo– ofrece un índice complejo aunque a menudo pasado por alto del 'estado cambiante de la naturaleza en el mundo moderno'¹⁴.

Fig 1. Fotografía aérea del primer ataque con cloro gaseoso en el campo de batalla en 22 de abril de 1915 en Ypres Salient. Colección de archivo de George Metcalf, Canadian War Museum.



Fig. 2. Gas lacrimógeno siendo lanzado a manifestantes durante el estallido social en Santiago de Chile como medio de control de las masas, noviembre 2019. Fotografía de Jose Luis Risetti @jlrisetti.



Entregarles a los aromas la atención suficiente para hacernos conscientes de su poder transformador de nuestros entornos y memorias, no solo fisiológicamente, sino que haciendo emerger una significación particular, una conexión intrínseca entre nuestros espacios cotidianos y nuestra existencia atmosférica y territorial, es poder percibirnos como seres respiradores que experimentamos ecologías olfativas constantemente, que materializamos nuestra existencia a partir de recuerdos, que existen conexiones espirituales y prácticas de salud erosionadas por entornos tóxicos en los cuales no tenemos aún una representación política.

Pensar en la materialidad del aire y las densidades de nuestros muchos enredos humanos en asuntos aéreos también significa prestar atención a los bordes solidificados y derretidos entre personas, regiones y eventos¹⁵.

Pensar la "inseparabilidad de los cuerpos y la tierra"¹⁶ es una manera de proponer ecologías posibles para continuar respirando, para continuar existiendo en 'ambientes olfativos', en esos espacios comunes entre nuestras corporalidades y subjetividades con el ecosistema que nos emplaza. Cada mutación, cada modificación, cada desplazamiento de un paisaje olfativo reconfigura la forma misma en que nos relacionamos con

ese espacio. Nos encontramos en un momento en el que la transformación material de nuestros territorios, limos, sustratos y turberas es también la transformación de nuestro aire; de los equilibrios entre emanaciones de carbono, nitrógeno, oxígeno; de las materias orgánicas que respiramos, como líquenes, esporas, musgos y miles de otros componentes orgánicos en descomposición que conforman nuestra atmósfera, nuestro universo olfativo y por ende nuestros cuerpos sensorios expuestos constantemente a cada partícula.

4 Peter Sloterdijk, *Esfemas III (Espumas)* (Madrid: Siruela, 2006), 142.

5 Para una profundización en

donde las armas químicas comienzan a apuntar, no al cuerpo enemigo, sino al “medio respirable”, es decir, al propio

cotidianos, sanitización de espacios laborales, tecnologías de refrigeración, mascarillas de protección, entre muchas otras.

the ether of the collective”.

Sloterdijk, 100-101.

10 Cita original inglés:

“because smell must enter and

medium that conditions life and death: airborne chemicals may convey not only disgust or enjoyment but also environmental

puede causar neumonitis y edema pulmonar conducente a la muerte, en caso de personas propensas a alguna afección broncopulmonar

15 Cita original inglés: “Thinking about the materiality of air and the densities of our many human entanglements in airy matters also

este tema ver: Constance Classen, David Howes, Anthony Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell* (London and New York:

“medio primario de existencia” Peter Sloterdijk, *Terror from the Air*, traducido por Amy Patton y Steve Corcoran (Los Angeles:

7 Sloterdijk, 10.

8 Peter Sloterdijk, *Terror from the Air*, translated by Amy Patton and Steve Corcoran (Cambridge,

transform the body in order to be perceived”, Hsuan L. Hsu, *The Smell of Risk. Environmental Disparities and Olfactory*

slow violence that insidiously disperses environmental harm across space and time”. Hsu, 57.

12 Muchos países

aguda. La exposición a CS también puede conducir a una disfunción reactiva de las vías aéreas.

13 Nombre que se le dio durante

means attending to the solidifying and melting edges between people, regions and events”. Timothy Choy, “Air’s substantiations”, en

Routledge, 1994).

6 Sloterdijk plantea el concepto de atmotécnica en su libro *Terror from the Air* (2009), donde

Semiotext(e), 2009), 15. Desde este momento se vuelve evidente para Sloterdijk que la existencia humana comienza a necesitar

Mass.: The MIT Press, 2009).

9 Cita original inglés: “In this war, the atmosphere itself becomes the war theatre. More:

Aesthetics (Nueva York: New

York University Press, 2020), 113.

11 Cita original inglés:

“The sense of smell unsettles

han prohibido el uso de *chlorobenzylidenemalonitrile*, basándose en estudios de salud que señalan que, a niveles altos de

el Estallido Social a la Plaza Baquedano, ubicada en el centro de Santiago.

14 Jennifer Fleissner, *Women,*

Lively Capital: Biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets, ed. Kaushik Sunder Rajan (Durham, NC: Duke University

describe la creciente preocupación por nuestros ‘ambientes’ habitables, particularmente desde la Primera Guerra Mundial,

de una serie de atmotécnicas –técnicas atmosféricas– para su continuidad, como la climatización de espacios

The air becomes a weapon and a battlefield of a peculiar kind. And further still: through the commonly breathed air, through

liberalism’s fiction of the rational, individual subject of free choice. Air is simultaneously an aesthetic medium of scent and a biopolitical

exposición de CS, como en asedios a lugares cerrados o tácticas de saturación de áreas para dispersar manifestantes, su inhalación

Compulsion, Modernity: The Moment of American Naturalism (Chicago: University Chicago Press, 2004), 7.

Press, 2012), 128.

16 Cita original inglés: “inseparability of bodies and land”. Hsu, 156.

Bibliografía:

Choy, Timothy. "Air's substantiations". En *Lively Capital: Biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Market*, ed. Kaushik Sunder Rajan, 121-153. Durham, NC: Duke University Press, 2012.

Classen, Constance, Howes, David & Anthony Synnott. *Aroma. The Cultural History of Smell*. Londres: Routledge, 1994.

Capello, Iuan Francisco. *Epílogo de maravillosos, y experimentados antídotos contra la peste, assi preservativos como curativos, para beneficio universal*. Barcelona: Ioseph Teixidó, 1721.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. California: Stanford University Press, 2002.

Hsu L., Hsuan. *The Smell of Risk. Environmental Disparities and Olfactory Aesthetics*. Nueva York: New York University Press, 2020.

Larrea Killinger, Cristina. "La colonización olfativa de la medicina. Cuerpos y espacios urbanos". *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 4, no. 5 (julio-diciembre 2010): 24-42. En línea, fecha de consulta. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514003>.

Sloterdijk, Peter. *Terror from the Air*, Los Ángeles: Semiotext(e), 2009.
Esferas III (Espumas). Madrid: Siruela, 2006.

los mejores juncos están en las turberas

Julia González Calderón es artesana de la comunidad indígena Yagán. Hija de Úrsula Calderón y José González. Educadora y practicante de la medicina ancestral y de la artesanía con juncos, se ha dedicado a rescatar y transmitir su cultura a las nuevas generaciones, a través de lo que aprendió de sus antepasados. Usualmente realiza talleres de cestería con juncos a estudiantes y científicos en el parque Etnobotánico Omora, en la isla Navarino. Ha sido expositora de distintas muestras nacionales e internacionales de artesanía. El año 2010 recibió el sello de Excelencia de Artesanía otorgado por la UNESCO y el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Vive en Puerto Williams, Cabo de Hornos.

Soledad García Saavedra es curadora e historiadora del arte. Su práctica de investigación se focaliza en el rescate de microhistorias suspendidas y las posibilidades de actualizarlas corporalmente en el presente. Fue coordinadora del Centro de Documentación de las Artes Visuales del Centro Cultural La Moneda donde dirigió el primer archivo digital en Santiago y los cinco libros *Ensayos sobre Artes Visuales. Prácticas y discursos en los años 70, 80 y 90 en Chile* (2011-2016); del área de Programas Públicos del Museo de la Solidaridad Salvador Allende (MSSA) donde cocreó el proyecto de investigación-acción *Mirada de Barrio* junto a la comunidad vecinal, por el cual recibió la distinción de Mujeres dirigentes del barrio. Entre sus últimos proyectos curatoriales se encuentra la exhibición *Lunes es revolución* y la investigación sobre arte experimental en los 60 en Chile. Es magíster en Curaduría por Goldsmiths College, University of London e imparte cursos en universidades e instituciones culturales.

Thiare (11 años) y Hevolett (8 años) se encuentran en Puerto Toro, uno de los pocos poblados donde llega una vez al mes la barcaza que navega por el canal Beagle rodeando el lado norte de la isla Navarino, la más austral habitada del mundo. En medio de un bosque tupido, Thiare orgullosamente muestra a la cámara de un celular las zarzaparrillas en su mano. *Aún no han madurado*, dice. La persona que graba desde su celular le pregunta: *¿Quién te enseñó a reconocer las zarzaparrillas?* Ella responde: *la Tita*.

La Tita es Julia González Calderón, madre, abuela, artesana y educadora de la cultura Yámana o Yagán. Julia nació en la isla Mascart en 1956, una pequeña isla protegida por un brazo de mar y circunscrita por islas más grandes como Hoste y Navarino. Thiare y Hevolett son las nietas de Martín, el hermano mayor de Julia, quien falleció el 2020 por Covid-19 y fue cultor de la navegación ancestral canoera. Desde hace algunos años Thiare y Hevolett viven con Julia en el centro de la ciudad de Puerto Williams.

Esta breve entrevista informal a Julia se realizó por teléfono, a miles de kilómetros de distancia, en los tiempos libres de sus labores domésticas y de las reuniones familiares cotidianas que suceden en su casa. Hablamos a eso de las tres de la tarde cuando ella se desocupa y cuando mi bebé Pascal duerme su siesta. El tiempo es escaso y las conversaciones se interrumpen. Además, Julia viaja cada quince días a Punta Arenas a realizarse un intensivo tratamiento de quimioterapia.

Me encantaría estar en Puerto Williams acompañando a Julia junto a un mate y poder interiorizarme sobre la cultura Yagán y en particular sobre sus procesos de tejido con juncos. “El canasto que converso yo es el *tawela*”, me dice. Una conversación, siguiendo la expresión de Julia, que trasciende la mera comunicación táctil pues, como la vida, es un tejido en espiral en el que va creciendo entre prueba y error, entre uniones y cortes. Es un contenedor que requiere de cuidados: paciencia, atención, calor, escucha. Este texto contiene, como los cestos, una pequeña conversación sobre la recuperación de la cultura Yagán, la transmisión de la medicina indígena y los procesos artesanales que practica Julia desde su infancia hasta el día de hoy.

Soledad García Saavedra (SGS): Gracias por compartirme el video donde Thiare mostraba las zarzaparrillas y comentaba que aún no estaban listas.

Julia González Calderón (JGC): Sí, ella sabe. Siempre le enseñó la cultura Yagán.

SGS: Además de poder comerse, ¿el fruto de la zarzaparrilla tiene otro uso?

JGC: Es un remedio, sirve para regular la presión. Si tienes presión baja o alta. Se prepara un té. También se hace chicha que es exquisita. Se cocinan las ramas de la zarzaparrilla. Son hartas cosas que hacían los antiguos y que no se conocen. Yo trabajo medicina indígena. Yo era de las personas preguntonas, igual que la Hevolett.

SGS: (risas...) ¿Qué cosas preguntabas y a quién?

JGC: A la abuela Rosa Melisich que era muy mayor, a mi mami, Úrsula, y mi papi, José, y otras personas que nos encontrábamos. Siempre andábamos caminando en el bosque. Les preguntaba sobre cómo se usaban las cosas antiguas, la comida, la medicina, cómo se mejoraba, se sanaba. Me gustaba y yo lo practicaba, y lo iba comprobando. Empecé de chica. Así como tú me preguntas a mí, yo le preguntaba a ellos. Es igual que cuando salgo a caminar con las chicas (Thiare y Hevolett).

SGS: ¿Recuerdas cuando empezaste a curar?

JGC: El tema de la medicina empezó después, cuando veía una herida o alguien se encontraba enfermo. Las plantas se usan siempre, hasta el día de hoy. La medicina alternativa de repente funciona mejor. La ortiga para dolores de huesos, el reumatismo. La usaba la abuela Rosa. La romaza para las heridas y la amigdalitis. El agua salada es una buena medicina para muchas cosas. Me estaba acordando hace poquito de una amiga, la Candy. Ella se mareaba porque se movía mucho el bote. Su mamá le decía que tomara agua salada. También es bueno para la acidez cuando se mezcla con agua dulce.

SGS: Tenía la sensación que el agua salada no se tomaba, qué bueno saber esa indicación.

JGC: Sí, es muy buena. Te metes a la mar y el agua salada te calma, si te duelen las rodillas, los huesos. La Thiare y Hevolett se meten al agua. Yo les enseño a que se metan al agua fría. Muchas personas me dicen que no las meta porque se van a enfermar, a resfriar. También cuando consigo, les doy unas cucharadas de aceite de lobo para que no se resfríen. Ellas están impeques. Antiguamente las mujeres se metían al agua y sus guaguas nacían en el mar para aliviar el dolor del parto.

SGS: ¿Y cómo naciste tú?

JGC: Yo nací con una partera Yagán en la isla Mascart en la casa, en ese tiempo ya teníamos casa. Soy la tercera hija. Antes venía uno, Martín y luego José Germán (Popi), el menor. Mi papi nació en una bahía de la isla Mascart en la subida del Paso del Indio, casi arriba del cerro. Su mamá estaba embarazada y estaba lista, ahí tuvo a mi papi cuando caminando subieron la canoa por el cerro para llevarla a mar abierto. Antes tenían a las guaguas en cualquier lado y ningún drama.

SGS: Oh, entre medio del esfuerzo de subir un cerro tuvo a tu papá. ¿Ella estaba acompañada?

JGC: Siempre andaban en grupo para correr una canoa al otro lado de la isla porque era pesado, se necesitaban 15 o 12 personas. Llevaban todas sus cosas al hombro, antes no tenían mochila. Los víveres, la ropa. ¿Terrible ah? Lo tuvo casi entrando otoño.

SGS: Sí. Mi ginecólogo me dijo cuando estaba a punto de tener a Pascal que las mujeres estamos preparadas para parir en medio de la montaña. Yo me imaginaba esa posibilidad extrema y recordaba el esfuerzo cuando caminé por los Dientes de Navarino¹.

JGC: Sí, antes muchas guaguas nacían así. Yo nací sin médico ni nada.

SGS: ¿Te acuerdas de la casa donde naciste y viviste?

JGC: Sí, siempre recuerdo la isla Mascart. La otra vez cuando estábamos en Mejillones me puse a dibujar la casa y los espacios. Yo le dije a Popi: *mira así era la casa de Mascart*. Y el Popi me molestaba... le parecía que yo deliraba. Es que él no se acuerda mucho de la casa porque vivió poco tiempo ahí. Yo viví hasta el 72, tenía 16 años y tuvimos que dejar la isla por obligación. Mi papi se quedó más tiempo. La isla quedó sola entre el 1976 y 1977 cuando se terminaron las ovejas, se las robaron todas. Mi papi cazaba nutrias y estaba prohibido y no había cómo mantenerse. En Ushuaia compraba los víveres y pasaba el invierno completo. Así que mi papi se tuvo que meter a trabajar en las centollas. Ahí la isla quedó sola.

SGS: ¿Has podido regresar a la isla?

JGC: Hemos ido a la isla Mascart casi todos los años por los recorridos culturales². La CONADI [Corporación Nacional de Desarrollo Indígena] le

entregó hace poco la isla a Popi. Estuvo más de 5 a 6 años en eso y hace poco se la traspasaron. Por eso me estaba acordando de la casa.

SGS: ¡Qué maravillosa noticia! Es un gran logro. Me imagino que se activan muchos recuerdos.

JGC: Siempre recuerdo todo lo que hacíamos allá. Muchas veces las chicas me piden cosas, que quieren esto o lo otro. Yo les digo que allá en Mascart no había nada, no habían juguetes. Nosotros hacíamos nuestros juguetes con la madera y trabajamos con cuchillo. Claro que me cortaba el dedo muchas veces. Por eso nosotros somos artesanos desde chiquititos porque usábamos madera y hacíamos esas cosas, barcos, hélices o simplemente animalitos. Hacíamos una oveja o un perrito.

SGS: ¿Jugaban entre ustedes o con más niñas y niños?

JGC: Jugábamos entre nosotros, pero siempre nos encontrábamos con los demás, porque siempre andábamos navegando. Nunca nos quedábamos en Mascart. En verano navegábamos hartos. Pasaban dos semanas e íbamos a Douglas, Yendegaia, Navarino, Tanswani, y nos encontrábamos con las otras familias. Siempre andábamos en contacto. Antiguamente eran amigos y se ayudaban entre sí. Mi papi siempre andaba ayudando a esquilar ovejas. Iban todos los estancieros y no habían rencillas ni egoísmo... era bien bonito antes.

SGS: ¿Te iban a dejar en bote a Puerto Williams para ir a estudiar al colegio?

JGC: Sí, a los 7 años me dejaron en el internado y en vacaciones iba a Mascart. La mayoría de los niños de distintas edades provenían de Canacus, Tanswani, Canasaca, Tekenika, Caleta 2 de mayo, Yendegaia, Picton, Lennox, Puerto Toro, entre otras islas y lugares. Estaban todos repartidos los niños. Cuando yo estuve en el internado no eran solo niños de aquí. De Yendegagia eran hijos de carabineros e hijos de marinos y estábamos todos juntos.

SGS: ¿Cómo recuerdas la convivencia?

JGC: La convivencia era linda. A veces me molestaban, *ah esa es la india*, pero yo tenía un carácter fuerte. Yo le decía *ten cuidado con la india no más* porque era combo no más, jajaja. Nooo, yo siempre mostré respeto, pero tenía que hacerme respetar. Yo me defendía y no me molestaban más. Yo seguía jugando con la persona que me molestaba, me pedía disculpas y nunca más me molestaba. Yo escuchaba la otra vez a uno de mis primos,

Juan Calderón, él decía *uno hace a las personas, no las personas a ti*.

Si tú eres atrevido la otra persona va hacer atrevida contigo. Yo le encuentro mucha razón. Siempre me gustó decir las cosas en la cara. Mi mami siempre me enseñó sobre eso a través de los cuentos yaganos. Hay muchos cuentos. Yo cuando trabajaba en el jardín infantil (2009-2018) y contaba la cultura, miraba el comportamiento de los niños y según eso buscaba un cuento.

SGS: ¿Fue tu mamá o la abuela quien te enseñó a tejer?

JGC: Mi mamá me enseñó a tejer. A los 9 años me hice el canasto más grande. Me puse a tejer un tremendo canasto, hermoso y de ahí lo subí [teji desde la base hacia arriba]. Cuando estaba en la mitad, mi mami me decía *te ayudo*. Yo le decía que no, que yo lo iba a terminar... E iba a buscar juncos. Yo me propuse que lo iba tejer y lo iba a terminar sin que nadie me ayudara. Me probaba. Cuando lo terminé se lo di a mi mami. Y ella me dijo: *este canasto lo vendo y compro algunas cosas en Williams*. A mí se me olvidó que lo había hecho.

SGS: ¿Cuándo hiciste ese canasto de principio a fin ya sabías reconocer los juncos?

JGC: Sí, ya sabía recoger juncos porque yo ya tenía entonces 9 años. Mi mami siempre me enseñaba que tenía que sacarlos del bosque los que estuvieran más sanitos, verdes y no quemados. Es todo un cuidado único para no romperlos. Luego tienes que cocinarlos y estar atenta que no se te quemen y tampoco se rompan cuando le sacas el jugo. Los juncos más lindos están en las turberas, protegidos por los árboles, sobre todo debajo de los coigües. Esos son los mejores. En la isla Mascart había juncos buenos en todas partes, ahora ya no.

SGS: ¿Dónde los encuentras en la isla Navarino?

JGC: En Navarino hay dos a tres partes. Son pocos lugares. Los juncos están quemados por el sol. También las ratas almizcleras se han comido las raíces. Aparecen igual que los ratones o los bisones. Se meten entre medio para hacer sus cuevas. El castor también hace tremendos pozos. Tengo lugares para sacar en invierno que están protegidos por los coigües, pero si hay un pozón congelado, el junco se rompe. Es difícil caminar con nieve. De mi casa son 2 o 3 km para llegar a las turberas.

SGS: Entonces, cada vez es más difícil encontrar los juncos sanos y llegar a ellos entre medio de las turberas.

JGC: Es complicado caminar entremedio de los juncos. Es muy pesado en las turberas, son como blanditas, es muy cansador caminar, porque es caminar como sobre un colchón. Hay que tener cuidado de no caerse en la turbera. Ahí hay mucha agua y de repente hay lugares en que tú no lo ves. Está lleno de juncos y es hondo. A veces uno no ve la profundidad en medio de los juncos. Yo me he caído para adelante, me he pinchado en la nariz, las manos, pero menos mal que no me he pinchado los ojos, los cierro. Yo tengo unas botas bien livianas, pero las botas no te salvan. Lo bueno es que después queda calentita el agua en las botas.

SGS: (risas...) Es difícil salir después de que te caes, me imagino que te tienes que agarrar de los mismos juncos para salir. ¿Cada cuánto tiempo vas a buscar?

JGC: Voy cada dos semanas. No puedo traer mucho porque el junco se seca rápido. Ahora hace mucho calor y no hay mucho tiempo para tejer. Tengo que dejarlo en una bolsa de nylon para que se mantenga. Depende del trabajo que yo voy a hacer, dónde voy a ir a buscar los juncos. Porque hay juncos delgados, medianos y gruesos. Si yo hago un trabajo grande de junco delgado y mediano tengo que sacar un buen puñado.

SGS: ¿Cuánto te demoras en tejer?

JGC: Un canasto grande me demora mucho. Uno va trabajando lento. El tamaño es más o menos de una olla de 5 a 10 litros. Será veinte días si estoy apurada o un mes solo dedicado a ese canasto. En los ratos de descanso tejo porque hay que hacer el aseo, la comida, lavar. Si trabajo mucho, duelen las manos porque el material es duro, no es como la lana y las caderas duelen porque hay que estar sentada. Así que hay que moverse. También según como lo cocine, a veces los juncos quedan malos. No a todos los juncos uno le achunta cuando los sacas. Yo amarro el manojito con una cinta para saber de qué parte los saqué y dónde están los mejores. Y me voy directo a ese manojito.

SGS: Haces tu propia clasificación para saber cuáles son los mejores. ¿Tú los vendes en la feria?

JGC: Los canastos grandes no los vendo en la feria. No te los van a comprar porque el punto es chico y el junco es duro. Tiene mucho trabajo. Es bien tupido el tejido.

SGS: ¿A cuánto vendes un canasto grande?

JGC: Se venden de 500 a 600 lucas (mil pesos). Si hago uno, después algún día haré otro. Los museos pueden pagar como corresponde. No es una cosa para la feria. Ahí hago una representación de un canasto chico y eso viene con la historia del canasto, la conversación sobre los yaganes. No te compran un canasto grande.

SGS: ¿Cuál es el canasto que más haces?

JGC: El canasto que converso yo es el *tawela*, en nombre yagán. Después está el *kéichi* para marisquear porque es una red, ahí se meten las cholgas. Tiene un cordón y se cierra. Después está el "vuelta y vuelta" que se llama *Ulón Steapa*, ese es más tupido y fino. Hay otro, el *Chawanuj*, es un tejido que está hecho con tres varitas del coigüe y después se teje con junco, ese servía para agarrar sardinas en la mar. Es como un colador para agarrar las sardinas. Hago todos esos canastos.

SGS: Me gusta que digas que conversas con el tejido como si le estuvieras hablando. ¿Y ahora que estás tejiendo?

JGC: Ahora estoy tejiendo aritos, canastos y todo lo que alcance, porque está llegando gente desde los hostales y siempre vienen a mi casa. La gente sabe.

SGS: ¿Y Thiare y Hevolett saben tejer?

JGC: Las chicas me acompañan a buscar juncos y tejen. Cuando vienen los estudiantes de todos los países al parque Omora³, las chicas me ayudan porque yo hago los talleres y divido a los estudiantes en grupos de diez personas. Ellas me ayudan en el taller cómo hacer los puntos. Les estoy enseñando, pero ellas enseñan a los estudiantes. Se hace el proceso completo para que la gente vea lo que realmente cuesta.

SGS: ¿Crees que la cultura Yagán va a perdurar?

JGC: Yo creo que sí, porque así como todo lo que me enseñó mi mami yo les enseñé todo a ellas. Cuando voy a Mejillones o estoy en el campo o bosque, me voy acordando de cosas, de cuando yo era chica. Antes era más fácil contar las historias porque andábamos navegando.

carolina urrutia neno

en lo profundo de la turba

Carolina Urrutia Neno es doctora en Filosofía, mención en Estética y Teoría del Arte. Es profesora asociada en la Escuela de Creación Audiovisual de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad Católica de Chile, donde enseña cine chileno, cine latinoamericano y teorías del cine. Dirige la revista de estudios de cine laFuga.cl. Es autora del libro *Un cine centrífugo. Ficciones chilenas 2005 a 2010* (Cuarto propio, 2013) y coautora de *Bordes de lo real en la ficción. Cine chileno contemporáneo* (Ed. Metales Pesados, 2020). Actualmente trabaja en su proyecto de investigación sobre cine de ficción latinoamericano contemporáneo (Fondecyt 11190709) y acaba de coeditar el libro *Estéticas del desajuste. Cine chileno 2010 a 2020* (Santiago, Ed. Metales Pesados, 2022).

1.

En el año 2002, al cineasta canadiense Bill Morrison se le encomendó la tarea de crear los elementos visuales para una “sinfonía medioambiental” musicalizada por el compositor Michael Gordon. El resultado fue *Decasia*, una pieza experimental de *found footage* compuesta por celuloide, que contiene un conjunto de imágenes en estado de descomposición que se proyectan en múltiples pantallas. El contenido de los fotogramas pierde relevancia, a la vez que gana aquello errático y deteriorado que carcome el celuloide: lo que ve el espectador de *Decasia* es la desintegración de la imagen, ya sea por la acción del paso del tiempo, por el efecto de los hongos o de los químicos que han devorado el registro original impreso en el celuloide. El público percibe una imagen fantasmagórica, un ruido visual que va destruyendo la composición original. El objeto del filme es aquello que subyace e hipnotiza, aquello que cobra vida en un cúmulo de imágenes que van desapareciendo a medida que se proyectan en la pantalla, las que se van desintegrando ante nuestros ojos.

2.

El paisaje de una turbera se asemeja –visualmente– al de un espacio lunar. Si un pie desnudo se posa sobre la superficie de una turbera se activan una multiplicidad de sensaciones en quien lo apoya, suavemente presiona para tocar el musgo y lo hunde hasta alcanzar el agua bajo su superficie. El pie se sumerge y a través de ese pie quien lo apoya siente táctilmente sus texturas, temperaturas y los sutiles movimientos subterráneos de la turbera. Ese pie, sin embargo, no ve, no escucha, no huele mientras se sumerge en la turbera.

3.

Existe un cine contemporáneo que se desmarca de la lógica de la acción y de la reacción que siempre aparece anclada a un personaje principal (un hombre, una mujer); se aleja de esos métodos clásicos para experimentar con las posibilidades de la escucha, del tacto, también de lo térmico, de lo olfativo. Laura Marks apuesta por una memoria de los sentidos, apelando a la experiencia multisensorial que trae implícito el cine. Se pregunta: “¿Cómo es que el cine y el video arte podrían llegar a representar experiencias no audiovisuales?”¹. Y de inmediato sugiere que no existen tecnologías que reproduzcan ciertas experiencias (olor, tacto, gusto), a pesar de las posibilidades de la realidad virtual y otros dispositivos que nos ayudan a aproximarnos a ciertas prácticas cinestésicas del cine, definidas por Marks como la “propiedad a través de la cual una sensación se vive a través de otra”².

4.

Turba Tol Hol-Hol Tol se apodera de las cualidades hápticas y cinestésicas del medio artístico audiovisual. El proyecto, curado por Camila Marambio y desarrollado por Ariel Bustamante, Carla Macchiavello, Dominga Sotomayor y Alfredo Thiermann, en colaboración con un amplio grupo de otros creativos, pone en escena una turbera o pompón. En el pabellón de Chile instalado en la 59ª Bienal de Arte de Venecia, los espectadores devienen ese pie que se posa desnudo y tibio, que se hunde en la turbera. Al contrario del pie, los espectadores escuchan, ven. Incluso huelen. La exposición admite ser pie –o también ser una piedra lanzada hacia una turbera– una piedra que siente, un pie con ojos y oídos.

5.

En el cine latinoamericano actual encontramos múltiples ejercicios cinestésicos. Quizás la cineasta más conocida en operar bajo estas lógicas en América Latina es la argentina Lucrecia Martel. En sus películas –desde *La ciénaga* (2002) hasta *Zama* (2017)– la directora intensifica las propiedades sonoras de lo visual y organiza un mapa auditivo (desarrollado en el propio guion) que admite la emergencia de múltiples percepciones en el espectador más allá de la trama que contiene la historia. 'Se pueden cerrar los ojos, pero no los oídos al interior de una sala de cine', sugiere Martel³. En sus películas todo vibra: el sonido admite que se activen los espacios más inesperados tanto del campo como del fuera de campo, otorgando al espectador múltiples modos de percibir y de complementar aquello que vemos y que oímos.

6.

El interés por la exploración sensorial en el cine admite un desborde: de lo real a la ficción, de lo real a lo irreal o a lo hiperreal. Los cineastas organizan audiovisualmente posibilidades táctiles y hápticas, configurando un tipo de relato que va más allá de lo visible y de lo audible, mediante expresiones (casi) palpables. Ante las distintas posibilidades de la puesta en escena se provoca una intensificación de lo real y, mediante la apelación a los sentidos, se abre una rendija a través de lo cual lo irreal se asoma. Aquello que pertenece al territorio de la ensoñación, de lo mágico, de lo espiritual; de un archivo de recuerdos propios (siempre descuajados de la memoria colectiva), también desde una inmersión en la naturaleza adoptando puntos de vista vegetales, de piedras o de insectos. Estas películas forman parte de una corriente del cine contemporáneo en donde el oído y lo háptico combaten con lo visual y a veces logran someterlo (suspender por un momento la jerarquía del ojo por sobre el resto de los sentidos) para modificar y transformar la percepción del espectador.

7.

Los ojos del espectador de *Turba Tol Hol-Hol Tol* perciben el paisaje de la superficie colapsando a su alrededor, cayendo, derrumbándose. Luego siente el aparecer de un mundo que se observa como simultáneamente caótico y pacífico. El oído escucha ampliados los sonidos subacuáticos de miles de algas y de musgos flotando, murmurando. El espectador por unos minutos entra al centro de la turba, se sumerge en ella. Por momentos, alrededor del espectador todo se enciende, se ilumina, el entorno se agita antes de dormirse nuevamente. El dispositivo audiovisual hace aparecer al espectador –al espectador pie, espectador piedra– aquello que es invisible, la oscuridad y la luz del centro de la turbera. Hace emerger el murmullo de la turbera que a ratos ensordece y colapsa el universo sonoro, y en otros momentos simplemente palpita, vibra, o luego, cuando el espectador vuelve a la superficie, es inundado por cantos, gritos, rugidos humanos que se entretejen rítmica y orgánicamente.

8.

En el cine chileno son interesantes los ingresos que hacen, en el mundo vegetal y animal los cineastas José Luis Torres Leiva y Alicia Scherson. En los filmes *Turistas* (Scherson, 2009), *Verano* (Torres Leiva, 2012) o *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos* (Torres Leiva, 2019) se establecen ciertas secuencias que se instalan como una excepción al antropocentrismo narrativo al que nos acostumbra el cine. La fauna y la flora tienen un rol fundamental y, a ratos, protagónico; los cineastas se aproximan a ella desde extensos planos secuencias. La duración del plano y la cercanía de la cámara admiten ver bailar a los árboles mientras nadie los observa, seguir el caminar de una araña o el movimiento de un saltamontes, el correr de una perra para llegar a sus cachorros hambrientos. La cámara ahí se detiene y suspende la narración, se concentra en aquello no humano del paisaje, lo emancipa de la supremacía del personaje central o secundario, da a ver incluso cuando ninguno de esos personajes está mirando.

9.

A cargo de la dimensión cinemática de *Turba Tol Hol-Hol Tol* está la cineasta Dominga Sotomayor con la colaboración del director de fotografía Benjamín Echazarreta. Ambos han explorado en sus respectivos trabajos visuales las posibilidades sensoriales del cine: ampliaciones de lo visible que complejizan aquello que vemos. Pensamos en las películas *De jueves a domingo* y *Tarde para morir joven* (Sotomayor, 2014 y 2018); *Rey* (Niles Atallah, 2017) o *Lina de Lima* (María Paz González, 2018) con Echazarreta a cargo de la dirección de fotografía. En ellas hay una búsqueda común sobre la materialidad de la imagen (su plasticidad, su porosidad) y las

posibilidades para abordar desde ahí elementos tan amplios como el pasado (histórico, personal, político), las huellas visuales del capitalismo tardío, las sensaciones que deja la propia infancia, la manifestación del tedio, del deseo, del verano bajo la sombra de un árbol en un paisaje sin viento.

10. Para provocar la sensación inmersiva Dominga Sotomayor y Benjamín Echazarreta viajaron a las turberas de la Patagonia. Al contrario de lo que podríamos pensar, no filmaron la vastedad del paisaje, su visualidad cuasi lunar, la turbera extendida bajo el cielo expresivo de la Patagonia chilena, sino que decidieron sumergir la cámara que registra en 360° en el espacio fangoso, musgoso y confuso de la turbera: navegar en sus turbiedades, sumergirse en lo profundo para imaginar un viaje descendente hacia unos abismos ficcionados (posteriormente) a través del montaje: modulando una ciencia ficción precaria⁴.

11.

El cine narrativo presenta casi siempre la perspectiva de un ser humano: un personaje al que le ocurren cosas, que recorre un camino, que tensiona su propio devenir dentro de la historia. La presencia no humana está disponible como un paisaje que rodea a un protagonista y se configura como un testigo pasivo a esa vida que acciona: un ser vivo cuya presencia es simultánea y queda expuesta orgánicamente, latente, pero alrededor de o subordinada a...

12.

En *Decasia* es la imagen aquello que se va desvaneciendo ante los ojos de quien observa: la imagen de una niña al interior de un colegio de monjas, una caravana de viajeros cruzando algún desierto, una pareja que baila. Son fotogramas que comienzan a ser devorados por manchas, agujeros, humedades que van carcomiendo el celuloide y que al ser proyectado adquieren cualidades fantasmagóricas. En *Turba Tol Hol-Hol Tol*, en cambio, la imagen (fantasmagórica también en su extrañeza, en su puesta luz, en movimiento y en sonido) permanece, mientras la pantalla (una superficie curva y frágil que rodea al espectador, construida con biomaterial orgánico y *algoso*) es la que se va degradando y desintegrando a lo largo de la exposición. Una pantalla frágil como aquello que pone en escena, que persiste a pesar del peligro de extinción: aquello no humano que sobrevive ante la persistencia humana. En medio de esa evanescente pantalla se sitúa el espectador: espectador pie, piedra lanzada a lo profundo de una turbera.

Bibliografía

Macchiavello Cornejo, Carla. "Ecoestéticas turbias: Turba Tol Hol-Hol Tol". *Cuadernos de Arte* no. 25 (2022): 66-91.

Marks, Laura. *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham: Duke University Press, 2000.

Brandi, María Agustina, González, David y Georgina Vorano. "Entrevista a Lucrecia Martel". *LAPSO Revista Anual de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana*, <http://matpsil.com/revista-lapso/portfolio-items/martel-entrevista/>.

lo construido y la permanencia de la materia

Arquitecta de la Universidad Mayor, magíster en Arquitectura por la Pontificia Universidad Católica de Chile y doctora en Arquitectura y Estudios Urbanos por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha colaborado en investigaciones Fondecyt Regular e iniciación.

Sus líneas de investigación se han enfocado en historia y teoría de la arquitectura, específicamente vinculadas a arquitectura moderna, interiores y estudios de género. Sus trabajos y publicaciones han desarrollado los cruces culturales y espaciales entre interiores, vestimenta, textiles y arquitectura. Además, sus trabajos de investigación establecen nuevas lecturas entre la mujer, su educación informal y la traslación de herramientas aprendidas desde un oficio hacia el mundo construido entendiéndolas como un lenguaje singular.

David Leatherbarrow¹ (1993) describe dos fenómenos de los edificios que consideraba como antagónicos: los elementos edificados y el *weathering* o la inclemencia del clima y los factores ambientales². De acuerdo a esta separación, la constante acción del ambiente finalmente llevaría a la descomposición o el desmoronamiento del edificio; entendido de esta forma, el edificio es llevado bajo este supuesto hacia un fracaso de los materiales. *Turba Tol Hol-Hol Tol* asume un nuevo giro en esta relación ambiente y construcción³. Reconoce el *weathering* como la compleción conceptual y formal del edificio, entendiendo a la sociedad humana y el ambiente como un proceso vital continuo.

Durante los años sesenta, un grupo de arquitectos japoneses, en consecuencia de la destrucción sufrida por sus ciudades durante la Segunda Guerra Mundial, enfocaron la arquitectura como una obra que consideraba al planeta tierra como una totalidad finita. De esa manera, los denominados Metabolistas⁴ entendieron los alcances globales del proyecto arquitectónico en su gran escala, concebido para las nuevas masas que requirieron de viviendas durante la postguerra, además abordando la obra arquitectónica como una red orgánica de componentes reemplazables, transformables, perecibles y posibles de reconstruir. El grupo de los Metabolistas definió la arquitectura como “un proceso vital, un desarrollo continuo desde el átomo a la Nébula. La razón por la que usamos este término biológico, es porque creemos que el diseño y la tecnología debiese ser una denotación de la vitalidad humana”⁵. Sin embargo, los esfuerzos por lograr la coexistencia y transformación de la sociedad mediante edificaciones de gran escala no incorporaban uno de los factores más relevantes en esta ecuación: la naturaleza y sus propias reglas. Contemporáneo a los Metabolistas, el arquitecto norteamericano Louis Kahn⁶ tenía una visión más cercana al paradigma post-extractivista propuesto por *Turba Tol Hol-Hol Tol*: “Hemos de volver a observar la naturaleza y el hombre y las leyes de la naturaleza. Allí encontraremos muy buenas respuestas”⁷. De acuerdo a la observación de la naturaleza, se extraería de ella lo que Kahn llamaba la *forma*, “elemento inmaterial que define una cosa por diferencia con otra, una constatación de lo que la caracteriza”⁸. La forma, sin figura ni dimensión, sustentada por la observación, establecería el origen de las reglas de la naturaleza y de lo humano antes de ser diseño. El diseño para Kahn se ponía al servicio de esta forma, diferenciando las leyes naturales de los elementos construidos y definiéndolo como figura: “el diseño es un acto personal; es como lo vemos. Pero los principios, las características singulares, son cosas que no nos pertenecen en absoluto; pertenecen a la actividad del hombre, de la que resulta que formamos parte, y que hemos de descubrir”⁹.



Dibujo digital. Alfredo Thiermann y Sebastián Cruz.

La levedad material del pabellón

Formalmente, la arquitectura del pabellón, desarrollada por el arquitecto Alfredo Thiermann en colaboración con Sebastián Cruz, reconoce la preexistencia original del *Arsenale*, espacio histórico con el que dialoga este diseño, alineándose hacia uno de sus gruesos muros de albañilería. El trazado del proyecto está organizado en base a una circunferencia y a una nueva base rectangular establecida como superficie de suelo, que delimita y dispone interiormente un territorio fértil de *Sphagnum moss*¹⁰.

Los siguientes elementos que conforman el proyecto consisten en una plataforma de acceso o rampa y una estructura metálica que se erige sobre el trazado de circunferencia, dando forma a un elemento cónico protagonista del espacio. La rampa de acceso y el cono interior están levemente girados en relación al plano del muro preexistente del Arsenale. Esta forma de emplazamiento proyecta sus ejes ordenadores por fuera de esos muros, extrapolando que lo que se ve es solo un recorte de una realidad mucho más amplia y conectada. El pabellón configurado por tres elementos construidos, tarima, rampa y volumen cónico central, pierde protagonismo mientras sostiene la materia que da forma al pabellón en su totalidad: sonido, musgo *Sphagnum*, olores e imágenes. La instalación sonora a cargo de Ariel Bustamante cierra esta conexión con un universo más amplio y conectado, estableciendo al aire como base de esta interconexión, el que propaga voces, sonidos, respiros y define atmósferas desde el norte hacia Tierra del Fuego¹¹.

Fotografía de Ugo Carmeni. 2022. Cortesía de Turba Tol Hol-Hol Tol y Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile.



La arquitectura, solo definida por la permanencia de la geometría y la estructura, es testigo de procesos ecológicos colectivos y comunitarios. El círculo, elemento de concentración y reunión desde tiempos ancestrales, es protegido por una membrana de biomaterial que envuelve el cono metálico. Esta membrana se constituye como un interior atávico, casi textil, identificando con ello cómo el desarrollo de la civilización ha definido que entre el cuerpo y el medio ambiente que este habita, debiera existir una capa de protección, una segunda piel para proteger su realidad. El pabellón también juega con esa indefinición temporal; por una parte, reconoce preexistencias arquitectónicas y de pueblos originarios en Tierra del Fuego como memoria y sabiduría ancestral protectora de las turberas y, al mismo tiempo, nos proyecta hacia un futuro más sostenible en el que todos trabajamos como un colectivo de voces al cuidado de esta biósfera.

El espacio interior aparece mediante la proyección de imágenes –filmadas por la cineasta Dominga Sotomayor con la colaboración del director de fotografía Benjamín Echazarreta– sobre la pantalla. Un interior que resguarda capas de significados históricos de relación entre naturaleza, ser humano y las resonancias inmateriales de un lugar y su gente. Ese espacio deambula de público a privado, de interior a espacio abierto, pero se transforma en una experiencia íntima al hacer reflexionar sobre la importancia de cada visitante de sostener y proteger un ecosistema como las turberas.

La estructura cónica metálica, pensada como un elemento (relativamente) permanente, se sostiene levemente sobre la capa vegetal. La materia que da forma al espacio queda definida entre la memoria de los sonidos, los olores que también habitan el pabellón y en una forma de conocimiento protegido sobre un tesoro ambiental.

importantes incluyen *Three Cultural Ecologies* (con R. Wesley), *Topographical Stories y Surface Architecture* (Con M. Mostafavi).

1 David Leatherbarrow (1953) es un teórico de la arquitectura, profesor de la University of Pennsylvania. Sus publicaciones más

3 Curaduría: Camila Marambio. Artistas: Ariel Bustamante, Carla Macchiavello, Dominga Sotomayor, Alfredo Thiermann. *Turba Tol*

2 David Leatherbarrow, *On Weathering. The Life of Buildings in Time* (Cambridge, Londres: The MIT Press, 1993). 5.

La membrana de biomaterial, que funciona como pantalla de un ciclorama, fue fabricada por el equipo Sinestesia¹² para descomponerse, alterarse y ser colonizada paulatinamente por musgos y hongos del ambiente húmedo en el que se inserta. El biomaterial trabaja desde un nuevo lenguaje en el que los materiales ya no definen esa barrera entre humano y ambiente, es frágil, temporal y vivo. Se desmaterializa para volver a ser ambiente y desdibujar ese límite impuesto por la racionalidad moderna, en pos de una coexistencia futura que acarrea lecciones de una existencia pasada. La desmaterialización del espacio central define con su degradación su propio tiempo de existencia, independiente de las horas del reloj, eliminando la apropiación del razonamiento humano sobre las estructuras naturales.

La levedad de la arquitectura desaparece en un anonimato de voces, sonidos, murmullos y elementos naturales, reafirmandose como una construcción colectiva de experiencias y sentidos. El pabellón es un ejercicio epistemológico de convivencia entre espacio, cuerpo y hábitat, de cómo construir sin destruir la preexistencia.

Los sentidos del tacto, el olfato, el oído y la vista son fundamentales para comprender la experiencia completa del pabellón, reconociendo que estos han sido desplazados de la arquitectura por años enfocada en lo visual. Las conexiones y temporalidades del musgo *Sphagnum* como ecosistema demuestran que la vista queda incompleta como único traductor del conocimiento.

Turba Tol Hol-Hol Tol es además un laboratorio de investigación. La tarima contiene un cultivo de musgo *Sphagnum* que visualmente construye un manto sobre el que se instala la estructura cónica. Ese cultivo de *Sphagnum*, además de situarnos en el paisaje de las turberas, es un campo de cultivo en sí mismo para desarrollar turberas para uso en agricultura. Ese rol educativo y formativo define que la iluminación del pabellón, a cargo de Antonia Peón-Veiga¹³, además de contribuir a organizar el recorrido y la museografía del pabellón, se pone al servicio de la especie vegetal, propiciando su cultivo. La estructura y la tecnología en este pabellón están puestas al servicio de construir una memoria y una nueva conciencia colectiva. El pabellón opera como un dispositivo educativo, enseñando sobre la existencia y convivencia entre humanos, tecnología y turberas.

En un acto de humildad y reconocimiento de un mundo interespecies mucho más amplio y complejo, el pabellón impugna la nociva huella que las construcciones usualmente han dejado sobre el territorio. La mínima huella de esta construcción queda demarcada solamente por los apoyos estructurales del montaje sobre el suelo, pero escondido bajo el suelo desarrollado para el cultivo del musgo. El proyecto además va dejando que la naturaleza y el tiempo actúen como un elemento de diseño más, poniendo en valor la preexistencia inmaterial de un conocimiento conducido por las

reglas de la naturaleza. Tal vez, como el filósofo Michael Marder define en sus postulados, *Turba Tol Hol-Hol Tol* reconoce y entiende la esencia de las plantas sin medirlas desde el mundo del hombre¹⁴. El lenguaje de los elementos que definen el pabellón, desde la gráfica al sonido y del sonido a los olores, funda su existencia en términos de una interacción entre dos mundos, el nuestro y el de las plantas, como un tejido complejo de leyes y relaciones que ocurren fuera del mismo pabellón, pero del que somos por un momento parte.

El pabellón es un acto de colaboración entre la dimensión material del diseño y la dimensión formal, en términos de Kahn, de la naturaleza. Esta forma se convierte en un acto colectivo de reconocimiento de las reglas de un ecosistema, protagonizado por las turberas que sostienen la biodiversidad de la biósfera. La capacidad de reconocer el daño que se ha producido al planeta por las emisiones de carbono, junto a admirar los enlaces de la vida orgánica del carbono mismo, protegido miles de años bajo las turberas, como un hilo que ha tejido en sus fibras la historia de nuestros procesos en este planeta, es la mínima lección que se lleva el visitante a este lugar. Del enlace al hilo, del hilo al acto poético como tejido grupal, protegiendo memorias, lugares, lenguaje, pero sobre todo conectado a voces del pasado, a los habitantes de Tierra del Fuego, al presente. *Turba Tol Hol-Hol Tol* y su arquitectura intentan alejarse de la mirada extractivista, para insertarse en el paradigma de una ecología colaborativa, estética, que reclama las enseñanzas de quienes habitan, habitaron y habitarán Tierra del Fuego, demandando y definiendo sus derechos hacia un futuro colectivo.

Si la arquitectura ha definido su disciplina como un complejo diálogo entre su representación y la materialización mediante la construcción, entendido como un debate entre las ideas inmateriales y la construcción de ellas, ahora este pabellón supone agregar una nueva capa de complejidad al incorporar a este diálogo las redes invisibles de las especies que cohabitan en el planeta, trazando nuevas leyes para nuestra convivencia futura.

hasta el día de hoy. Algunos de ellos son: *Monumentalidad* (1944), *La Arquitectura y la Universalidad* (1953), *El orden es* (1955). *El*

10 Este *Sphagnum* fue donado por el Greifswald Mire Centre, como parte de un proyecto de investigación, preservación y cuidado

un biocompuesto de alga, colágeno y ácido acético glacial entre otros compuestos. Ver: Procesos creativos, op. cit.

14 Michael Marder. *Plant Thinking. A Philosophy of Vegetal Life* (Nueva York: Columbia University Press, 2013), 15.

orden en la arquitectura (1957).
7 Louis I. Kahn, "La naturaleza de la naturaleza. Debate en un seminario de la Cranbrook Academy

desde Hamkhausen Moor en Baja Sajonia, Alemania. Consiste en 60 metros cuadrados de *Sphagnum* palustre instalado sobre un estan-

13 La instalación consiste en 14 luminarias suspendidas sobre el pabellón de forma homogénea para lograr el ambiente lumínico

of Art", en *Louis I. Kahn. Escritos, conferencias y entrevistas*. Alessandra Latour, ed. (Madrid: Biblioteca de Arquitectura. El Croquis

que de agua filtrada e iluminación específica para su desarrollo. Ver: Procesos creativos, <https://www.turbatol.org/sphagnumlab-es.html>.

necesario para la fotosíntesis del musgo. Junto a ello, Nicolás Arze y Christy Gast fueron los artistas que instalaron, esculpieron y crearon el

Editorial, 2003), 158-161.
8 Kahn, "La naturaleza de la naturaleza", 158.
9 Ibid.

11 Procesos creativos, op. cit.
12 Sinestesia desarrolló este biomaterial en colaboración con Fablab de la Universidad de Chile. Es

sistema de aguas para la implantación del cultivo. Ver: Procesos creativos, op. cit.

Bibliografía

Kahn, Louis I.. *Escritos, conferencias y entrevistas*. Alessandra Latour, ed. Madrid: Biblioteca de Arquitectura. El Croquis Editorial, 2003.

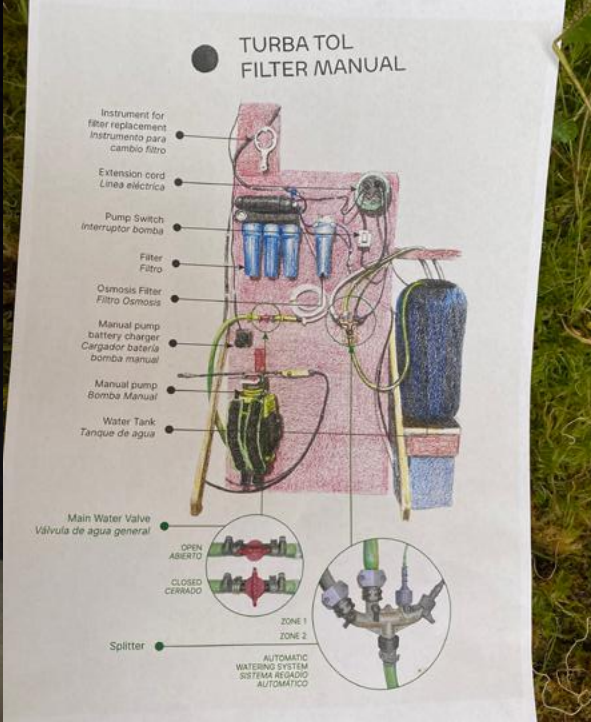
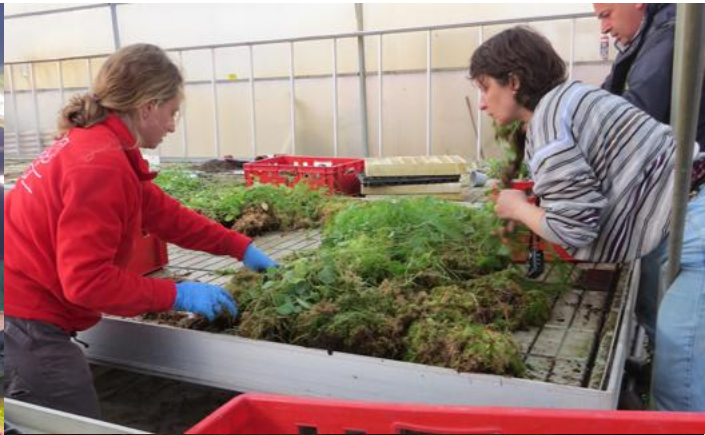
Leatherbarrow, David. *On Weathering. The Life of Buildings in Time*. Cambridge, Londres: The MIT Press, 1993.

Marder, Michael. *Plant Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. Nueva York: Columbia University Press, 2013.

Ockman, Joan. *Architecture Culture 1943-1968: A Documentary Anthology*. Nueva York: Rizzoli, 1993.

Varios autores. Procesos creativos. *Turba Tol Hol-Hol Tol*. <https://www.turbatol.org/proceso-creativo.html>.





hema'ny molina vargas

selk'nam nam. aykams, hanakenek kach mak'on
pueblo selk'nam. ayer, hoy y mañana

Hema'ny Molina (Chile) es una escritora, poeta, artesana y abuela Selk'nam. Molina es presidenta de la Corporación Selk'nam de Chile, formada en 2015, cuyo principal objetivo es quitar el estigma de la "extinción" de esta comunidad. Forma parte de la comunidad indígena Covadonga Ona, que reúne a familias de descendencia Selk'nam, quienes han mantenido la memoria oral a través de generaciones, transmitiendo el conocimiento y conexión ancestral. En 2020 fundó la organización *Hach Saye*, fundación que nace para el fortalecimiento y defensa de la cultura y el territorio del pueblo Selk'nam.

En los tiempos antiguos, nuestros mayores así lo contaban y así lo contaré. Se decía, se contaba, que los antiguos, los primeros selk'nam que habitaron *Karokynká*, eran inmortales y cuando se cansaban de tanto existir dormían plácidamente. Entonces algunos, introspectos en el éxtasis del descanso, simplemente decidieron no despertar. Fue así como, sin morir, se convirtieron en montañas, en ríos, en rocas y en todos esos paisajes que hoy nos conmueven, incluyendo turberas.

La turba es parte de nuestra historia. En ella descansan nuestros *hoowen* y también los cuerpos de quienes, cansados de iterar entre la vida y el descanso, en algún momento comenzaron a morir. Por ello la turba es parte de la existencia misma del pueblo Selk'nam, es parte de nuestra historia y de nuestro linaje; es un ser que vive, que respira, es la mezcla perfecta, la comunión de *karo, sho'on, telsaks, chown, xawqe kash, kaspek kar*. La tierra, el cielo, las estrellas, el agua, el fuego y el gran espíritu que nos protege. En ella se encuentra nuestra memoria, parte de esa historia esquiva para el curioso visitante, pero que emana desde el alma del habitar del selk'nam.

En la turba jugaban nuestros abuelos y abuelas cuando en su propia infancia eran aún libres de la civilización avasalladora y asesina. Sus pies de niños se hundían en el *Sphagnum* que provocaba esa reacción innata de saltar cual resorte. Se escondían y se empapaban en sus aguas glaciales de las que bebían el más puro brebaje que nos otorga la madre naturaleza: el agua, la vida.

Las grandes extensiones de turberas en *Karokynká*, al sur de Tierra del Fuego, eran un punto de encuentro. En la turba se encontraban muchos amigos que en su infinita sabiduría coexistían y nos enseñaban a relacionarnos en armonía y respeto con todos los habitantes de aquellos

Archivo *turba tol 1*, turbera con nieve deritiéndose, cercana a Estancia Vicuña. Fotografía tomada con celular de Hema'ny Molina en el viaje que realizó parte de la Comunidad Indígena Selk'nam Covadonga Ona en el mes de octubre del 2021 a Tierra del Fuego. Cortesía de la autora.



parajes. Habían insectos que vivían sus pequeños ciclos dejando sus enseñanzas y aves que llegaban a comer de sus bayas. También hace muchos años, cuando nuestros ancestros caminaban libres, fue un buen refugio a la hora de descansar, pues eran almohadas perfectas que se acomodaban a la estructura de cada cuerpo, proporcionando un descanso reparador.

La flora y la avifauna aún encuentran en la turbera el espacio para crecer, descansar, anidar y continuar con el ciclo de la vida. Un ecosistema semi flotante externo, que contrasta con el interno, propio, lleno de fantasías y de riquezas milenarias desconocidas aún para muchos, que es hoy un foco de atención mundial. Solo se conoce el poder que tiene de acumular grandes cantidades de carbono, un contenedor natural para aquellos contaminantes que los seres humanos emitimos sin reserva alguna; un lugar escondido donde, sin que lo imaginemos, esos cientos, quizás miles o millones de *hoowen* en algo así como 10.000 años de existencia conocida, han atrapado los contaminantes que acechan al planeta calentando sin piedad a nuestro hogar común, la Tierra.

La turbera también proveía del preciado junco, material para fabricar la *tayqa*, uno de los encerres principales donde se recolectaba y almacenaba la comida. Los niños también participaban de esta actividad, pues nada era de exclusivo conocimiento y dominio de hombres o mujeres. Los niños y niñas debían prepararse durante su crecimiento para cualquier acontecimiento, desde hacer la *tayqa* para almacenar el alimento a recolectar y fabricar corrales en las orillas del mar para pescar y mariscar, como también para hacer buenas flechas y cazar, o saber levantar un *kawe* para refugiar a la familia cuando la caminata se detenía. Conocer el viento, las nubes, sentir el olor de la humedad y reconocer el canto de los pájaros era fundamental.



Archivo turba tol 2. *Tayqa* (cesta) hecha por Hema'ny Molina con junco del cordón Baquedano en Tierra del Fuego. La fotografía muestra un arreglo en la mesa de centro del living de la casa de Hema'ny, donde la *tayqa* tiene zarzaparrilla (fruto del bosque de Tierra del Fuego) junto a piedras y conchas de la bahía de Porvenir, la bandera del Pueblo Selk'nam y collares de plumas de caiquén. Fotografía de Hema'ny Molina.

Entenderlos, comunicarse con ellos, era imprescindible, ya que cada uno en su canto contaba alguna historia. Esa historia podía avisar sobre algún peligro cercano o indicaba la proximidad de alguna presa para la caza, de la comida. La naturaleza no habla por hablar, se comunica. Entender sus mensajes, por lo tanto, podía determinar la hora de detener la marcha, levantar un refugio o de cazar. Esa comunicación era parte de una forma de vida que hoy recordamos y evocamos con nostalgia, entendiendo que debemos aprender de los antiguos si queremos preservar la vida en nuestro planeta.

El *yoowen* es parte del recuerdo sagrado. Es alimento, abrigo, refugio, amigo... Vida. Es el amigo que estaba desde que el selk'nam abría sus ojos hasta que los cerraba para emprender su viaje a las estrellas.

No se entiende, no entendemos, cómo es posible que aquellos terrenos inundados de *Sphagnum*, agua, barro y "leseras" puedan ser tan importantes para la continuidad de la vida misma.

¿Qué pasaría si se terminan de destruir las turberas? Existen muchas explicaciones. Quizás es más fácil resumir afirmando que se liberarían grandes cantidades de carbono a la atmósfera, acelerando el calentamiento global de una manera inimaginable y que los pocos años que se pronostican para hecatombe climática se reducirían quizás a menos de la mitad. Aun conociendo esta simple explicación, el ser humano, animal pensante e inteligente que se encuentra a la cabeza de las especies vivas en la Tierra, sigue buscando excusas para justificar un progreso ficticio a costas de la destrucción de las turberas, entre otros reservorios naturales, enriqueciendo así cuentas bancarias que no significarán nada el día que ya no se pueda comprar oxígeno ni agua.

De ancestro a materia prima

Hol-hol dejó de estar en la retina y en el recuerdo de la gente que quedó habitando el territorio. Ellos nada sabían del significado que tienen los elementos en este espacio de tierra, de agua y "leseras". Llegaron estudiosos y científicos que rebautizaron a todo el entorno con nombres extraños y lejanos. *Sphagnum magellanicum*, así dicen que se llama el *hol-hol*. Ahora es visto como materia prima para la exportación, con la que se hacen macetas biodegradables, combustible en centrales eléctricas, sustrato en horticultura y minería no metálica. Las visiones de los antiguos no eran erradas: la necedad y el egoísmo del *koleot*, tarde o temprano se iba a dejar notar, mostrando que el daño es irreparable.

Nuestros *hoowen* conocían la importancia de cuidar el entorno porque sabían que la Tierra como ente es un ser vivo sintiente que, si lo respetas, te provee de lo necesario para vivir. Pero la necedad y ambición del que se dijo civilizado no quiso aprender y nos ha llevado a esta realidad actual, en la que

ni siquiera nosotros, los selk'nam del hoy, negados, despojados de nuestros recuerdos y exiliados de nuestro territorio, pero selk'nam de sangre y linaje, podemos ser escuchados. Antes eran asesinados, hoy solo somos parte del suvenir de muchos que pretenden ser los salvadores de una cultura milenaria. Pero la pregunta es: ¿para qué nos quieren salvar? Claramente no se trata de dejarnos vivir en paz. *Hol-hol* es un producto, una materia prima y nosotros luchamos para dejar de estar rotulados de la misma forma. Entonces, ¿cómo hacemos entender al mundo que las culturas vivas no son explotables, comercializables ni manejables?

Las visiones de los antiguos ya preveían una destrucción tan grande que los hombres dejarían de tener la vida que conocían. Si ellos, nuestros antiguos, estuvieran presentes para ver todo lo que ha sucedido, volverían a morir, esta vez por voluntad propia, solo para brindarse de alimento a la amada *Karokynká*.

A fines del siglo XIX y principios del XX no lograron entender los porqués. Es más, nunca imaginaron siquiera que los antepasados serían destazados cual presa de caza para ser vendidos o entregados como se hace actualmente. La única razón por la que antaño se mataba era proveer el sustento en una naturalidad alimentaria y la caza estaba siempre basada en parámetros de humanidad, en no hacer sufrir al animal, pues era un ser sintiente al cual debemos agradecer por su existencia y por el sacrificio de su carne convertida en alimento. Así como se agradecía y aún se le agradece a la madre Tierra cada vez que nos regala frutos, le pedimos permiso para tomar la cosecha y le solicitamos que los frutos que quedan maduren y continúen con el ciclo de vida para que el alimento nunca falte.

¿Con qué ojos habrían mirado nuestros ancestros las prácticas actuales con sus ancestros, las turberas?

Les secan, las cortan en trozos y las sacan... Materia prima la llaman.

Les sacan el agua. ¿Entenderán estas personas lo que significa secar una turbera? ¿Sabrán que en ella, en esa agua pura y cristalina, se encuentra el gran espíritu de la vida? ¿Y que en cada ramita de *Sphagnum* o pompón se ha acumulado por miles de años la energía de millones de nuestros ancestros?

Un nuevo día

Entre los selk'nam, cuando nos vemos en la mañana saludamos diciendo *ihach kerren!*, lo que literalmente significa "¡otro día!".

Otro día para vivir, para cuidarnos, para querernos, para compartir... Otro día que la vida nos regala y que debemos empezar a valorar como un tesoro. Somos tan afortunados y no nos damos cuenta.

En este *hach kerren* tenemos la convicción de que vendrán nuevas energías para empezar a conocer y a valorar a las turberas, trabajar en

Archivo *turba tol* 3. Fotografía tomada en Lago Blanco en octubre del 2021 en viaje de miembros de la Comunidad indígena Selk'nam Covadonga Ona a Tierra del Fuego. Fotografía de Hema'ny Molina.



su cuidado y sanarlas en aquellos lugares del planeta en donde se han deteriorado por el extractivismo ignorante e indolente del progreso. Es fundamental.

Debemos entender que progresar a costa del planeta y su vida no es progresar; debemos buscar alternativas en donde podamos coexistir de una manera respetuosa, produciendo de manera responsable, sin destruir las principales fuentes de vida.

No deberíamos como humanos permitirnos el alimento cuando está impregnado de muerte; no deberíamos creer o dejarnos engañar con eso de la industria sustentable, cuando en realidad podemos ver, oler y sentir cómo se contamina el océano, cómo se talan los bosques, cómo se destruyen los ecosistemas nativos para reemplazarlos por especies foráneas, solo porque a alguien le conviene.


Las turberas, junto con todos los mal llamados recursos naturales, están amenazadas. Pero no es tarde, nunca lo es cuando existimos seres humanos pensantes y sintientes que conectamos con la Tierra como ente.

Debemos empezar cada *hach kerren* con la convicción de que podemos encontrar la manera de sobrevivir al flagelo del cambio climático si empezamos a valorar lo que queda de nuestro planeta y lo cuidamos como lo que es, nuestro más bello y preciado tesoro.

Solo queda decir, como decían nuestros *hoowen*:

Hach kerren hol-hol tol. Otro día para el corazón de turbera.

Selk'nam nam	Pueblo Selk'nam
Hanakenek	Hoy
Karokynká	Nuestra Tierra. Tierra del Fuego
Karo	Tierra
Telsaks	Estrellas
Xawqe	Fuego
Tayqa	Cesta de junco
Yoowen	Guanaco
Koleot	Colono/blanco
Tol	Corazón
Aykams	Ayer
Mak'on	Mañana
Hoowen	Ancestros
Sho'on	Cielo
Chown	Agua
Kaspek kar	Gran espíritu
Kawe	Casa/hogar
Hol-hol	Turba/turbera
Hach kerren	Otro día



TEXTOS GERMINALES PARA EL
PENSAMIENTO AMBIENTAL
EN AMÉRICA LATINA

MANEJO ECOLÓGICO DEL SUELO

Ana Maria Primavesi

Publicado en: www.anamariaprimavesi.com.br

Ana Maria Primavesi, agrónoma austriaca instalada en Brasil en la posguerra, revolucionó la agricultura tropical. Con profundos fundamentos ecológicos, escudriñó la difícil red subterránea que hace posible la descomposición de la materia orgánica y la absorción de los minerales esenciales para el desarrollo de las plantas y sentó las bases de una gestión agrícola que trata de minimizar los impactos causados por la agricultura, una práctica que, en sí misma, modifica el medio ambiente. Sus enseñanzas siguen sorprendiendo a quienes estudian las ciencias agrícolas al demostrar que en las zonas tropicales los suelos son más profundos porque la descomposición de las rocas es más acelerada, debido a que se encuentran en zonas con mayor incidencia de calor. Por lo tanto, en estos suelos hay abundancia de vida, pero poca base mineral (debido a la meteorización). En los suelos de clima templado y más frío, la roca se descompone más lentamente, dejando el suelo enriquecido con minerales. Esta sencilla diferenciación es el principio para entender qué prácticas benefician o perjudican al suelo, y de ella se deriva el Manejo Ecológico del Suelo, un concepto que trasciende el título de su libro más famoso y que es la base de las buenas prácticas agrícolas.

La agricultura orgánica fue introducida por grupos que, asustados por las revelaciones de Rachel Carson, querían llevar una alimentación libre de sustancias tóxicas.

En Europa, la agricultura orgánica es vista como una herramienta para disminuir la superproducción agrícola. Las normas de este tipo de agricultura no orientan a los agricultores, sino que más bien limitan o prohíben el uso de agroquímicos, lo cual no funciona adecuadamente y deriva en cosechas bajas o muy bajas. Cabe entonces preguntarse a qué se debe esto si antiguamente se producía solo de manera orgánica logrando buenos resultados.

En cuanto a lo anterior, es posible identificar cinco problemas básicos:

1. La agricultura orgánica no mejora el suelo y confía en que este mejora de manera automática simplemente instalando un sistema de compostaje, obteniendo así cultivos enfermos.

2. Considera como compost el NPK en forma orgánica y lo gestiona de igual manera que el abono químico, lo cual no funciona en los trópicos.

3. Utiliza basura orgánica urbana para su sistema de compostaje, lodo de la decantación de aguas de albañales, estiércol o paja de campos convencionales. Estos materiales son sin duda orgánicos, pero también están llenos de agrotóxicos que impregnan las plantaciones orgánicas.

4. Cosecha en suelos deficientes, generando plantas enfermas a las cuales cuida con defensivos que son solo un poco menos tóxicos que aquellos de la agricultura convencional. Pero esto ni siquiera es siempre así, como en el caso de los piretroides, la rotenona o el caldo sulfocálcico, los que actualmente están prohibidos debido a su elevado nivel de toxicidad. De esta forma, los productos orgánicos siguen teniendo un valor orgánico muy bajo.

5. Ya no existen lugares en el mundo donde no se emitan agrotóxicos, los que se evaporan durante la fumigación. En los trópicos, el nivel de agrotóxicos que vuelven con las lluvias y nevadas es de un 40 a un 60%, cayendo sobre campos, bosques vírgenes, polos, glaciares y océanos. De esta manera, ya no existen productos libres de agrotóxicos.

¿Qué cambia? Prácticamente nada, solo que los precios han aumentado en un 20%. Como se ve, la agricultura orgánica presenta muchos problemas. Pero, ¿qué sucede con la agricultura convencional?

La agricultura convencional

Se basa en la competencia y deifica el dinero, alcanzando así logros momentáneos, pero sin carácter ni responsabilidad social.

En los climas templados, el efecto de la agricultura convencional sobre el suelo y el ecosistema es menos perceptible que en los climas tropicales. Sin embargo, en Rusia la agricultura convencional ha favorecido la devastación de las eternas y famosas “tierras húmicas”, los Chernozem, secando la región del mar de Aral que era antes productiva y próspera. De la misma manera, durante

su ocupación de Hungría acabaron con las *Pusztas*, las famosas llanuras de crianza de caballos.

Los chinos, por su parte, en pocos años de agricultura convencional empeoraron en gran medida las inundaciones del río Yangtsé Kiang y se espera que esto se intensifique cuando en 2007 se ponga en funcionamiento la mayor hidroeléctrica del mundo. En India, el río Ganges se encuentra seco en el tramo de sus últimos 300 km.

El sistema químico-mecánico de la agricultura fue desarrollado para climas y suelos templados en los años 50 del siglo pasado. Eran los tiempos de la famosa Revolución Verde, que abrió la agricultura a la producción industrial, es decir, a la explotación del suelo, haciéndolos deficientes y menos productivos que antes, debido a:

- a) La labranza o tumbamiento profundo para calentar los suelos en la primavera.
- b) Los encalados utilizados para neutralizar los suelos, los cuales se acidifican producto de los monocultivos.
- c) Los monocultivos.

Ya que no era posible recuperar los suelos deficientes se introdujo una tecnología para hacer frente a su explotación. Se convenció a todos los pueblos de que solo la tecnología convencional podía permitir una buena producción (en suelos deficientes) y que todo lo orgánico o ecológico era sinónimo de “retroceso” o “atraso”.

Pero la Revolución verde lanzada por el presidente Kennedy con el lema “Alimentos para la paz” introdujo su tecnología sin la mínima consideración del impacto sobre los suelos ni de sus implicancias sociales, como la expulsión de los trabajadores y agricultores rurales del campo. Esta revolución estaba orientada solo para el alto consumo de insumos químicos. A su vez, propagaba las agroindustrias, es decir, enormes monocultivos (de hasta 167.000 ha de soya de un único propietario), las cuales requieren desmontes totales. Este trabajo se realizó no solo de forma mecánica, sino que con tractores teleguiados por satélites y los productos fueron exportados para la alimentación de animales en encierro.

Aumenta el lucro, el hambre y las enfermedades.

Los suelos debajo de los monocultivos, al estar altamente fertilizados, tienen una vida muy uniforme y sus nutrientes minerales se encuentran en estado de desequilibrio debido a los abonos unilaterales. Son suelos enfermos. Un suelo enfermo no puede producir plantas sanas, ya que estas son parasitadas por hongos, bacterias, virus e insectos. Si bien los biocidas y los agrotóxicos eliminan los parásitos, no pueden sanar a las plantas. De esta forma, las plantas continúan enfermas, como se puede ver en las fotografías Kirlian, y los productos resultantes de sus cosechas son de muy bajo valor biológico.

Como la producción agrícola es en parte favorable pero muy costosa, los gobiernos del hemisferio norte subvencionan en gran medida a los agricultores para poder alimentar a sus países.

Esto se debe a que las plantaciones se realizan en suelos muy compactados, sin porosidad ni aire. Los suelos compactados son suelos enfermos o muertos. No se trata solo del efecto de las máquinas pesadas, sino especialmente de la tecnología que es problemática en climas templados y catastrófica para los climas tropicales, donde la salud y la productividad natural dependen de su microvida que es diez veces mayor que en los climas templados. Debido a que la descomposición de la materia orgánica es rápida en los climas tropicales en comparación con los climas templados, en estas condiciones la vida del suelo muere fácilmente de inanición.

La pérdida de la materia orgánica

El fin de la vida del suelo. El suelo muere.

¿Por qué la tecnología convencional hace que se pierda la materia orgánica?

1. Después de una labranza profunda aparece una nube densa de gas carbónico sobre los campos, debido a la descomposición explosiva de la materia orgánica (Papendick, 1996). La razón de por qué en Europa se le llama labranza es la “movilización del suelo”, específicamente el movimiento de su microvida que consume la M.O. (materia orgánica).

2. El encalado, que debe corregir el pH hasta llegar a 7 porque en los países de clima templado el pH normal es neutro, contribuye a la descomposición rápida de la materia orgánica. En los trópicos –donde el pH normal es de alrededor de 5,6 a 5,8–, la “neutralización” de los suelos usando encalados de hasta 35 t/ha provoca no solo la pérdida explosiva de la M.O., sino también la “corrección” o inmovilización de sus minerales agregadores, hierro y aluminio, causando la desagregación y endurecimiento de los suelos (EMBRAPA, 2000). Entonces se pierde M.O. y en los trópicos se desactivan las enzimas de las bacterias agregadoras, como la *Cytophaga*, que trabajan en un pH de 5,6 (Primavesi, 1972).

3. El abono nitrogenado suministra el nitrógeno que las bacterias necesitan para descomponer paja, raíces muertas y otros materiales más resistentes porque tienen una relación muy amplia de C/N = 30 a 40/1. Como los microbios necesitan una proporción de C/N = 8/1, cuando reciben nitrógeno adicional logran descomponer la paja rápidamente. Por lo tanto, el nitrógeno contribuye a la descomposición rápida de la materia orgánica más resistente: se pierde M.O.

El suelo queda sin materia orgánica y los microbios heterotróficos sin alimento, causando su muerte.

**Sin M.O. no hay vida y sin vida el suelo deja de estar agregado.
El suelo se vuelve compacto, impidiendo el ingreso de aire y agua,**

además de la movilización de los nutrientes por parte de los microbios.

En los trópicos, cuando el suelo está desmalezado, limpio y desprotegido se vuelve más propenso a la compactación, gracias al aumento de su temperatura que puede llegar hasta los 73°C (Primavesi, 1980 y Wright, 1969) y el impacto de la lluvia e irrigación (por aspersión o inundación) sobre su superficie. Incluso en los climas templados donde no existe mucha preocupación en cuanto a la pérdida de M.O. debido a que su descomposición es muy lenta, la agricultura convencional hace que los suelos se compacten de manera rápida.

Ningún tipo de máquina, arado, chisel, subsolador o rotativa pueden volver a agregar un suelo. Si bien pueden romper las compactaciones y reducir los terrones a polvo, no tienen la capacidad de agregar, ya que para esto es necesario un proceso químico-biológico.

Normalmente, después de usar una máquina rompedora el suelo queda en peores condiciones que antes (Primavesi, 1980; Araujo, 2004; Dufranc, 2004 y Abreu, 2004). Todos los países compactan los suelos agrícolas (Barnes, 1971 y Primavesi, 1980), salinizan y desertifican. Debido a que el suelo compactado es un suelo muerto, se puede decir que **la agricultura convencional ha desarrollado una tecnología para la explotación de los “cadáveres” de los suelos que destruyen.**

Las explotaciones son limitadas. Hace solo 34 años que se inició la deforestación del Amazonas en Altamira para introducir pasturas y agricultura convencional y ya se habla de la “sabanización” de los suelos. Y en las sabanas brasileñas del Cerrado, después de treinta años de agricultura química-mecánica comienza a existir preocupación en cuanto a la “desertificación” de esta zona. Ya se han secado más de 300 ríos pequeños y los más grandes tienen poca agua. La desertificación no solo es un tema de preocupación en Brasil, sino que en todos los países del mundo donde se usa tecnología química-mecánica. Debido a esta aumentan los ciclones, las inundaciones, las sequías prolongadas y disminuye peligrosamente el agua dulce y potable.

Sin agua no hay vida: ni vegetal ni animal ni humana.

Un gran **problema de la agricultura convencional** es que trabaja solo con **factores**, pero en la naturaleza no existen factores aislados, sino más bien ciclos y sistemas. Cada factor depende de los otros presentes en el sistema y cada uno influye sobre todos. Por lo tanto, un factor aislado de los otros significa muy poco e induce una visión parcial, incompleta y muchas veces errónea del problema.

Por ejemplo, cuando falta nitrógeno se hace el análisis químico que revela cuánto del elemento existe en el suelo en ese momento. No se indica la posibilidad de fijación por bacterias libres o simbiotes, tampoco se dice nada sobre la cantidad de paja y raíces muertas en el suelo ni sobre la inmovilización de nitrógeno durante su descomposición. No se habla sobre las interrelaciones con los otros nutrientes, como el cobre, molibdeno, hierro, etc. No se indica que el suelo está compactado ni que emana nitrógeno hacia el aire. No se menciona que el desbalance con los otros nutrientes permite la instalación de las más variadas enfermedades directas del suelo (Bergmann, 1976). Por último, tampoco se señala la actividad enzimática en el suelo ni las transformaciones permanentes

de todos los elementos. La información del análisis químico es muy reducida, prácticamente nula. Y aun así se utiliza para las “indicaciones de fertilización”, aumentando aún más los desequilibrios y enfermedades existentes.

En climas templados con suelos neutros, donde la absorción de nitrógeno de los vegetales es más difícil, esto sucede igualmente. Pero en climas tropicales donde las plantas absorben el N con una facilidad cinco veces mayor (Fisher, 1956), el efecto puede ser bastante desfavorable para la estabilidad (se caen las plantas al suelo), la salud (hay más enfermedades) y la fructificación de las plantas (el arroz y el algodón, por ejemplo, crecen mucho, pero no forman semillas).

La agricultura convencional no se preocupa del impacto de su tecnología sobre la naturaleza ni tampoco de la desertificación y el aumento rápido de enfermedades de plantas, animales y seres humanos.

Al mismo tiempo, no logran ver que las condiciones para la vida en nuestro planeta se están acabando, no porque Dios quiera castigarnos, sino porque los suelos se están arruinando debido a la falta de agua.

La explotación de los suelos muertos es insustentable aunque se haga con tecnología sofisticada, ya que la tecnología no sustenta la vida.

Agroecología

Supone que todo acto humano es una actividad social que implica responsabilidad. El alimento debe servir para mantener la vida, sin fomentar enfermedades.

Mientras que la agricultura convencional se pregunta cómo combatir el síntoma, en la agroecología la pregunta es: **¿por qué aparece el síntoma?** Busca **controlar la causa del problema**. Por ejemplo, si el agua escurre es porque hay erosión.

En la agricultura convencional se construyen curvas de delimitación y micro-cuencas con el fin de prevenir el escurrimiento.

En la agroecología, la pregunta se orienta a la causa del problema: ¿por qué el agua escurre en vez de infiltrarse en el suelo?

La respuesta: Porque el suelo se encuentra compactado y el agua no logra infiltrarse. Por tanto, se aplica materia orgánica a la cama superficial para mejorar el suelo o una cobertura muerta (mulch) arriba, como en la siembra directa, para protegerlo del impacto de la lluvia. Así, el agua se logra infiltrar y no escurre ni genera inundaciones.

La ciencia convencional elimina los meandros de los ríos, construye diques y muros de contención.

La ciencia ecológica concientiza a los agricultores para que mantengan sus suelos agregados y protegidos por una capa orgánica, ya sea viva o muerta. El agua se infiltra en el suelo y no escurre, sin generar inundaciones.

¿Aparecen gusanos en la coliflor? La agricultura convencional se pregunta qué veneno utilizar. En la agroecología la pregunta es: ¿por qué aparecen los gusanos? Porque falta molibdeno. Se fumigan las hojas con molibdeno y las mariposas dejan de poner sus huevos en la coliflor y se acaban los gusanos.

Suelo deficiente (enfermo) > planta enferma > alimento deficiente (bajo valor biológico) > personas enfermas en cuerpo y alma.

La agroecología no es una tecnología, sino que un modo de vivir (Caporal, 2002). **Influye en la ética, la cultura, la economía, la política, lo social y lo ambiental.** Para desarrollarse necesita de una capacitación profesional, pero también del desarrollo espiritual y humano, es decir, moral y de virtudes.

Enfoque

Su enfoque es general, holístico y su trabajo es sistémico. “Eco” viene de la palabra griega *oikos*, que significa casa, espacio, hogar. Por lo tanto, la agroecología es una agricultura que trabaja de acuerdo a las condiciones del ambiente. No preserva el ambiente por piedad en un pseudo-ambientalismo, sino que vive y trabaja en el medio ambiente que existe en su hogar. Produce a través del medio ambiente sin destruirlo. Desde su mirada, el ser humano no es considerado un medio de producción ni un “recurso humano” aliado de las máquinas, sino que es el fin de la producción. Se produce para el ser humano y no solamente mediante el ser humano.

Bases de la producción ecológica

1. Un suelo vivo y por lo tanto agregado que:

> Tiene una vida aeróbica intensa y diversificada: biodiversidad.

Se sabe que en los trópicos la diversidad de los vegetales por encima del suelo depende de la diversidad de la vida debajo del suelo (microbios). De la diversidad de la vida del suelo depende la diversidad de los nutrientes movilizados por esta vía, de los cuales depende, a su vez, la nutrición de las plantas que se encuentran por encima del suelo. Por esto es que en el Amazonas y en los suelos más pobres del mundo se desarrollan los bosques más exuberantes también.

La base de la agroecología es mantener el suelo vivo, activo y conservar la biodiversidad, utilizando una rotación de cuatro a cinco cultivos: consorciados, policultivo, de distintas variedades, abono verde, cobertura muerta, cobertura vegetal y pomares.

> Es el agregado lo que permite que el aire y el agua penetren y lo que posibilita la reposición de agua en los niveles freáticos y acuíferos, garantizando así el caudal de los ríos. Para mantener la agregación, el revolvimiento del suelo debe ser muy reducido o nulo. Especialmente no debe ser tumbado a mucha profundidad, para no matarlo en su superficie. Aplica la regla de nunca labrar el suelo más de 2 cm por debajo de la capa agregada. El mejoramiento del suelo compactado no se realiza a través de máquinas, ni de materia orgánica mezclada con el suelo. No importa si se trata de compost, paja, abono verde u otro: la materia orgánica siempre tiene que ser puesta en la capa superficial, imitando a la naturaleza, en donde esta siempre se encuentra en los horizontes A0 y A1.

La idea de los agricultores orgánicos de que el “compost es NPK en forma orgánica” está muy equivocada. Cuando se aplica de manera correcta aumentan los nutrientes del suelo porque los microbios que se alimentan de ahí liberan los nutrientes del compost más los nutrientes de los silicatos.

> En los trópicos tiene que ser protegido contra el impacto de las lluvias, pero también contra la pérdida de agua por calentamiento y evaporación. En la siembra directa (*Zero Tillage-Mulch Farming*), la camada protectora de paja es esencial.

2. Plantas bien arraigadas

Esto sucede cuando:

> El suelo está bien agregado.

> En los trópicos la materia orgánica no puede ser colocada a mayor profundidad que 15 cm. Por debajo de los 15 cm el suelo está repleto de antibióticos producidos por una flora muy numerosa de hongos, causando una descomposición anaeróbica que produce gases tóxicos como metano o gas sulfhídrico, de los cuales las raíces huyen, quedando reducidas y superficiales.

> Existe boro suficiente. Cuando existe deficiencia de boro las raíces no crecen.

3. Equilibrio entre todos los nutrientes

De la salud de los suelos depende la salud vegetal. Los hongos e insectos solo pueden atacar a las plantas si estas no consiguen las sustancias para las que fueron genéticamente programadas. Todas las sustancias vegetales dependen de muchos procesos químicos en la planta y cada reacción química necesita un catalizador para desarrollarse más rápido. Este catalizador es una enzima. Pero la enzima solamente puede reaccionar si tiene un “activador” y este es un mineral (Schütte, 1964; Epstein, 1972). Es decir, si falta el mineral activador específico esta reacción se procesa muy lentamente. La sustancia no procesada circula en la savia de la planta y se “ofrece” a parásitos. Estas por su parte son “programadas” mediante enzimas para determinadas sustancias o más bien, fórmulas químicas. Cuando no existe una sustancia que su enzima pueda digerir, no es posible que la planta sea atacada.

En los suelos enfermos solo crecen plantas enfermas, deficientes en minerales y por lo tanto son atacadas por parásitos porque la naturaleza permite únicamente la reproducción de individuos sanos y vigorosos.

Los síntomas de las deficiencias minerales de las plantas aparecen en las hojas; sin embargo, equilibrar los nutrientes por abonos químicos es muy difícil. En este sentido, la regla que aplica es: si hay más de tres deficiencias al mismo tiempo, el suelo se encuentra compactado. Los problemas de las raíces también

pueden ser identificados en las hojas. Y si las raíces se desarrollan de manera deficiente, las plantas resultan mal nutridas y se parasitan fácilmente.

Existen **plantas indicadoras**, que señalan no solo las deficiencias existentes en el suelo, sino también el estancamiento del agua, el tipo de compost utilizado, la salinización, el tipo de agua utilizada para el riego, etc.

4. Humedad suficiente

El riego nunca debe traspasar el 60 - 80% (dependiendo del cultivo) de la capacidad de campo. Cuando las **plantas se marchitan** después de una o dos horas de sol, es por:

- > Falta de cobre.
- > Una alta compactación del suelo.
- > Materia orgánica enterrada en lo hondo, además de emanación de metano y gas sulfhídrico.
- > Falta de calcio, como ocurre en los cultivos de *Brassicaceas*, donde las raíces son invadidas por hongos, haciendo que se engruesen y no se desarrollen.
- > Efecto de los bosques. Los bosques no solo mantienen las regiones más húmedas sino también la temperatura más estable. Cuando los bosques son desmontados, las temperaturas cambian volviéndose más extremas. En la región del bosque amazónico, la temperatura de día y de noche varía entre los 21 y los 27 °C. En regiones donde los bosques han sido desmontados, oscila entre 12 hasta 33 °C y en áreas ampliamente desmontadas, como en el caso del desierto de Arabia donde la temperatura oscila entre -4 °C de noche y 56 °C de día.
- > Según investigaciones de los satélites *Aqua y ADEOS 11*, los cambios de humedad de los suelos forman parte de los ciclos del agua del planeta. La interacción de la humedad del suelo sobre el clima es idéntica a la de las corrientes de la superficie del océano (ARS-USDA, marzo 2004) que causan el fenómeno de El niño y La niña.
- > La acción del viento y su efecto secante sobre los suelos tiene una influencia aún no del todo conocida sobre el clima mundial, siendo así un problema que no solo afecta a la región desmontada.

5. Viento controlado

En las regiones desmontadas y completamente deforestadas el viento pasa libremente, pudiendo llevar un equivalente de hasta 750 mm de lluvia/año.

Y además la producción con viento es la mitad de aquella sin viento (Grace, 1977). Por último, cuando el suelo se encuentra más seco por falta de lluvia, la producción es solo 1/3 de aquella sin viento. Esto significa que con 50% del paisaje boscoso se produce lo mismo que en toda el área 100% desmontada y plantada.

La **agroecología** depende, a final de cuentas, de **un medio ambiente lo menos alterado posible y del uso correcto de la materia orgánica.**

¿Qué es la materia orgánica?

¿Abono químico en forma orgánica para los cultivos? **NO.** Es el alimento de la mayor parte de la vida del suelo.

Se puede identificar la micro y mesovida:

- a) Agrega el suelo para que entren aire, agua y penetre en las raíces (Primavesi, 1980 y 2003).
- b) Fija nitrógeno (hasta las lombrices aumentan el nitrógeno en el suelo).
- c) Se asienta en las raíces como micorrizas, pudiendo hasta triplicar la interfaz raíz/suelo (Bellei, 1992 y García, 2003), mejorando ampliamente la nutrición vegetal.
- d) En los trópicos, moviliza nutrientes hasta de silicatos (Tsai, 1992 y García Jr., 1992).
- e) Inmoviliza sustancias tóxicas (Hungría, 1992).
- f) Libera los nutrientes de la materia orgánica para las plantas después de su descomposición total.

La salud: Vegetal - Animal - Humana

La salud vegetal depende de la salud del suelo. El suelo compactado es un suelo enfermo que carece de aire y agua. Sus nutrientes son muy reducidos además de tóxicos. Algunos elementos no pueden ser alcanzados por las raíces. Otros no pueden ser absorbidos de suelos más secos, como es el caso del zinc y el boro. La respiración vegetal no es oxidativa, sino que fermentativa y libera mucha menos energía para los procesos químicos de la planta. En los suelos compactados, las raíces **excretan sustancias diferentes** a las de los suelos agregados, cambiando la flora microbiana en la rizosfera. Si el suelo compactado se calienta por sobre los 32°C la planta no puede absorber agua. Las condiciones de las plantas son muy desfavorables, aunque haya riego y suficiente humedad. Aparecen más deficiencias en las plantas y se aplican más abonos químicos, lo que causa desequilibrios, más enfermedades, plagas y el uso de biocidas (agrotóxicos) se vuelve más frecuente. **Pero el problema básico no son las plagas ni las enfermedades, sino la nutrición deficiente de las plantas.**

Así, por ejemplo, el hongo *Colletotrichum gloeosporioides* hace que los frutos de la papaya se deterioren por dentro pero no por fuera. El problema no es el hongo, sino la deficiencia de calcio que permite que el hongo se asiente en la fruta.

El gusano de *Spodoptera frugiperda* que se come el brote del maíz, no aparece si el maíz contiene suficiente boro.

Otro ejemplo es el gusano del *Elasmopalpus lignosellus* que no destruye las plantas nuevas de frijol y maíz si la semilla ha sido fumigada con zinc.

Las plantas solamente son parasitadas cuando hay deficiencia de un mineral. Aunque el parásito haya sido eliminado por un agrotóxico, no significa que la planta esté sana. La planta continúa enferma.

Una planta enferma solo puede producir alimentos de bajo o muy bajo valor biológico, lo que quiere decir que muchas sustancias que se deberían desarrollar finalmente no se desarrollan.

Lo mismo sucede con los animales. Los animales que viven en suelos enfermos y comen plantas deficientes no tienen buena salud. Al igual que las plantas, también se enferman y se debilitan. De este modo, si las vacas mueren uno o dos días después de nacer, quiere decir que su madre carecía de yodo. Si los animales recién nacidos están decaídos, con el pelo erizado, falta cobalto. Si las vacas tienen un celo irregular, falta fósforo. Si las vacas mueren después de dar a luz, falta cloro. Si los corderos nacen paráliticos, la madre carecía de cobre, etc. En los suelos enfermos no se puede esperar que vivan plantas ni animales sanos.

Lo peor es que los defensivos utilizados para combatir los parásitos vegetales sufren magnificación biológica en la cadena alimenticia. Así, un defensivo usado para defender un cultivo puede aparecer millones de veces más concentrado en un ave marítima o en los camarones.

La salud del ser humano

Los seres humanos que comen alimentos deficientes de plantas enfermas, aun cuando sean defendidas por agrotóxicos, no pueden gozar de buena salud. Ya los antiguos romanos decían “solo en un cuerpo sano reside un alma sana”. La violencia urbana es atribuida por muchas personas al “alma enferma” y su vacío es consecuencia de la falta de ética y moral. Y todo por causa de la decadencia de los suelos.

El desbalance mineral causa enfermedades tanto en los seres humanos como en las plantas y en los animales. Así, el exceso de nitrógeno produce una falta de cobre en la madre, pariendo hijos parapléjicos (Johnsson, 1999).

Un exceso de fósforo y deficiencia de zinc causan demencia en niños y jóvenes. No logran aprender, se tropiezan y se vuelven mentalmente débiles. Pero cuando reciben zinc adicional en su alimentación, se recuperan completamente y hasta pueden mejorar su inteligencia (Penland, 1999, Kretsch, 1999).

La deficiencia de magnesio aumenta los infartos (Voisin) y en las regiones en que se da la dupla de deficiencia de boro y de cobre, el cáncer es más común (Bussler, 1968; Voisin, 1959).

Pasteur decía al final de su vida “*Jean Bertrand avais raison: le microbe n'est rien, le terrain est tout*” (J. Betrant tenía razón, el microbio no es nada, el ambiente es todo). Y el ambiente son los alimentos producidos en suelos sanos o enfermos. La deficiencia mineral inducida por un maltrato del suelo es lo que hace la diferencia (Voisin, 1959).

Si queremos vivir, sobrevivir, el camino no pasa por las farmacias, hospitales o industrias químicas, sino que por el suelo sano que la agroecología quiere conservar.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUSTENTABILIDAD SOCIAL: AMBIENTE, RELACIONES DE GÉNERO Y UNIDADES DOMÉSTICAS

Margarita Velázquez Gutiérrez

Fuente: *Género y medioambiente*. México: El Colegio de la Frontera Sur/
Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/ Plaza y Valdés, 2003.

Margarita Velázquez Gutiérrez es doctora en Ciencias Sociales por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres, licenciada en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM), y especialista en desarrollo sostenible y medio ambiente por El Colegio de México y en estudios de género por el Instituto de Estudios del Desarrollo de la Universidad de Sussex. Es investigadora titular B en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM-UNAM); especialista en temas de género, sociedad, medio ambiente y sustentabilidad, e integrante fundadora de la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Red Gesma). Sus líneas de investigación están vinculadas a las dimensiones sociales del cambio climático y la percepción del riesgo. Sus áreas de interés también se relacionan con temas de política y desarrollo social.

Resumen

Desde 1971, a raíz de la reunión de expertos sobre medio ambiente y desarrollo celebrada en Founex, Suiza, muchas de las discusiones sobre el tema del desarrollo, tanto en el ámbito nacional como internacional, han sido permeadas por la búsqueda de patrones de desarrollo que efectivamente puedan conciliar las necesidades de sostenimiento de los sistemas naturales del planeta con las necesidades sociales. En este sentido, los esfuerzos de investigación, de diseño de políticas y la puesta en marcha de acciones que buscan la construcción de procesos de desarrollo sustentables han sido vastos y variados. A la fecha, son importantes los avances realizados en cuanto a nuestro conocimiento de las dimensiones ecológicas y económicas de la sustentabilidad. Sin embargo, los aspectos sociales involucrados en la construcción de la misma han sido poco trabajados y aún es mucho lo que queda por hacer. En este artículo se hace referencia a las *dimensiones sociales de la sustentabilidad*, haciendo énfasis en las relaciones de género involucradas en los procesos de acceso, uso y manejo de recursos naturales, económicos y sociales. Se presenta una propuesta metodológica para analizar las relaciones sociales y de género involucradas en el binomio sociedad-naturaleza. Considerando las unidades domésticas como unidades de análisis, el estudio de las relaciones intradomésticas nos permiten acercarnos al estudio de las dimensiones sociales de la sustentabilidad y explorar, desde una perspectiva social y de género, las causas, las consecuencias y el manejo de los cambios ambientales.

Palabras clave: género, sustentabilidad social, desarrollo sustentable, unidades domésticas.

Introducción

Desde 1971, a raíz de la reunión de expertos sobre medio ambiente y desarrollo celebrada en Founex, Suiza, muchas de las discusiones sobre el tema del desarrollo, tanto en el ámbito nacional como internacional, han sido permeadas por la búsqueda de patrones que efectivamente puedan conciliar las necesidades de sostenimiento de los sistemas naturales del planeta con las necesidades sociales. En este sentido, hoy, a casi treinta años de iniciada la discusión sobre ambiente y desarrollo, los esfuerzos en materia de investigación, de diseño de políticas y la puesta en marcha de acciones que incidan efectivamente en la construcción de procesos de desarrollo sustentables han sido vastos y variados. No obstante, como muchas(os) de nosotras(os) lo reconocemos, si bien desde las dimensiones ecológicas y económicas los avances han sido importantes, los aspectos sociales involucrados en la construcción de la sustentabilidad han sido poco trabajados y aún es mucho lo que queda por hacerse.

Este artículo se refiere precisamente a las *dimensiones sociales de la sustentabilidad*, haciendo énfasis en las relaciones de género involucradas en los procesos de acceso, uso y manejo de recursos tanto naturales como económicos y sociales. Con ello se presenta aquí una propuesta metodológica para abordar,

desde la investigación, el diseño de políticas y la instrumentación de programas y proyectos, las relaciones sociales involucradas en el binomio sociedad-naturaleza, analizadas desde una perspectiva de género, en tanto categoría analítica relacional. En la primera parte del artículo se hace una somera revisión crítica de los diferentes marcos conceptuales a partir de los cuales se ha abordado el tema de la sustentabilidad. Se propone la necesidad de construir indicadores que permitan, por un lado, contribuir al conocimiento del conjunto de relaciones sociales que inciden en la producción del cambio ambiental y, por el otro, entender el impacto de este último sobre dichas relaciones. Se considera que para ello es necesario utilizar un marco metodológico que nos permita abordar el binomio mencionado desde una visión más holística.

En la segunda parte del artículo se presentan las perspectivas conceptuales y metodológicas a partir de las cuales la investigación feminista ha analizado la relación entre mujeres, género y ambiente. Se hace una revisión crítica de lo que se ha denominado el ecofeminismo y la presentación de los temas de interés y de estudio propuestos por el feminismo ambientalista y la ecología política feminista, a partir de los cuales es posible construir un marco analítico para abordar las dimensiones sociales de la sustentabilidad desde una perspectiva de género. En la tercera parte del artículo se afirma que las unidades domésticas son una unidad de análisis básica para comprender las dimensiones sociales de la sustentabilidad. Se expone con argumentos que el análisis de las relaciones interdomésticas nos permite acercarnos al conocimiento de los múltiples y complejos procesos y patrones de acceso, uso, manejo y control de recursos – naturales, sociales y económicos– desde una perspectiva de género. Por último, se propone que el estudio de las relaciones en el interior de dichas unidades proporciona elementos que deben ser considerados en nuestros esfuerzos para la construcción de procesos de sustentabilidad.

Desarrollo sustentable o procesos de sustentabilidad: conceptos, abordajes y dimensiones

Desde la década de los años setenta, alcanzar lo que el Reporte Brundtland denominó en 1987 el “desarrollo sustentable” ha estado presente en muchas de las agendas de desarrollo e investigación mundial. Sin embargo, a pesar de que existe un acuerdo entre la comunidad científica y los políticos sobre la necesidad de lograr un modelo de desarrollo que satisfaga las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades (Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, 1988), pocos han sido los consensos, en primer lugar respecto al significado mismo del término y, en segundo, respecto a cuáles son los medios para construir dicho desarrollo (García, 1999).

La falta del consenso respecto al significado de la sustentabilidad ha tenido varias consecuencias. La primera es que tanto investigadores como políticos y activistas han tratado el término como una caja vacía en la cual muchos elementos diversos e incluso contrarios pueden ser vertidos (Adams, 1990; Azuela *et al.*, 1993; Kates, Bongaarts y Merrell, 1996; García, 1999). Desde la perspectiva de

las ciencias sociales, esto a su vez ha dificultado explicar las muchas y diversas dimensiones y niveles de relación que las sociedades humanas establecen con sus entornos biofísicos y, por tanto, entre desarrollo y transformaciones ambientales. Esto último ha provocado en muchos casos una gran confusión sobre qué es lo que necesita ser sostenido y qué lo que necesita ser desarrollado.

Una segunda consecuencia es que la ausencia de una definición clara del término sustentabilidad también nos ofrece a las(os) científicas(os) sociales, la oportunidad de proponer nuevos elementos para la definición del mismo. Esto, a pesar de las dificultades metodológicas que puede traer consigo¹, representa un reto importante que puede contribuir a entender y construir una definición social de la sustentabilidad (Cernea, 1994). Esto significa, como Miller (1991) sugiere, que necesitamos entender las actuales transformaciones ambientales, no solo abordando sus dimensiones ecológicas, sino también centrandó nuestro análisis en las dimensiones humanas-económicas, políticas, sociales y culturales de la sustentabilidad.

Las dimensiones de la sustentabilidad

En el centro de las discusiones nacionales e internacionales sobre el tema de la sustentabilidad, la necesidad de transformar las relaciones sociedad-naturaleza ha sido repetidamente subrayada. Se ha reconocido que muchos de los problemas ambientales que hoy observamos son producto del desarrollo y que la mayoría de los cambios ambientales que atestiguamos son efecto de la acción humana. A partir de estos supuestos, bajo perspectivas tecnocéntricas y ecocéntricas, las iniciativas puestas en marcha para lograr lo que se ha denominado desarrollo sustentable han puesto el énfasis en los medios y en las estrategias ecológicas y económicas para alcanzarlo.

De tal forma, hoy existen avances importantes en cuanto a nuestro entendimiento sobre las dimensiones ecológicas de la sustentabilidad. Actualmente conocemos más y mejor el funcionamiento de los sistemas físico-bióticos del planeta. Como resultado sabemos cuáles recursos están siendo agotados y a qué ritmo ocurre lo anterior. En este contexto, el desarrollo de biotecnologías y de tecnologías apropiadas de manera paralela ha adquirido una importancia singular.

En materia económica, diferentes propuestas han sido desarrolladas en diversas escuelas y perspectivas teóricas. La mayoría de ellas han tenido como objetivo la instrumentación de estrategias económicas a través de las cuales sea posible mantener los sistemas naturales del planeta, sin amenazar la capacidad de crecimiento económico de las sociedades y el bienestar de la mayoría de la

1 Tal y como Redeclyft y Benton (1994) lo han sugerido, el estudio de los temas ambientales desde una perspectiva de las ciencias sociales implica revisar algunas de las premisas epistemológicas en las que se sostiene la teoría social, con la finalidad de poder construir el tipo de conocimientos requerido para entender la complejidad de la acción humana, asociada a los múltiples procesos involucrados en los temas ambientales.

población humana. Así, temas como pobreza, degradación ambiental y cuentas ambientales, entre muchos otros, han estado presentes desde el inicio de las discusiones y en muchos de los esfuerzos realizados. En este contexto, como menciona Adams (1990), muchos de los debates sobre sustentabilidad durante los últimos treinta años han estado permeados por la necesidad de encontrar nuevos arreglos económicos, tanto en el ámbito local como nacional e internacional, que permitan proporcionar a la población los mínimos de bienestar permisibles y bajo el supuesto de que la naturaleza impone límites al crecimiento económico.

En términos de las dimensiones sociales de la sustentabilidad, sin embargo, las discusiones teóricas y las iniciativas de acción han sido menores. De tal forma, si bien la necesidad de transformar la relación sociedad-naturaleza ha sido el objetivo central de los debates y las estrategias instrumentadas, menor atención se ha dado a las relaciones sociales en las que el binomio anterior se estructura. Así, en muchos casos, las dimensiones sociales de la sustentabilidad han sido consideradas como el conjunto de medidas prácticas y tecnológicas que deben ser instrumentadas por los modelos de desarrollo, con el fin de resolver las transformaciones ambientales. Consecuentemente, como mencionan Redelif y Benton (1994), menor atención se ha otorgado al análisis y la transformación de las relaciones sociales y culturales entretejidas en la producción de cambios ambientales. Esto es, mayor hincapié en el entendimiento y la instrumentación de los medios para alcanzar la sustentabilidad, mientras que, como Arizpe (1991) ha subrayado, menor atención a contestar las preguntas de *quién* usa *qué* recursos y *por qué* dichos recursos son utilizados de una u otra forma.

En este sentido, las dimensiones sociales de la sustentabilidad han sido frecuentemente etiquetadas como “problemas sociales”. Temas como el crecimiento poblacional, la pobreza y la inequidad son concebidos como obstáculos a la sustentabilidad. Por consiguiente, en varias de las propuestas de desarrollo sustentable se considera que la solución a dichos problemas se funda únicamente en la puesta en marcha de estrategias económicas y tecnológicas. Dichas propuestas estiman que la solución a los problemas sociales y ambientales se encuentra básicamente en la instrumentación de nuevos marcos económicos, el desarrollo de tecnologías verdes y el diseño de esquemas de manejo conservacionistas o de políticas de control poblacional.

Como varias autoras(es) lo han sugerido (Arizpe, Stone y Major, 1994; Arizpe y Velázquez, 1994; Galopín, Gutman y Malleta, 1989; Daly, 1997), dichas propuestas no han tomado en cuenta la multiplicidad de factores y mediaciones involucradas en la relación sociedad-naturaleza. Desde esta perspectiva, entonces, las dimensiones sociales de la sustentabilidad, más que como problemas sociales, deben concebirse como el conjunto complejo de mediaciones y relaciones económicas, sociales y culturales, involucrado en la producción y solución de ambos: los problemas sociales y los cambios ambientales.

Por ejemplo, hasta hace poco tiempo la solución a la compleja relación entre población y medio ambiente se pensaba únicamente en términos de la instrumentación de políticas de control natal. Esta visión, sin embargo, no considera la multiplicidad de relaciones y valores sociales, culturales y económicos que inciden en las decisiones que mujeres y hombres toman con

respecto al número de hijos que desean tener. En este sentido, como diversas(os) autoras(es) lo han señalado (véase, entre otros, a Arizpe, Stone y Major, 1994; Arizpe y Velázquez, 1994; Bilsborrow, 1992a y 1992b; Bilsborrow y Geores, 1994; Marquette y Bilsborrow, 1994; Schmink, 1994), es necesario avanzar en el debate población-ambiente, analizando las diversas variables a través de las cuales se mediatiza dicha relación².

En el caso del tema pobreza y degradación ambiental, las políticas y los programas económicos insisten en encontrar soluciones a dicho binomio en la instrumentación de medidas sustentables que aseguren un crecimiento económico estable. Esto último sin abordar las causas estructurales de la pobreza que se encuentran, entre otras, en la desigual distribución de la riqueza alrededor del mundo y sin retar, como argumenta Daly (1997), el concepto mismo del crecimiento.

Lo anterior se debe al hecho de que la sustentabilidad en la mayoría de los casos ha sido considerada una meta del desarrollo, del progreso y del crecimiento económico, como este último ha sido tradicionalmente entendido. Ello en lugar de concebir la sustentabilidad como un conjunto de estrategias interconectadas que necesitan ser construidas en los niveles micro, meso y macro, con el objeto de poner en marcha procesos de transformación económicos y sociales sustentables. Esto es, la sustentabilidad debe ser concebida como un conjunto de procesos capaces, por un lado, de rehabilitar el deterioro ambiental y también el social, y, por el otro, de mantener los sistemas de vida del planeta y de renovar los sistemas de vida de las personas ahora y en el futuro bajo los principios de equidad, redistribución de la riqueza y justicia social. En suma, se propone que la sustentabilidad sea concebida no como una meta del desarrollo, sino como un conjunto de procesos de cambio que contienen tres dimensiones básicas: la ambiental, la económica y la social.

Bajo la premisa anterior, las dimensiones sociales de la sustentabilidad deberían ser entendidas como un conjunto interconectado de procesos que no son únicamente causas de la transformación ambiental, sino también consecuencias y respuestas a la misma, que pueden contribuir o no a la construcción y el manejo sustentable de los cambios ambientales en el futuro. Concebidas como procesos interconectados más que como metas, las dimensiones sociales del cambio ambiental, entonces, deben ser abordadas a partir de marcos metodológicos que posibiliten el desarrollo de nuevos conceptos e indicadores analíticos para una mejor comprensión de los componentes involucrados en dichos procesos.

Desde diversas perspectivas de las ciencias sociales, un importante acervo de investigaciones ha sido desarrollado, buscando explicar las relaciones sociales, las prácticas culturales y los arreglos institucionales vinculados a la producción de la transformación ambiental, sus consecuencias y el manejo de las mismas. En los siguientes párrafos se hace un breve recuento de las mismas.

2 Hoy existen avances importantes y temas tales como la relación entre salud reproductiva y desarrollo sustentable y han resultado más útiles para entender la complejidad de mediciones y vinculaciones que existen entre los temas de población y ambiente. Para el caso de México, véase Careaga, Merino y Martínez 1998.

La sustentabilidad desde las ciencias sociales

Diversos estudios etnobotánicos, antropológicos y sociológicos han centrado su atención en el análisis de las formas específicas en que sociedades, instituciones, comunidades y grupos sociales y étnicos, entre ellos las mujeres, usan sus recursos naturales. Estos estudios han puesto en claro que el medio ambiente no puede concebirse únicamente como un conjunto de fuerzas naturales o como objetos que pueden ser bien o mal utilizados por ciertos actores sociales, sino que, por el contrario, debe ser considerado como construcción social, donde factores materiales y culturales median las relaciones que las personas establecen con su ambiente natural³.

Estos estudios también han demostrado cómo las sociedades humanas desarrollan diversos arreglos institucionales o no institucionales, a través de los cuales aprehenden y manejan los recursos naturales a su alcance. Asimismo, han demostrado que factores tales como clase, cultura, etnicidad y sexo determina las formas de uso y manejo de los recursos naturales, y la importancia de considerar los mismos para poder entender las dimensiones sociales de la sustentabilidad (Agrawal, 1991; Leach, 1994; Jackson, 1993).

La mayoría de estos estudios analizan básicamente los procesos y las relaciones socioeconómicas establecidas por usuarios de recursos naturales específicos en los niveles meso y macro. En este sentido, por ejemplo, la ecología política ha demostrado cómo los patrones económicos nacionales e internacionales, así como las instituciones y ciertas prácticas políticas, determinan el uso de los recursos naturales y caracterizan las formas de relación entre diferentes grupos sociales en relación con el manejo de los recursos naturales. De igual forma han demostrado cómo los procesos de toma de decisión tienen impacto sobre el acceso y control de recursos en el ámbito local, y la importancia de considerar en el análisis de estos últimos los contextos económicos y políticos macro en los cuales los primeros se insertan, considerando factores como clase y etnia (Blaikie y Brookfield, 1987; Little y Horowitz, 1987; Peet y Watts, 1993; Schmink y Wood, 1987).

Desde la perspectiva de la ecología política, este tipo de estudios ha centrado su análisis en las relaciones que grupos sociales específicos, comunidades e instituciones como un todo, establecen con su ambiente, así como con otras instituciones, comunidades y grupos. En algunos casos esto ha llevado a una idealización de las formas de relación que comunidades locales y grupos sociales, mujeres e indígenas, por ejemplo, establecen con su entorno biofísico. En este marco, algunos de los estudios han tratado de demostrar cómo la introducción de nuevas prácticas económicas y de tecnología moderna ha distorsionado las formas tradicionales de manejo de recursos por parte de estos grupos, que en

el pasado, se supone, eran armoniosas con las necesidades de la naturaleza (Shiva, 1989; Sachs, 1979). La sustentabilidad en ese tipo de análisis se concibe, así, como una fase del desarrollo de las comunidades que se ha perdido a causa de la modernización, misma que puede reinstalarse mediante el rescate de aquellas prácticas de manejo tradicionales consideradas como “ambientalmente amistosas”.

En otros casos, derivada de un análisis más tecnocrático, la problemática relación entre recursos naturales y sociedades ha sido ubicada en la falta de desarrollo y el atraso de ciertas comunidades y grupos sociales. Bajo estas premisas, la sustentabilidad es considerada como algo que puede ser alcanzado mediante un mejor sistema de planeación y la instrumentación de tecnología moderna.

Pero en ambos casos los estudios anteriores han privilegiado en su análisis la relación que las sociedades establecen con sus ambientes naturales, utilizando a la comunidad o a grupos sociales específicos como unidad de análisis y de acción básica, dando por hecho que estas entidades son en su interior intrínsecamente homogéneas y armoniosas. Este tipo de abordaje metodológico, sin embargo, presenta algunas dificultades, dado que no considera las diferenciaciones internas que se dan en dichas unidades, tales como aquellas vinculadas a factores como grupo social, etnia, sexo y edad. En este sentido, como señala Leach (1994), estos análisis tienden a dejar de lado las diferentes relaciones internas que estructuran en términos económicos, sociales y culturales las unidades a las que nos referimos.

Esto es, en muchas ocasiones este tipo de abordajes no considera en su análisis el conjunto de relaciones sociales –incluidas aquí aquellas en las que el género se estructura– que determinan en el mediano y largo plazo las formas de uso y manejo de los recursos naturales, a través de las cuales se construye la sustentabilidad, entendida como un conjunto de procesos de cambio. Consecuentemente, como Joeques, *et al.* (1996) han señalado, esta omisión lleva al fracaso de aquellas políticas y programas que buscan alcanzar un manejo más sustentable del medio ambiente.

Relaciones sociales y sustentabilidad social

En este contexto, como se argumenta a continuación, existe la necesidad de construir nuevos indicadores analíticos que nos permitan contribuir al conocimiento del complejo y múltiple conjunto de relaciones sociales que inciden en la producción del cambio ambiental, así como acerca de sus consecuencias en las sociedades humanas. Indicadores que, a su vez, pueden contribuir a la construcción de la sustentabilidad desde una perspectiva más amplia. Para hacerlo es necesario utilizar un abordaje holístico, como el que ofrece el marco analítico de las relaciones sociales. Una metodología que nos permita explicar no solo los niveles meso y macro de las relaciones entre sociedad y naturaleza y entre sociedades, sino también, y de manera particular, las relaciones de la vida cotidiana que dan lugar a complejos sistemas de sexo-género y de inter e intra relaciones y diferenciaciones sociales y culturales. Sistemas que en el mediano

3 El medio ambiente es percibido de maneras diversas de acuerdo al significado cultural y social que las y los actores sociales le atribuyen. Los recursos naturales y los cambios ambientales son valorados a partir de diversos marcos culturales y sociales. Para una discusión al respecto véase, entre otras(os) autoras(es) a Arizpe, Paz y Velázquez, 1993; Croll y Parkin, 1992; Leach y Mearns, 1991; Redclift y Benton, 1994.

y largo plazo determinan el uso y manejo de los recursos naturales, tal y como diversas(os) autoras(es) lo han subrayado (Agrawal, 1991; Leach, Joekes y Green, 1995; Leach, 1994; Rocheleau *et al.*, 1996).

En este sentido, como Young, *et al.* (1981) sugieren, considero que el marco conceptual de las relaciones sociales nos brinda las herramientas analíticas y conceptuales para comenzar a entender las dimensiones sociales de la sustentabilidad. A partir de este marco podemos analizar no únicamente las relaciones económicas de las sociedades, sino también lo que se ha denominado relaciones de la cotidianidad. Esta aproximación nos permite develar, siguiendo a Kabeer (1994), las interconexiones entre las diferentes esferas y niveles de la sociedad, así como entre individuos y estructuras sociales.

De tal manera, como también señala Kabeer (1994), nos referimos a las relaciones sociales no solo como relaciones de producción como comúnmente se entienden, sino como un ensamble de relaciones a través de las cuales las necesidades personales se satisfacen; esto es, como el ensamble de relaciones que gobiernan la organización de la producción, distribución y consumo de recursos materiales, sociales y naturales, así como al conjunto de actividades necesarias para la (re)producción de los recursos humanos, mismas que son llevadas a cabo cotidianamente a través de una variedad de relaciones sociales y en una diversidad de contextos institucionales.

Consideramos, entonces, que el marco conceptual de las relaciones sociales nos brinda las herramientas metodológicas y analíticas necesarias para comenzar a desarrollar nuevos indicadores que permitan explorar y entender los elementos sociales contenidos en la noción de sustentabilidad. Al analizar las diferenciaciones internas que ocurren en una comunidad o en un grupo social específico desde una perspectiva de clase y género, este marco nos ayuda a explicar y analizar las formas de acceso, uso y manejo de recursos naturales, así como las causas, consecuencias y posibles formas de manejo de los actuales cambios ambientales, al considerar el complejo conjunto de relaciones sociales cotidianas involucradas en dichos cambios y donde las relaciones de género son centrales.

Así, a partir de lo anterior y como se comentará después, un análisis desde la perspectiva de género resulta básico para comprender las dimensiones sociales de la sustentabilidad. Esto debido a que, como una gran cantidad de estudios lo han señalado, el género, en tanto categoría analítica relacional, está contenido en toda relación social y estructura la división de recursos y responsabilidades de derechos y obligaciones entre diferentes grupos de hombres y mujeres en cualquier sociedad, delineando las formas en que los recursos naturales son utilizados y manejados (Jackson, 1993; Kabeer, 1992; Leach, 1994). El género, entonces, tal y como Leach subraya, nos ayuda a entender otras formas de diferenciación social que influyen el manejo ambiental, no solo como un sustituto, sino porque otras formas de diferenciación tales como edad, riqueza y origen operan de manera diferenciada desde perspectiva de género (1994: 22).

Los estudios sobre mujer y ambiente: una crítica desde la perspectiva de género

Desde la década de los años ochenta, el estudio de las relaciones entre mujeres y ambiente surgió en muchas de las agendas de investigación en el ámbito internacional. Preocupadas(os) por el hecho de que en los estudios sobre sociedad y naturaleza la participación de las mujeres no estuviera siendo considerada, investigadoras(es) feministas comenzaron a analizar dicha participación desde diversas perspectivas metodológicas y conceptuales, mismas que se discuten brevemente en los siguientes párrafos.

El ecofeminismo

El ecofeminismo, del cual existen variantes, parte del supuesto fundamental de que existen importantes conexiones entre la opresión de la naturaleza y la opresión de las mujeres, hecho que provoca que exista una relación especial entre mujer y naturaleza (Gaard y Gruen, 1994; Hombergh, 1993; Merchant, 1989; Mies and Shiva, 1993; Shiva, 1988; Warren, 1987).

Dada esta relación especial entre ambas, el ecofeminismo postula que las mujeres a través de sus actividades diarias tienen una vinculación más intensa con su ambiente, lo que las convierte en portadoras de un interés especial en la conservación de la naturaleza, así como de un extensivo conocimiento acerca de los recursos naturales que las rodean. Las mujeres son consideradas entonces como cuidadoras innatas del planeta y víctimas de la degradación ambiental, ocurrida debido a un modelo de desarrollo que atenta contra la naturaleza y la población femenina. Esta última, por ende, es concebida como agente de cambio y liberación, dada su “perspectiva de sobrevivencia” o “principio de femineidad”, a partir de cuya actuación será posible restaurar una relación armoniosa entre ambiente y sociedad.

A su vez, los postulados ecofeministas han influenciado de diferentes maneras la perspectiva llamada Mujer, Desarrollo y Ambiente (MDA). Dentro del marco del diseño y la planeación de políticas, esta corriente que aparece a mediados de la década de los ochenta, pretende incluir en la toma de decisión e instrumentación de acciones los intereses de mujeres y ambientalistas. Bajo esta perspectiva, la participación de las mujeres como administradoras y usuarias de los recursos debe ser incluida en el diseño y la instrumentación de políticas y programas de desarrollo sustentable, ya que de no hacerse los esfuerzos por alcanzar la sustentabilidad no serán exitosos y en algunos casos las acciones emprendidas llegarían a empeorar las condiciones de vida de amplios sectores de la población femenina rural y urbana marginal, especialmente en aquellos países en vías de desarrollo (Dankelman y Davidson, 1988; Rodda, 1991).

Tanto el ecofeminismo como la corriente MDA han contribuido a entender la relación entre mujeres y naturaleza, al demostrar, como señala Agrawal (1991), que existen vínculos importantes entre la construcción simbólica de la naturaleza y la mujer. Asimismo, han subrayado que existen semejanzas entre las premisas y las metas de los actuales movimientos feministas y ambientalistas en el ámbito

internacional. Finalmente, cabe resaltar su contribución al debate ambiental al traer al centro del mismo de manera explícita el tema de la participación femenina en el uso y manejo de los recursos naturales.

No obstante lo anterior, ambas posturas presentan serias limitaciones a nuestro entendimiento sobre la relación mujer-naturaleza, así como a la conceptualización de las dimensiones sociales de la sustentabilidad. Como varias(os) autoras(es) han señalado, estos abordajes no han explicado del todo la multiplicidad de niveles y la complejidad de relaciones que se dan entre mujeres, hombres y ambientes, y los diferentes impactos que el cambio ambiental tiene sobre hombres y mujeres (Agarwal, 1991; Jackson, 1993; Leach *et al.*, 1995; Molyneux and Steinberg, 1995; Rao, 1991).

Lo anterior se debe principalmente a las premisas centrales sobre las que dichas perspectivas han sido construidas. Primero, tanto MDA como el ecofeminismo parten de una posición esencialista que concibe a la mujer como una categoría unitaria, aun cuando diversas investigaciones desde la perspectiva de género han demostrado que las mujeres no constituyen un grupo homogéneo. Así, parecen ignorar el hecho de que otros factores además del sexo, tales como grupo social, edad, etnicidad y raza, caracterizan la posición de las mujeres en la sociedad. Asimismo, al centrar su explicación únicamente en una relación binaria y opuesta entre hombre y mujer, su análisis es también reduccionista, ya que ignora las diferencias que existen entre miembros del mismo sexo de acuerdo con su situación específica en el ciclo vital. Como Molyneux y Steinberg sugieren, el ecofeminismo mira las relaciones entre mujeres y ambiente bajo una perspectiva que construye procesos/modelos sociales de manera que parecerían fijos (generalmente biológicamente fijos), inmutables e inevitables (1995: 104).

Otras variantes del ecofeminismo asumen la relación mujer-naturaleza basada en consideraciones puramente biológicas, con lo que se ignora una vasta cantidad de evidencias que ejemplifican que conceptos tales como naturaleza, cultura, género, entre otros, son histórica y socialmente construidos y que varían entre y a través de culturas y periodos de tiempo (Agrawal, 1991: 6). Por ejemplo, varios estudios antropológicos han demostrado la enorme variabilidad de significados atribuidos a lo femenino y masculino, y las maneras en que estos están ligados a conceptos como naturaleza y cultura (Leach, 1994: 31).

Lo anterior también se relaciona con la manera en que dichas perspectivas se refieren a conceptos como cultura y ambiente, considerándolos categorías homogéneas. Con ello, no distinguen, en el caso del primero, que no todas las culturas tienen la misma construcción ideológica sobre naturaleza y género, y que de hecho las visiones cambian a través del tiempo. Lo mismo sucede en el caso del concepto ambiente, ya que al conceptualizarlo también como categoría homogénea ni la MDA ni el ecofeminismo parecen distinguir el complejo conjunto de procesos ecológicos que determinan la amplia gama de ecosistemas del planeta con los cuales muchas y diferentes culturas se relacionan. Así, como resalta Leach, estos análisis parecen no considerar los cambios ecológicos (y el manejo ambiental) (1994: 36). Aún más, al considerar el ambiente como categoría homogénea, ambas perspectivas analíticas dejan fuera la variedad de percepciones que conllevan a observar diferentes prioridades ambientales y a diferentes ideas

sobre lo que degradación y manejo ambiental significan para hombres y mujeres en una gran variedad de contextos históricos, sociales y ambientales (Arizpe, Paz y Velázquez, 1996; Croll y Parkin, 1992; Izazola y Lerner, 1993; Lazos y Godínez, 1995; Leach, *et al.*, 1995; Leach y Mearns, 1991; Marquette y Bilsborrow, 1994; Jackson, 1993; Schmink, 1994). Consecuentemente, la afirmación ecofeminista que sugiere que todas las mujeres tienen un interés especial en la naturaleza parece ser falsa.

Segundo, al situar la opresión de las mujeres y la naturaleza solo en el terreno ideológico, básicamente al subsumir toda referencia a dicha opresión a la ideología “occidental y patriarcal”, MDA y el ecofeminismo parecen dejar de lado en su análisis los contextos históricos y las causas materiales que han delineado las formas de dominación y opresión que actúan sobre la posición social de hombres y mujeres, lo que consecuentemente caracteriza las relaciones entre ambos, y entre ellos y la naturaleza a lo largo del tiempo. Al hacerlo, dichos análisis ignoran el contexto en el cual las relaciones ambientales se encuentran enraizadas (Jackson, 1993: 1949). De tal forma, dichas perspectivas no toman en consideración los sistemas de vida de las personas; esto es, los contextos sociales, económicos y políticos sobre los cuales las relaciones entre hombres y mujeres se entretienen, así como las formas a través de las cuales estos últimos se relacionan con ambientes específicos, lo cual no siempre tiene lugar bajo una “ideología occidental”.

Por tanto, en su análisis se tiende a asumir que la subordinación femenina siempre ha estado enraizada en las mismas causas y adoptado las mismas características. Con ello no han distinguido ni explicado las diferentes dimensiones del trabajo femenino y el uso de recursos, ignorando preguntas críticas acerca de cómo le son asignadas a diferentes personas la realización de diversas tareas y cómo las relaciones entre los distintos trabajos femeninos afectan su posición social. De tal forma, en este tipo de análisis la vida de las mujeres y sus quehaceres cotidianos se quedan en la oscuridad y su realidad subsumida al control masculino (Leach, 1994: 36).

Finalmente, al considerar a las mujeres únicamente como las encargadas de cuidar el ambiente y/o en tanto víctimas de la degradación ambiental tanto MDA como el ecofeminismo han negado el hecho de que ellas también son productoras de dicha degradación. Parte del problema, como subraya Jackson (1993), es el hecho de que en sus abordajes conceptos tales como uso –o trabajo– y manejo son malentendidos. Mientras que manejo se refiere a la habilidad o al poder de control que una persona –hombre o mujer– tiene sobre los procesos de toma de decisión y de planeación de los recursos, el concepto de uso –o trabajo– se refiere a la persona como parte de un proceso en el que su trabajo se encuentra involucrado, sin que ello implique que esta tenga la posibilidad de controlar o tomar decisiones acerca del proceso en su totalidad. En este sentido, en ambos casos MDA y el ecofeminismo han asumido incorrectamente que aquellos que trabajan con el recurso son quienes lo manejan, sin reconocer que factores tales como derechos de propiedad y de acceso a los recursos caracterizan los modos de uso y manejo de dichos recursos de forma genéricamente diferenciada. Por ello, esta falta de reconocimiento desvía el análisis con respecto a las causas,

consecuencias y manejo de la transformación ambiental, con serias repercusiones en el momento de diseñar e instrumentar políticas y programas ambientales. Esto debido a que muchas veces esas iniciativas involucran a las mujeres en esquemas de manejo comunitario de recursos sin considerar que ellas son solo usuarias de los mismos; o viceversa, le otorgan a los varones el manejo de los mismos, cuando ellos son únicamente los usuarios de estos últimos. Esto a la larga lleva al fracaso los intentos por alcanzar un manejo ambiental más sustentable, provocando al mismo tiempo cambios en la división sexual del trabajo, lo que en ocasiones, como señala Jackson, implica aumentar el trabajo no remunerado de las mujeres al responsabilizarlas de tareas que tradicionalmente no llevan a cabo (1993: 1950).

Tanto los estudios de la MDA como del ecofeminismo, por tanto, han dejado de lado en su análisis los vínculos que se producen en la esfera ampliada de las relaciones sociales de la cotidianidad, en las cuales las vinculaciones de género están entrelazadas. Así, en su análisis los hombres son invisibles y la perspectiva de género no está presente (Jackson, 1993; Leach, 1994). Resumiendo, tal y como Jackson subraya no puede existir una relación especial entre mujeres y ambientes, dado que estas no son una categoría unitaria y porque en las relaciones que las mujeres establecen con sus entornos naturales se reflejan no solo diferencias entre ellas, sino también otras relaciones de género, así como las dinámicas de las economías políticas y las de los ecosistemas en las que dichas relaciones están anidadas (1993: 1950).

En este sentido, consideramos que para entender las dimensiones sociales de la sustentabilidad desde una perspectiva de género y con la finalidad de poder construir indicadores que nos ayuden a lo primero, es necesario analizar las relaciones de género a través del estudio de las relaciones sociales de la cotidianidad en las cuales las primeras están anidadas. Ello nos permitirá entender los varios y diferenciados niveles y formas de relaciones sociales y de género involucradas en la producción de cambios ambientales, sus consecuencias sobre las sociedades humanas y las posibilidades de manejo de los mismos.

Género, cambio ambiental y sustentabilidad social: hacia la construcción de un marco analítico

Considerando las implicaciones de política de la MDA y el ecofeminismo, y en un esfuerzo por entender más cabalmente no solo las vinculaciones entre mujeres y ambientes, sino sobre todo las dimensiones de género en el campo de los cambios ambientales, varias(os) autoras(es) han desarrollado diferentes abordajes metodológicos para su estudio. De manera general, tres grandes vertientes pueden ser identificadas: 1) el ambientalismo feminista, 2) la ecología política feminista y 3) la corriente de género, ambiente y desarrollo.

El ambientalismo feminista enfatiza en las formas en que género y clase estructuran las interacciones de las personas con la naturaleza y cómo ello, a la vez, estructura intereses de género específicos sobre ciertos recursos y procesos ecológicos, los efectos del cambio ambiental sobre grupos específicos de personas, así como las respuestas de estas últimas a dicho cambio (Agarwal,

1991). Por su parte, la ecología política feminista que, de acuerdo a Rocheleau *et al.* (1996), incorpora una perspectiva feminista en la ecología política, considera el género como una variable crítica que determina la forma en que se tiene acceso y control de los recursos naturales. Esta corriente pone énfasis en la necesidad que existe de analizar cómo la categoría de género interactúa con factores tales como clase, casta, raza, cultura y etnicidad, determinando los procesos de cambio ecológico, y los esfuerzos de mujeres y hombres para sostener sistemas de vida ecológicamente viables, así como las posibilidades de cualquier comunidad para desarrollar la sustentabilidad (Rocheleau *et al.*, 1996: 4). Finalmente, la corriente de género, ambiente y desarrollo, que se nutre de los postulados de las dos corrientes anteriores, se relaciona más con la integración de la perspectiva de género en el diseño e instrumentación de políticas y programas de desarrollo y ambientalistas (Joekes *et al.*, 1996). Esta corriente postula que, más allá de la incorporación de mujeres en las políticas ambientales, es necesario pensar nuevamente las acciones para la construcción de la sustentabilidad desde una óptica que reconozca las diferencias de género. De acuerdo con esta corriente, la meta estratégica de una política ambiental con enfoque de género debe ser proteger o mejorar el acceso y control de mujeres y hombres a los recursos naturales, apoyando y promoviendo la capacidad y posición de negociación de las mujeres, y asegurando que las intervenciones por realizar no le resten a estas control absoluto o relativo sobre los recursos en relación con los varones. Estas tres corrientes, aunque derivadas de diferentes escuelas de pensamiento, han desarrollado varios temas de interés y estudio en común que considero pueden ser utilizadas para tener un mejor entendimiento de las dimensiones sociales de la sustentabilidad.

En primer lugar, los estudios de la problemática ambiental desde una perspectiva de género comparten la premisa de que las relaciones de género son un factor importante que debe considerarse en el análisis de la transformación ambiental y la sustentabilidad. En este sentido, se refieren a las “relaciones de género, como aquellas dimensiones de las relaciones sociales que crean diferencias sistemáticas en la posición que hombres y mujeres ocupan en diferentes contextos” (Kabber, 1992: 17). Asimismo, las tres están de acuerdo en que, como Jackson subraya, el análisis desde la perspectiva de género ofrece un marco que explica dichas diferencias de acuerdo con las especificidades locales en que las relaciones ambientales de hombres y mujeres se producen (1993: 1947), al tiempo que permiten anticipar los obstáculos y las oportunidades genéricamente determinadas que las actividades ambientales y de desarrollo presentan (1995: 111).

Dichas perspectivas consideran, entonces, que las relaciones que mujeres y hombres establecen con la naturaleza están enraizadas en su realidad material, social y cultural; que dichas vinculaciones están socialmente construidas y que varían entre diferentes grupos de hombres y mujeres en variados escenarios ambientales. Así, la mayoría de estos estudios informan sobre lo que Leach ha llamado las “microeconomías locales de uso de recursos desde una perspectiva de género”, un abordaje analítico que nos permita develar detalladamente las diferencias y la división de actividades, responsabilidades y derechos de los

procesos de manejo y uso de recursos naturales, y el examen de sus interacciones con las relaciones de género. Esto, a su vez, permite identificar diferencias entre grupos de mujeres y de hombres, y aplicar nuestro análisis a lo largo del tiempo para identificar las interacciones entre cambios en la división de género y el cambio ambiental (Leach *et al.*, 1995: 4).

Bajo las premisas anteriores, en un esfuerzo por construir un marco de referencia para el análisis de las dimensiones de género del cambio ambiental, las investigaciones realizadas hasta ahora sugieren cinco indicadores básicos que han probado ser útiles para el estudio de esto último: 1) la división del trabajo y las responsabilidades, 2) derechos de propiedad, 3) instituciones, 4) la economía política y 5) el contexto ecológico (Leach *et al.*, 1995).

El primer indicador, la división del trabajo y las responsabilidades, ha sido identificado por la investigación feminista como un elemento clave del análisis de género. Al observar las formas de asignación del trabajo y los procesos de toma de decisiones a partir de los cuales los primeros tienen lugar, los usuarios y controladores de recursos y de procesos ecológicos específicos pueden ser identificados de acuerdo a su género. Conjuntamente, otros factores como clase, edad, posición en los ciclos de vida y familiar, religión, etnicidad y derechos de acceso a la tierra, el empleo y otros recursos económicos y naturales deben ser considerados, ya que estructuran dicha división.

La división del trabajo por género también nos permite observar el tipo y la cantidad de trabajo realizado por mujeres y hombres, y las diferentes consecuencias que el cambio ambiental puede tener sobre ambos. Asimismo, nos permite entender cómo dichas labores son al mismo tiempo fuentes de transformaciones ambientales. Aquí cabe señalar que, como la investigación desde la perspectiva de género nos lo ha demostrado, la división del trabajo no debe tomarse como dada. Por el contrario, para entender de qué manera hombres y mujeres utilizan y manejan los recursos naturales en diferentes contextos ecológicos, culturales y socioeconómicos, es necesario ir más allá de la mera representación o descripción de la distribución de labores. En este sentido, se requiere de un análisis más detallado que dé cuenta de los procesos de toma de decisiones y de negociaciones a través de los cuales dichas tareas son asignadas y distribuidas. Así como Jackson apunta, un enfoque solo hacia la segregación sexual de la lista de tareas no explica el proceso por el cual se define la división de derechos y responsabilidades, lo que guía la conducta y el comportamiento de hombres y mujeres (1995: 120).

El segundo elemento que debe tomarse en cuenta, muy ligado al anterior, es el que se refiere a los derechos de propiedad, concepto que por definición es parte del conjunto de relaciones sociales, debido a que representa relaciones entre personas más que entre personas y cosas, ya que denota arreglos sociales que legitiman el reclamo individual por la tierra y por otros recursos materiales y no materiales (Jackson, 1995: 122), relaciones que se norman a través de los marcos legales correspondientes y mediante esquemas sociales y culturales “no formales” (Mackenzie, 1995). Así, como la investigación sobre mujeres rurales en América Latina, Asia y África lo ha demostrado⁴, si el acceso a y el control sobre la tierra y otros recursos económicos y naturales estructuran el conjunto

más amplio de relaciones de género, sociales y naturales en el que los sistemas de vida de la población se desarrollan, los derechos de propiedad o la ausencia de los mismos pueden considerarse como factores mediatizadores en las relaciones ambientales de mujeres y hombres (Jackson, 1993: 1959). Las diferencias por género en el acceso y el control de los recursos tienen así importantes implicaciones en lo que se refiere a los incentivos y las oportunidades para realizar un manejo ambiental sustentable y, por ende, para la construcción de procesos sociales de sustentabilidad (Joekes *et al.*, 1996; Jackson, 1995; Mackenzie, 1995; Rocheleau, 1995; Rocheleau *et al.*, 1996).

Como diversas investigaciones lo han señalado (García, *et al.*, 1991; Masera, *et al.*, 1999; Merino, 1997; Swift, 1991), para poder analizar las causas de las actuales transformaciones ambientales y para proponer alternativas para su manejo sustentable –ecológica, económica y socialmente– es indispensable entender los mecanismos institucionales a través de los cuales las personas tienen acceso a y controlan los recursos naturales, económicos y sociales de su entorno, considerando de manera particular los diversos contextos culturales en los que dichos mecanismos están insertos. Desde una perspectiva de género, entonces, un tercer elemento que se debe considerar es el estudio de las instituciones y los mecanismos institucionales, mediante los cuales los derechos de propiedad y los procesos de toma de decisiones que determinan la división de género del trabajo y las responsabilidades son ejercidos. Esto significa mirar cómo la posición de hombres y mujeres en las unidades domésticas, en las comunidades y en otras instituciones involucradas en la toma de decisiones sobre cuestiones ambientales está genéricamente determinada (Leach *et al.*, 1995: 6).

Considero aquí que es importante subrayar la necesidad que existe de analizar la unidad doméstica y el contrato conyugal como parte del conjunto de instituciones y de mecanismos institucionales que norman las relaciones sociedad-naturaleza. Ello considerando cómo las unidades domésticas y el contrato conyugal, a partir de los cuales la división del trabajo y las responsabilidades por género y los derechos de propiedad se estructuran, caracterizan las relaciones que hombres y mujeres establecen con los entornos naturales que los rodean. Esto implica analizar no únicamente las relaciones entre unidades domésticas y otras instituciones, sino también entender las relaciones interdomésticas a través de las cuales tienen lugar procesos de toma de decisiones ambientales determinadas por género y cómo estas cambian y reaccionan ante las transformaciones ambientales (Jackson, 1993: 1959).

El cuarto elemento considerado en el análisis del cambio ambiental desde la perspectiva de género es el contexto y la dinámica de la economía política en lo que los procesos anteriores están insertos. Ubicar los procesos micro en los que el acceso, uso y control de los recursos se lleva a cabo en el marco de la economía y las instituciones regionales, nacionales e internacionales, es crucial para entender la dinámica de los primeros (Rocheleau *et al.*, 1996; Schmink, 1994).

4 Para una discusión sobre género y derechos de propiedad, véase a Deere y León, 2000; Agrawal, 1994; Mackenzie, 1995.

Finalmente, entender el cambio ambiental desde una perspectiva de género necesita tomar en cuenta las características ecológicas en las cuales las relaciones sociales se insertan, dado que las primeras moldean los procesos y los impactos de la transformación ambiental. Como Leach *et al.* subrayan, si bien esta óptica resulta obvia desde la perspectiva de las ciencias naturales, los científicos sociales que se dedican al estudio de la dinámica social, de género y el uso de recursos frecuentemente caen en generalizaciones y falsas premisas acerca del impacto ambiental de estas sobre los ecosistemas (1995: 7).

Con base en los elementos señalados hasta aquí, considero que es posible empezar a entender algunos de los aspectos contenidos en las dimensiones sociales de la sustentabilidad desde una perspectiva de género. A continuación, argumento que el estudio de las unidades domésticas y el análisis de las relaciones que se establecen en su interior nos permiten entender y aprehender algunos elementos centrales de la vida cotidiana que en ocasiones no son considerados en los estudios sobre las causas, las consecuencias y las posibles formas de manejo de los cambios ambientales que hoy atestiguamos.

Unidades domésticas, relaciones intradomésticas y sustentabilidad social

Como una vasta literatura sobre relaciones sociales y de género ha demostrado, las unidades domésticas son el punto de partida para explicar la dinámica social y de género, así como las diferenciaciones que a partir de estas nociones tienen lugar (Arizpe, 1973 y 1980; Dwyer y Bruce, 1988; García, Muñoz y Oliveira, 1982 y 1988; Margulis, 1988; Oliveira, Pepin y Salles, 1988; Pepin y Rendón, 1983 y 1988; Quesnel y Lerner, 1988; Whitehead, 1981; Young, 1992). En este sentido, para comenzar a destejer y comprender las dimensiones sociales de la sustentabilidad, las unidades domésticas deben ser consideradas, como se mencionaba en párrafos anteriores, primero como una de las instituciones donde se estructuran y mediatizan las relaciones sociedad naturaleza y segundo como una de las unidades de análisis básicas de la sustentabilidad social, ya que estas nos permiten entender los procesos y los patrones de acceso y control a partir de los cuales hombres y mujeres usan y manejan los recursos económicos, sociales y naturales con los que satisfacen sus necesidades básicas.

Las definiciones sobre unidad doméstica han sido motivo de amplios debates en la literatura sobre género y desarrollo. La definición más común, utilizada en censos y encuestas, por ejemplo, es aquella que se refiere a dicha unidad como el grupo de personas que viven bajo el mismo techo y comparten los alimentos y un presupuesto común. Sin embargo, como varias(os) autoras(es) han señalado (Evans, 1992; Folbre, 1986; Kabeer, 1992; Whitehead, 1981; Young, 1992), esta definición presenta varios problemas. Primero porque en muchos casos considera a la unidad doméstica como una entidad homogénea y armoniosa, como una “unidad corporativa” (Young, 1992: 136). De tal manera, si bien se reconoce que las unidades domésticas están compuestas por un número diferente de individuos de diversas edades y sexos, al definirla como un todo homogéneo no se nos permite observar los procesos de negociación y de toma de decisiones que se dan en el interior de la misma.

Un segundo problema aparece dada la confusión que generalmente existe entre los conceptos de unidad doméstica y familia, donde la primera se refiere a la unidad residencial y la segunda a una unidad social basada en el parentesco, el matrimonio y la paternidad (Young, 1992: 136). Como consecuencia, se asume que las relaciones intradomésticas son relaciones de colaboración y mutuo cuidado, y que las relaciones familiares y maritales son siempre igualitarias. Sin embargo, como Whitehead (1981) ha señalado, esto no siempre ocurre y por lo general las relaciones domésticas y familiares implican obligaciones diferentes e inequitativas, además de derechos diferenciales en cuanto a poder y control. Como Oliveira y Salles subrayan, al mirar las unidades domésticas es importante no mitificar los lazos de colaboración y cohesión, ya que “se trata de relaciones ambivalentes: la solidaridad coexiste con los conflictos, la violencia física y psicológica” (1988: 20).

Pero lo que la investigación empírica ha demostrado es que las unidades domésticas varían grandemente en cuanto a estructura, tamaño y composición –tanto entre sociedades como en el interior de las mismas– a lo largo del tiempo, debido a cambios en las necesidades colectivas e individuales de los miembros de dicha unidad y a modificaciones en los contextos económicos y sociales en los que dichas unidades se ubican (Arizpe, 1980; García, Muñoz y Oliveira, 1982; Quesnel y Lerner, 1988; Salles, 1988 y 1991; Young, 1992). En este sentido, resulta difícil referirnos a un solo tipo de unidad doméstica, en tanto que estas no son entidades inmutables y fijas; por el contrario, debemos pensarlas en cuanto entidades diversas que actúan sobre sus contextos económicos, sociales, culturales y naturales que reaccionan a los cambios en estos, a fin de mantener y sostener las formas de vida de las personas. Debemos pensarlas, entonces, como entidades dentro de las cuales tiene lugar un variado tipo de relaciones intradomésticas tanto de colaboración como de conflicto, a través de las cuales los miembros toman decisiones y asignan tareas sobre la base de criterios de edad y sexo.

Considerando lo anterior, se propone que para abordar el estudio de las dimensiones sociales de la sustentabilidad pensemos la unidad doméstica en tanto sistema de asignación de recursos entre individuos que pueden o no ser correspondientes permanentes, en el cual los miembros individuales pueden compartir las mismas metas, beneficios y recursos, son independientes de algunos de estos y están en conflicto con otros (Feldstein, 1986; Velázquez, 1996). Si bien esta última no pretende ser una definición acabada de la unidad doméstica, me parece que nos permite empezar a caracterizar las formas de acceso al uso y el control de los recursos naturales, económicos y sociales, así como los conflictos que se generan alrededor de dichos patrones. Esto es, como un sistema donde las relaciones intradomésticas de conflicto y cooperación median los patrones de uso y manejo de recursos naturales, económicos y sociales, a través de una variedad de procesos de toma de decisión, sobre los cuales no todos los miembros de la unidad doméstica tienen control o poder de decisión y que caracterizan el tipo de uso o de no uso que cada uno puede hacer de los recursos a su alcance y el impacto que dichos patrones tienen sobre los ecosistemas que los rodean.

En este sentido, los sistemas de uso y manejo de las unidades domésticas pueden considerarse no solo como fuentes del cambio ambiental o como consecuencia del mismo, sino que también pueden pensarse como indicadores de sustentabilidad social. Es decir, el análisis de estos sistemas nos permite explorar los cambios que en el ámbito social se producen al momento de introducir esquemas de manejo sustentables desde lo ambiental y lo económico. ¿Cómo cambian los patrones de división sexual del trabajo al instrumentarse nuevos patrones de uso de recursos? ¿Quiénes se benefician económica y socialmente de los esquemas que se introducen? Y, ¿quiénes controlan los procesos que se instrumentan? Son algunas de las preguntas que el análisis de las unidades domésticas nos permite contestar. Ello debido a que dichos sistemas nos ayudan a explicar los procesos socioeconómicos y culturales bajo una perspectiva de género, a través de los cuales las personas de manera cotidiana mantienen, sostienen y renuevan sus formas de vida, al mismo tiempo que podemos entender cómo dichos sistemas se relacionan y determinan los patrones de uso y manejo de los recursos naturales. Se sugiere, entonces, que una forma de aproximación a las dimensiones sociales de la sustentabilidad es explorando lo que podría llamarse la “vulnerabilidad de la unidad doméstica”, entendida esta como el grado en que su dinámica y la de sus miembros individuales se enfrentan a riesgos naturales y sociales, y tienen la capacidad o no para manejarlos. Esto nos remite a la necesidad de analizar las estrategias de reproducción y de sobrevivencia que las(os) integrantes de las unidades domésticas llevan a fin de asegurar la reproducción de la misma, tema que ha sido ampliamente documentado en México y América Latina (Arizpe, 1980; Appendini *et al.*, 1983; García, Muñoz y Oliveira, 1982; García y Oliveira, 1993; Paz, 2000; Salles, 1988; Tuirán, 1993) y las interacciones de estas con los patrones de acceso, uso y manejo de recursos.

En este contexto, es necesario entonces analizar las relaciones intradomésticas que caracterizan la dinámica de la unidad, en tanto que estas median los procesos de toma de decisión que se suceden en el interior de las unidades domésticas y, por tanto, los esquemas de uso y manejo de recursos naturales instrumentados por los miembros de la unidad. En este sentido, sugiero que para elaborar una definición social de la sustentabilidad desde una perspectiva de género es necesario entender el sistema interno de asignación de recursos de la unidad doméstica y su capacidad o incapacidad para manejar cambios socioeconómicos y ambientales, tema abordado en México y América Latina desde finales de la década de los años setenta (Arizpe, 1980; Dwyer y Bruce, 1988; García, Muñoz y Oliveira, 1982; González de la Rocha, 1986; Roldán, 1988).

Aquí, como se mencionó en párrafos anteriores, la división sexual del trabajo y las responsabilidades dentro de la unidad doméstica nos proporcionan las herramientas analíticas necesarias para el estudio de estos sistemas y nos ayuda a desarrollar un indicador de sustentabilidad social, centrado en quién usa los recursos y por qué estos son utilizados de una u otra manera. De tal forma, al explorar la división sexual del trabajo, de los patrones de ingreso y gasto de la unidad doméstica, de las relaciones intradomésticas de toma de decisiones, y al comprender quiénes hacen qué, quiénes tienen acceso y control sobre qué recursos, y cómo esto varía ante los cambios ambientales, uno puede

empezar a entender cómo las personas, hombres y mujeres se enfrentan a las transformaciones ambientales y cómo en el futuro dichos procesos pueden o no generar procesos de sustentabilidad social.

A manera de conclusión

En este artículo he discutido la necesidad de que la noción de sustentabilidad sea concebida considerando sus dimensiones ecológicas, económicas y sociales. Como se ha argumentado, para lograrlo necesitamos construir marcos conceptuales que nos permitan abordar las dimensiones sociales de la sustentabilidad desde una perspectiva de género. Tal y como lo he propuesto, el uso de la unidad doméstica como unidad de análisis y el estudio de las relaciones interdomésticas y su relación con los patrones de acceso, uso, manejo y control de los recursos naturales contribuyen a esta discusión.

De esta manera, aquí se ha planteado que la sustentabilidad no debe únicamente estar referida a la necesidad de construir procesos capaces de rehabilitar y mantener los sistemas biofísicos del planeta. Se requiere, también, considerar las dimensiones sociales necesarias para generar procesos que permitan rehabilitar el deterioro social y renovar y sostener las formas de vida de las personas –hombres y mujeres–. La sustentabilidad social se convierte, así, en un tema central de los esfuerzos por entender y transformar las relaciones sociedad-naturaleza, porque las dimensiones sociales de la sustentabilidad, como han sido aquí esbozadas, nos permiten mirar el conjunto de relaciones cotidianas –de producción y de reproducción social– a través de las cuales las personas se relacionan entre sí, lo que a su vez caracteriza las formas de relación que cada uno establece con sus entornos naturales.

Bibliografía

Adams, W. M. (1990). *Green Development. Environment and Sustainability in the Third World*. Routledge, Londres.

Agrawal, B. (1994). *A Field of One's Own Gender and Land Rights in South Asia*. Universidad de Cambridge, Cambridge.

___ (1991). *Engendering the Environment Debate: Lessons from the Indian Subcontinent*. CASID, Distinguished Speaker Series, (8), Center for Advanced Study of International Development, East Lansing, Universidad del estado de Michigan, Michigan.

Appendini, K., M. Pepin Lehalleur, T. Rendón y V. Salles (1983). *El campesinado en México. Dos perspectivas de análisis*. El Colegio de México, México.

Arizpe, L. (1991). The Global Cube. *International Social Science Journal*, XLIII, (30), 599-608.

___ (1980). La migración por relevos y la reproducción social del campesinado. *Cuadernos del Centro de Estudios Sociológicos*, (28).

___ (1973). *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México.

___ F. Paz y M. Velázquez (1993). *Cultura y cambio global. Percepciones sociales de la deforestación en la selva lacandona*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Miguel Ángel Porrúa, México.

___ P. Stone, y D. Major (eds.) (1994). *Population and Environment Rethinking the Debate*, Westview, Boulder, Colorado.

___ y M. Velázquez (1994). The Social Dimensions of Population. En Arizpe Stone y Major (eds.), *Population and Environment. Rethinking the Debate*, Westview, Boulder, Colorado, pp. 15-40.

Azuela, A., J. Carabias, E. Provencio y G. Quadri (coord.) (1993). *Desarrollo sustentable. Hacia una política ambiental*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.

Bilsborrow, R. (1992a). "Population Growth, Internal Migration and Environmental Degradation in Rural Areas of Developing Countries". *European Journal of Population* (Amsterdam), 8, (2 y 3), 125-148.

___ (1992b). Population, Development and Deforestation: Some Recent Evidence. En *Reunión de Expertos sobre Población, Medio Ambiente y Desarrollo*. Nueva York, del 20 al 24 de enero.

___ y M. Geores (1994). Population Change and Agricultural Intensification in Developing Countries. En Arizpe, Stone y Major (eds.), *Population and Environment Rethinking the Debate*. Westview, Boulder, Colorado, pp 171-207.

Blaikie, M. y B. Brookfield (1987). *Land Degradation and Society*. Methuen, Londres.

Careaga, G., L. Merino y C. Martínez (1998). Construyendo relaciones entre los campos de salud reproductiva y desarrollo sustentable. En *Reunión Diálogo entre Salud Reproductiva y Desarrollo Sustentable*. Cuernavaca, Morelos, en enero de 1996.

Cernea, M. (1994). The Sociologist's Approach to Sustainable Development. En I. Serageldin y A.

Steer (eds.), *Making Development Sustainable. From Concepts to Action*, Environmentally Sustainable Development Occasional Paper Series, (2), 7-9.

Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo (1988), *Nuestro futuro común*. Alianza Editorial, Madrid.

Croll, E. y D. Parkin (eds.) (1992). *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. Routledge, Londres y Nueva York.

Daly, H. (1997). "Sustainable Growth: An Impossibility Theorem". *Development*, 40, (1), 121-125.

Dankelman, I. y J. Davidson, J. (1988). *Women and Environment in the Third World: Alliance for the Future*. Earthscan, Londres.

Decre, C. D. y M. León (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*. TM Editores, UN-Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, Colombia.

Dwyer, D. y J. Bruce (eds.) (1988). *A Home Divided. Women and Income in the Third World*. Universidad de Stanford, Stanford, California.

Evans, A. (1992). Statistics. En L. Ostergaard (ed.), *Gender and Development A Practical Guide*. Routledge, Londres, pp. 11-40.

Feldstein, H. (1986). Intrahousehold Dynamics and Farming Systems Research and Extension: Conceptual Framework. En Mimeo, *Conference for Farming Systems Research*, Miami.

Folbre, N. (1986). Cleaning the House. New Perspectives on Households and Economic Development. *Journal of Development Economics*, (22), 5-40.

Gaard, G. y L. Gruen, (1994). Ecofeminism: Towards Global Justice and Planetary Health. *Society and Nature. The International Journal of Political Ecology*, 2, (1), 1-35.

Gallopin, C. Gilberto, P. Gutman y H. Maletta (1989). Global Impoverishment, Sustainable Development and the Environment: A Conceptual Approach. *International Social Science Journal*, XLI, (121), 375-397.

García, B., H. Muñoz y O. de Oliveira (1982) *Hogares y trabajadores en la ciudad de México*. El Colegio de México, México.

___ y O. de Oliveira (1993). *Vida familiar y trabajo femenino*. El Colegio de México, México.

___ (1999). Desarrollo Sustentable. En *Reunión Diálogo entre Salud Reproductiva y Desarrollo Sustentable*, Cuernavaca, Morelos, en enero de 1996.

___ L. García, E. Álvarez-Buylla (1991). *Lagunas: deterioro ambiental y tecnológico en el campo semiproletariado*. El Colegio de México, México.

González de la Rocha, M. (1986). *Los recursos de la pobreza: familias de bajos ingresos en Guadalajara*. El Colegio de México, México.

Hombergh, H. van den (1993). *Gender. Environment and Development. A Guide to the Literature*, Institute for Development Research. Amsterdam, International Books, Utrecht, Holanda.

Izazola, H. y S. Lerner (eds.) (1993). *Población y ambiente: ¿nuevas interrogantes a viejos problemas?* El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía y Population Council, México, D. F.

Jackson, C. (1995). Environmental Reproduction and Gender in the Third World. En S. Morse, y M. Stocking (eds.), *People and Environment*. University College, Londres, pp. 109-130.

__(1993). Doing What Comes Naturally? Women and Environment in Development. *World Development*, 21, (12), 1947-1963.

Jockes, S. C. Green y M. Leach (1996). Integrating Gender into Environmental Research and Policy. *Institute of Development Studies Working Paper* 27. Brighton, Inglaterra.

Kabeer, N. (1994). *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*. Verso, Londres y Nueva York.

__(1992). Triple Roles, Gender Roles, Social Relations: The Political Sub Text of Gender Training. *Institute of Development Studies*, Discussion Paper 33, Brighton, Inglaterra.

Kates, W. R., J. Bongaarts y W. Merrell (1996). Concepts of Sustainability Transition. En *National Academy of Science y National Research Council's Board on Sustainable Development*. Sesión de estudios de verano, Ann Harbor, Minnessota.

Lazos C., E. y L. Godínez (1995), Estructura familiar, ganadería y medio ambiente en el sur de Veracruz. En PUEG, CONAPO, DIF, UAM, UNICEF, *Estudiar la familia. comprender la sociedad*, México, pp. 33-189.

Leach, M. (1994). *Rainforest Relations Gender and Resource Use Among the Mende of Gola, Sierra Leone*. International African Library Universidad de Edimburgo, Edimburgo.

__ S. Joekes y C. Green (1995). Editorial Gender Relations and Environmental Change. *Institute of Development Studies Bulletin*, 26, (1), 1-8.

__ y R. Mearns (1991). Editorial. *Institute of Development Studies Bulletin*, 22, (4), 1-4.

Little, P. y M. Horowitz (eds.) (1987). *Lands at Risk in the Third World: Local Level Perspectives*. Westview, Boulder, Colorado.

Lopez, M. d. Paz. (2000). Transformaciones familiares y domésticas: las mujeres protagonistas de los cambios. En Paz López, M. y V. Salles (comps.), *Familia, género y pobreza*, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 95-105.

Mackenzie, F. (1995). A Farm is Like a Child Who Cannot be Left Unguarded: Gender, Land and Labour in Central Province, Kenya. *Institute of Development Studies Bulletin*, 26, (1), 17-23.

Margulis, M. (1988). Reproducción de la unidad doméstica, fuerza de trabajo y relaciones de producción. En O. de Oliveria, M. Pepin Lehalleur y V. Salles y (comps), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. El Colegio de México, Coordinación de Humanidades de la UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 189-215.

Marquette, C. M. y R. Bilsborrow (1994). *Population and the Environment in Developing Countries: Literature Survey and Research Bibliography*. Fondo de Población de las Naciones Unidas, febrero.

Masera, O., M. Astier y S. López-Riaura (1999). *Sustentabilidad y manejo de recursos naturales. El marco de evaluación MESMIS*. Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropiada, Mundi-Prensa México, México.

Merchant, C. (1989). *The Dead of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper Collins, Nueva York.

Merino, L. (coord.) (1997). El manejo forestal comunitario en México y sus perspectivas de sustentabilidad. *Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*. UNAM, México.

Mies, M. y V. Shiva (1993). *Ecofeminism*. Zed Books, Londres.

Miller, B. R. (1991). Social Sciences and the Challenge of Global Environmental Change. *International Social Sciences Journal*, XLIII, (130), 609-617.

Molyneux, M. y D. Steinberg (1995). Mies and Shiva's Ecofeminism: A New Testament? *Feminist Review*, (9), 86-107.

Oliveria, O. de y V. Salles (1988). Introducción acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico. En O. de Oliveria, M. Pepin Lehalleur y V. Salles (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. El Colegio de México, Coordinación de Humanidades de la UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 11-36.

Peet, R. y M. Watts (1993). Introduction: Development Theory and Environment in the Age of Triumphalism. *Economic Geography*, (69), 227-253.

Pepin Lehalleur, M. y T. Rendón (1988). Reflexiones a partir de una investigación sobre grupos domésticos campesinos y sus estrategias de reproducción. En O. de Oliveria, M. Pepin Lehalleur y V. Salles (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. El Colegio de México, Coordinación de Humanidades de la UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 107-125.

__(1983). Las unidades domésticas campesinas y sus estrategias de reproducción. En K. Appenidini, M. Pepin Lehalleur, T. Rendón y V. Salles, *El campesinado en México, Dos perspectivas de análisis*. El Colegio de México, México, pp. 15-125.

Quesnel, A. y S. Lerner (1988). El espacio familiar en la reproducción social: grupos domésticos residenciales y grupos de interacción. (Algunas reflexiones a partir del estudio de la zona henequenera). En O. de Oliveira, M. Pepin Lehalleur y V. Salles (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. El Colegio de México, Coordinación de Humanidades de la UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 39-79.

Rao, B. (1991). Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature. *Capitalism, Nature, Socialism*, folleto 2, Guilford, Nueva York.

Redclift, M. y T. Benton (eds.) (1994). *Social Theory and the Global Environment*. Routledge, Londres.

Rodda, A. (1991). *Women and the Environment*. Zed Books, Londres.

Rocheleau, D. E. (1995). Gender and Biodiversity: A Feminist Political Ecology. *Institute of Development Studies Bulletin*, 26, (1), 9-16.

__ Thomas-Slayter, y E. Wangari (1996). Gender and Environment. A Feminist Political Ecology Perspective. En D. Rocheleau, B. Thomas-Slayter y E. Wangari (eds.), *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 3-23.

Roldán, M. (1988). Renegotiating the Marital Contract: Intrahousehold Patterns of Money Allocation and Women's Subordination Among Domestic Outworkers in Mexico City. En D. Dwyer y J.

Bruce (eds.), *A Home Divided. Women and Income in the Third World*. Universidad de Stanford, Stanford, California, pp. 229-247.

Sachs, I. (1979). Ecodevelopment: A Definition. *Ambio*, 8, (2-3), 25-28.

Salles, V. (1991). Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos hablando?. *Nueva Antropología*, XI, México.

___ (1988). Una discusión sobre las condiciones de la reproducción campesina. En O. de Oliveria, M. Pepin Lehalleur y V. Salles (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. El Colegio de México, Coordinación de Humanidades de la UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 127-159.

Schmink, M. (1994). The Socioeconomic Matriz of Deforestation. En Arizpe, Stoney Major (eds), *Population and Environment Rethinking the Debate*. Westview Boulder, Colorado, pp. 253-275.

___ y C. Wood (1987). The Political Ecology of Amazonia. En P. Little y M Horowitz (eds), *Lands at Risk in the Third World Local Level Perspectives*. Westview, Boulder, Colorado, pp. 125-155.

Shiva, V. (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books, Londres.

Swift, J. (1991). Local Customary Institutions as the Basis for Natural Resource Management Among Boran Pastoralists in Northern Kenya. *Institute of Development Studies*, 22, (4), octubre, Universidad de Sussex, Inglaterra.

Tuirán, R. (1993). Estrategias de vida en época de crisis. En CEPAL, *Perfil de las familias latinoamericanas*.

Velázquez, M. (1996). *Género y ambiente en Latinoamérica*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México.

Warren, K. J. (1987). Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, 9, (1), 3-20.

Whitehead, A. (1981). I'm Hungry Mum; the Politics of Domestic Budgeting. En K. Young, C. Wolkowitz y R. McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market. Women's Subordination in International Perspective*. CSE Books, Londres, pp. 93-116.

Young, K. (1992). Household Resource Management. En L. Ostergaard (ed). *Gender and Development. A Practical Guide*. Routledge, Londres, pp. 135-164.

___ C. Wolkowitz y R. McCullagh (eds.) (1981). *Of Marriage and the Market. Women's Subordination in International Perspective*. CSE Books, Londres.

EL AGUA ES EL ORO

Cecilia Vicuña

Este texto inédito es una variación de “Una respuesta a Pascua Lama”, 2006.
Publicado en: www.quipumenstrual.cl

Cecilia Vicuña es una poeta, artista, activista y cineasta cuya obra aborda preocupaciones acuciantes del mundo moderno, como la destrucción ecológica, los derechos humanos y la homogeneización cultural. Acuñó el término “ArtePrecario” a mediados de la década de 1960 en Chile, como una nueva categoría independiente y no colonizada para sus precarias obras compuestas por escombros, estructuras que desaparecen y quipus, creando metáforas en torno al acto de tejer. Estas obras tienden un puente entre el arte y la poesía como una forma de “escuchar un antiguo silencio que espera ser escuchado”. Su obra fue incluida en la Documenta 14, Atenas y Kassel, 2017, y en la 59ª Bienal de Arte de Venecia, 2022, donde recibió el León de Oro a la Trayectoria. Sus libros más recientes son: *Libro venado*, ndirecciones, Buenos Aires, 2022; *Sudor de futuro*, Altazor, Chile, 2021; *Minga del cielo oscuro*, CCE, Chile, 2020; y *New & Selected Poems of Cecilia Vicuña*, editado y traducido por Rosa Alcalá, Kelsey Street Press, 2018.

El agua es el oro

El ruego es el riego:

Una respuesta a Pascua Lama

Oír es el oro, Manquemilla, cóndor de oro.

El glaciar es el origen de la palabra “cool” y el primer “chill”, el hielo lento de una música interior que se muere si nadie la quiere oír.

Al romperse, el glaciar suelta un lamento, el quejido de una vaca al parir.

Vientre alveolar.

Vacío del respirar.

El mensajero de las aguas, el intermediario entre los mundos, el cóndor del glaciar en extinción.

Los incas enterraron vivo al niño-cóndor, guardián del glaciar, al borde del nacimiento del río Mapocho, en el cerro del Plomo, para que nunca faltara el agua en el valle que hoy llamamos “Santiago”.

Fue enterrado y olvidado durante 500 años, para luego ser hallado y arrancado de su sueño por buscadores de tesoros.

Lo hallaron para deshalarlo, convirtiéndolo en “objeto arqueológico”.

Dijeron “culto de las alturas” y esa frase lo situó en el pasado. Lo llamaron “La Momia del Plomo” y ese nombre lo apartó de la vida. Pero el niño sigue dormido y su sueño revive cada vez que alguien siente su conexión con el agua.

Ahora el niño vuelve a la conciencia nacional en el momento en que los glaciares se derriten y corren peligro de ser vendidos, contaminados, perdidos.

El niño re-aparece cuando Chile está a punto de escoger entre oír y no oír la música de una conexión con la tierra y el glaciar, el tono específico de un lugar.

Un lugar es un sonido y una forma de oírlo.

Un tejido de interrelaciones, una interacción entre la gente y la tierra, el espacio del nombrar.

Cambiar el significado de un nombre cambia la historia.

En el Alto del Carmen, en el valle del Huasco, la tierra de los antepasados de Gabriela Mistral, Chile está escogiendo un sentido.

(¿Alguien recuerda que “carmen” quiere decir “poesía”?)

El Alto del Carmen podría ser el lugar donde Chile pone en alto su poesía, el sonido de sus aguas cristalinas, o podría ser el lugar donde se pone fin a la vida local, entregando los glaciares y las minas al poder neo-colonial.

Hoy los pastores y campesinos huascoalinos, descendientes de los diaguitas, son los representantes de la antigua visión del glaciar como el lugar sagrado que garantiza la vida.

El agua es el oro

La sangre de la tierra

Oyéndonos.

Los hielos que se desplazan lentos son el testimonio de la antigua relación de los pueblos originarios del sur andino con el agua.

El mantenimiento ritual de su fluidez es nuestro verdadero patrimonio cultural.

La herencia futurante de una manera de ser que sustenta la tierra y la vida humana a la vez.

En Chile, el cóndor y el agua de las historias son la línea de un canto que entra en la tierra, fecundándola.

El quipu inasible de nuestra continuidad.

Notas:

Manquemilla: cóndor de oro (mapudungun).

“Cool” y “chill”: frío (inglés), derivado del latín gelu.

“Songline”: las líneas del canto o las huellas del sueño que crean el mundo, traducción al inglés del concepto aborigen australiano creado por Bruce Chatwin.

LA (I)RRELEVANCIA DEL GÉNERO EN LA PERSPECTIVA DE LA POSTHUMANIDAD*

Brigitte Baptiste

Fuente: *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 2, Núm. 2 (julio-diciembre 2007): 267-281.

Brigitte Baptiste es una bióloga transgénero con maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida y dos doctorados *honoris causa* en gestión ambiental y en leyes. Actualmente se desempeña como rectora de la Universidad EAN en Bogotá, una escuela de negocios que está en proceso de convertirse en escuela de emprendimiento sostenible. Durante diez años fue subdirectora científica y luego directora del Instituto Alexander von Humboldt, la entidad oficial de investigación en biodiversidad de Colombia, espacio al que llegó luego de quince años de trayectoria académica e institucional en la Universidad Javeriana y en la plataforma intergubernamental de biodiversidad y servicios ecosistémicos IPBES, entre otras responsabilidades. Tiene más de 35 años de experiencia en temas de ecología del paisaje, gestión de flora y fauna, desarrollo rural y análisis de sostenibilidad. Es columnista de varios diarios nacionales y reconocida como una polémica tuitera.

“Así pues me he esforzado por mantener la veracidad de los principios elementales de la naturaleza humana, a la par que no he sentido escrúpulos a la hora de hacer innovaciones en cuanto a su combinación”.
Mary Shelley, 1819. “Frankenstein” (Prefacio)

Resumen

Cada vez que alguien pregunta por mi género o comenta la dificultad de identificar el de alguna persona que vio o apareció en los medios, tiende a iniciarse una larga y a veces constructiva conversación al respecto de la que siempre salgo relativamente satisfecha, por un debate más o menos profundo acerca de la que tal vez configura una de las categorías esenciales de la existencia humana. Pero también me resultan inquietantes las razones que pueden haber tras la pregunta y lo que hay detrás de estas razones. Ese es el tema del presente ensayo, pues toda práctica de exclusión requiere como ejercicio previo la construcción de una categoría (y por tanto de un conjunto de atributos valorativos), un ejercicio que la llamada comunidad LGBT viene realizando con ánimo reivindicativo, pero que, como todo ejercicio taxonómico, puede actuar totalmente en contra de su propósito inicial.

La propuesta proviene de la experiencia personal, pero también se nutre de elementos teóricos provenientes de mi formación en ciencias biológicas y posteriormente en estudios transdisciplinarios, con énfasis en el uso de un enfoque ecológico para la comprensión de fenómenos complejos, lo que a su vez se proyecta en una imagen social del género que haría parte de la llamada post-humanidad.

Palabras clave: Transgénero, evolución adaptativa, discriminación de género, transexualidad.

Exordio inicial

En el proceso de discusión y construcción de una sociedad más equitativa en términos de derechos y deberes humanos podría decirse que se presentan dos resultados llamativos a la hora de examinar las fronteras de las propuestas relativas a la posición y efectos de las categorías del género en los sistemas culturales:

* Trabajo producto de reflexión teórica, versión revisada de la ponencia presentada en el XIII Seminario Internacional de Bioética en la Universidad El Bosque. Escrito entregado el 24-10-2007 y aprobado el 12-12-2007.

1. La equidad de género no está sujeta a una identificación esencial de ninguna categoría. Es decir, salvo lo que atañe al papel bio-reproductivo, todas las personas son equivalentes. Se trataría, en teoría, de un avance para la inclusión de todas las condiciones posibles del género.

2. La diferenciación sexual como fuente de criterio de autoridad pierde sustento ante la creciente capacidad pública de construcción de discursos autónomos sobre los cuerpos y el poder de re-significarlos (con elementos tanto étnicos, históricos, imaginarios, abstractos y/o experimentales), como resultado de la continuidad de la evolución y, en particular, del conjunto de relaciones con los nuevos elementos del ecosistema humano producidos por la tecnología.

Estos dos aspectos surgen como evidencia de un movimiento pendular que plantea la fragmentación como el fenómeno más típico de la modernidad y la búsqueda de nuevos caminos de síntesis en respuesta a la pérdida de sentido implicada: recombinación y reestructuración de todos los niveles de realidad, que requiere la aparición de los híbridos, en el sentido de Merleau-Ponty¹, como manifestación de la emergencia de estructuras reorganizadas, estructuras de prueba, ciertamente, que operan en circunstancias ecológicas también novedosas. Profundicemos.

"Biology is not destiny" (L. Feinberg, 1996)²

En relación con la primera premisa, hasta el más liberal de los padres de familia cuestionaría la dificultad que potencialmente se impondría a su descendencia para elegir pareja reproductiva, en términos biológicos, si prosigue la confusión de signos respecto al género, teóricamente propiciada por una cultura homosexual y transgénica. La angustia de enamorarnos de una persona sin tener información suficiente sobre la totalidad de su anatomía (pues a diferencia de muchas plantas y animales, nuestra genitalidad está casi siempre oculta por la cultura material), supera los retos que implicaba cuestionamos sobre la minusvalidez, para dar un solo ejemplo, que ponía ocasionalmente en entredicho la posibilidad de éxito en la recombinación genética. No trascender en términos biológicos al futuro, como si los linajes de sangre aún tuviesen la mágica propiedad de convertirse en instituciones, por efecto de la misma biología.

El problema de esta visión es que la humanidad ya no requiere reproducirse biológicamente: 6000 millones de personas en crisis ambiental lo atestiguan. Y cualquier programa de defensa de la capacidad reproductiva de un grupo particular solo podría estar basado en una noción determinista y eugenésica de la biología, necesariamente racista, que asocia la evolución de un proyecto cultural

1 Merleau-Ponty, M. 1957. Fenomenología de la percepción, Fondo de Cultura Económica, México.

2 Transgender Warriors. Beacon Press, Boston.

con un conjunto de caracteres fenotípicos, lo cual inevitablemente deriva en las peores ideas de identidad y nacionalismo. Roughgarden (2002)³ y Rastier (2003)⁴ han vuelto a recalcar la necesidad de criticar los paradigmas neodarwinistas que han llevado al extremo de postular el control molecular de la evolución, llevando la hiperfragmentación de la realidad física y comportamental a toda la biología: somos solo genes en competencia. Bajo ese escenario, la cultura misma es inimaginable, indefinible y trivial. La adquisición de la capacidad simbólica, rasgo fundamental de lo humano, desaparece, ya que la selección natural no parecía operar en grupo.

Por supuesto, en ese escenario todo comportamiento no reproductivo, voluntario o no, es un camino sin salida para el conjunto de genes que se equivocó al encarnar un homosexual o un sacerdote, para poner solo dos ejemplos. La única explicación a su existencia sería la inexplicable persistencia en el pool genético de las moléculas altruistas, dispuestas a sacrificarse por las demás, bien liberando presión de recursos hacia las generaciones futuras (hij@s de otros), bien proponiendo proyectos éticos particulares que les allanen el camino. Pero tales genes altruistas deberían haber desaparecido hace tiempo, precisamente por suicidas, a menos que algún mecanismo comunicativo garantizase que esta clase de comportamiento beneficiaría a sus propias copias, depositadas en otros cuerpos. Pero si esta es la explicación, requerimos otro tipo de información: tantos tíos y tías espontáneos, tantos personajes en todas las sociedades cuyo sexo no significa nada en términos bio-reproductivos, pero que son fundamentales en la construcción de estrategias adaptativas (producción de riqueza material, capacidad de innovación tecnológica, liderazgo, creatividad institucional y, sobre todo, capacidad crítica ante el mismo aparato simbólico-cognitivo de la sociedad), sobrarían. ¿Son información genética redundante, desperdiciada? ¿Parte de la ineficiencia energética de los procesos bióticos? Y aunque esta no es una charla sobre el debate genético del altruismo y el egoísmo, la idea es rechazar de plano la noción de la naturalidad de las cosas como camino para resolver problemas de discriminación: apelar al "gen gay" es una simplificación que siempre dejará abiertas las puertas a quienes aspiran a hacerlo desaparecer, compasivamente, del genoma⁵.

3 J. Roughgarden profile: A plea for diversity. Entrevista de V. Gewin para la revista NATU-RE, 422:368-9.

4 Rastier, F. 2003. Society and post-humanity. Questions to the sciences of culture. Conferencia "La sociedad evanescente", Centro de Cultura Franco-Noruego, París.

5 Acá el debate genético se toma mítico-religioso: los genes se hacen equivalentes a dios, en el discurso, con su mismo determinismo. Ver: Brad Harrub, Ph.D. and Bert Thompson, Ph.D. and Dave Miller, Ph.D (todos firman con su PhD como segundo apellido), 2003, "This is the Way God Made Me", A Scientific Examination of Homosexuality and the "Gay Gene", <http://www.trueorigin.org>

Para retomar el argumento: puede resultar indispensable a las personas que haya claridad semiótica en términos de la identidad sexual, con fines de elegir pareja anatómica, fisiológica y genéticamente viable. Pero para la sociedad en su conjunto, no lo es. Cada cultura, por ello, construye un conjunto diferente y único de códigos y mecanismos de refuerzo para mantener esa claridad, obviamente de manera preventiva ante el riesgo de extinción biológica. Pero, a la larga, dado que todos los individuos del planeta son compatibles genética, anatómica y fisiológicamente, lo que acaba por conservarse son esos conjuntos de mecanismos de refuerzo, es decir, el texto semiótico que se ha construido a través de generaciones para distinguir los ovarios y la vagina de los testículos y el pene. Por eso, por citar al azar, una “mujer” masai contemporánea no tiene nada que ver con una “mujer” inuit, ni un “hombre” arhuaco con uno hebreo. O si no, traten de construir una familia biológica entre cualquiera de las cuatro combinaciones para ver qué dicen sus respectivas tradiciones y revisen, respetuosa pero críticamente, la explicación que cada una de ellas da al respecto...⁶

El punto es entonces: la humanidad no está amenazada de extinción por no reproducirse biológicamente. Cierto es, algunos conjuntos de genes de sus poblaciones sí lo están, pero dado que las diferencias son triviales, su eventual pérdida no representa una amenaza a la variabilidad genética requerida para garantizar la conquista espacial que, al contrario, está apenas despuntando. La relevancia de la diferencia son los conjuntos de significados producidos y que, por la juventud de la población humana, tienden a agruparse y coincidir con fenotipos particulares, hasta hace pocos siglos aislados en las diferentes regiones de la tierra, es decir, territorios con acervos muy específicos de recursos naturales. La relevancia de la diferencia son pues los aprendizajes respecto al modo más adecuado de comportarse en las situaciones complejas e inestables típicas de todos los ecosistemas del planeta, y al mencionado acervo de lo que tendenciosamente se llama hoy “capital natural”. Y esos aprendizajes no dependen de los genes, sino de la cultura. Esto implica, volviendo a la entrevista de Joan Roughgarden (catedrática en biología evolutiva de la U de Stanford, activista transgénero y curadora de una exhibición sobre homosexualismo en animales), que el éxito reproductivo es un proceso de inclusión social, es decir, depende de la capacidad de un individuo de participar de un grupo capaz de controlar un recurso clave. Una idea de selección natural explícitamente manifiesta contra la selección sexual neodarwiniana que naturaliza la promiscuidad del macho y la pasividad de la hembra, reiterando sin evidencia suficiente la aparición del género como categoría de comportamientos reguladores de la sexualidad⁷.

6 Ayala Malach Pines y Nurit Zaidman, 2003, Gender, Culture, and Social Support: A Male-Female, Israeli Jewish-Arab Comparison. Sex Roles: A Journal of Research, vol. 49, no. 11/12 December 2003): 571-586.

7 Jonah Lehrer comenta “The Gay animal kingdom” en [un artículo de] junio de 2006: “The effeminate sheep & other problems with Darwinian sexual selection”. En línea: [Si la persistencia de la especie no depende del crecimiento demográfico \(que parece hoy más una amenaza\), todos aquellos que no participan de la perpetuación genética humana sobran \(lo que se extendería a todo lo “no-humano”\). En términos estrictamente moleculares, al menos. Si no sobran, porque colaboran con el desarrollo social, en todo caso son sexualmente irrelevantes. Castos o no, obviamente lo que tienen que hacer es no distraerse con esa sexualidad \(ya que es irrelevante\) y concentrarse en los genes de los demás. El género también aquí es irrelevante. A menos que tenga otro papel, para nada relacionado con la reproducción. Así se ha denunciado, explicado y proyectado la teoría de género en las últimas décadas, como un análisis sobre las implicaciones distributivas del poder asociadas con la construcción NO sexual del género. Por ello, para ser presidente de un banco o de la república, ya no es significativo tener testículos o no⁸. Por tanto, estamos en libertad de replantear o construir cualquier asociación o significado nuevo a partir de ello, es decir, de mezclar *ad infinitum* los atributos de la feminidad y la masculinidad, o de tantos géneros como cada cultura haya sido capaz de definir y manejar exitosamente en su devenir. Que se reproduzcan \(biológicamente\) quienes son capaces de identificar en ese maremagno caótico a su contraparte biológica ...](http://www.seed-</p></div><div data-bbox=)

Así, no es que las mujeres o los hombres sean mejores o peores para conducir una tractomula, dirigir una empresa, fabricar pan, hacer un manicure o fundar una iglesia. La historia lo demuestra cada día y reconocemos como un atavismo vincular atributos anatómicos o fisiológicos derivados de la constitución genética al desempeño de cualquier rol (un atavismo demasiado presente en nuestras estructuras de poder, eso sí, pero ello no le cambia la condición). Más allá: no hay ninguna razón para pensar que un hombre o una mujer son entonces mejores madres o no, más allá de sus relaciones de dependencia anatómica. Lo que importa de la crianza es el afecto, la seguridad, la comunicación, se ha demostrado. Pero todo ello nos produce un fuerte escozor, ya que la educación enfatiza aún la necesidad de una identidad de género, en aras de la “paz interior” (que otros no tuvimos por tener los cables cruzados al respecto). Paz interior, que si volvemos sobre todo lo anterior, está construida sobre el determinismo biológico de la pareja heterosexual con fines reproductivos... Pero si no podemos reconocer a las niñas (hembritas, porque damitas es muy cursi) por sus tonos rosados reencauchados hasta la saciedad por las princesas Disney, ni los niños (varoncitos, no se les ocurra decir machitos) son guerreros brillantes, ¿qué certezas le quedan a la humanidad? ¿No es el ejercicio de poder más elemental, el más democrático, el más sencillo, tal vez el más satisfactorio, determinar el sexo de cada persona con quien nos entrecruzamos y evaluar de un plumazo la

magazine.com/news/2006/06/thegayanimalkingdom.php.

8 Otra cosa son los testículos simbólicos, cuya construcción pareciera exigir la institucionalidad...

coherencia sexo-género de nuestra personal asignación, para extraer conclusiones sobre la condición moral de ella a partir de inferencias fenotípicas. Así, las personas “son”, se incorporan al universo de categorías de valoración que las posicionan como simples merecedoras de atención sexual, de uso masturbatorio.

Como efecto de las anteriores afirmaciones, se deduce que la complejidad semiótica con que se construyen los géneros es histórica y su asociación con comportamientos, formas de expresión contingentes, es decir, políticas⁹. Por tanto, estamos en libertad de replantear o construir cualquier asociación o significado nuevo a partir de ello, es decir, de mezclar *ad infinitum* los atributos de la(s) feminidad(es) y la(s) masculinidad(es), o de crear otros nuevos. Es por ello que toda transexualidad es más transhistoricidad que una búsqueda por ajustar almas en cuerpos equivocados: es la carga de significado la que se reconstituye y tiene poder de reconstituir la anatomía, aquello que nos permite transitar hacia el otro. Evidentemente, un principio comunicativo.

En todo este discurrir, nada original por cierto¹⁰, no se ha mencionado ninguna de las estrategias culturales adoptadas por la humanidad exitosamente para garantizar la crianza de huérfanos e hijos abandonados, que incluso considera la adopción de bebés de grupos enemigos en guerra, genéticamente distintos y que bajo ninguna lógica molecular debiera hacerse. Esto y las migraciones explican que pocas naciones en la actualidad puedan reclamar (sin sonrojarse, además) alguna relación entre sus niveles de calidad de vida y la genética de sus pueblos, teóricamente expresada en prácticas y comportamientos inadecuados. De hecho, una gran proporción de los alemanes, franceses, británicos e italianos de hoy, para no irnos a Norteamérica, son biogeográficamente de origen árabe, marroquí, armenio, turco, iraní, uzbeko. Lo lamentable, desde los conjuntos sociales, es la escasa disposición a transitar y la agenda autoritaria para que sea el otro quien transite.

Por otra parte, la multiplicidad de formas familiares (que apenas atisbamos), basadas algunas exclusivamente en la solidaridad, es hoy fuente de satisfacción al analizar las estrategias adaptativas de sociedades golpeadas por la guerra, la enfermedad o la adversidad ambiental. El debate en torno a la adopción homosexual debería haberse resuelto hace años en legislación, pues en la práctica se hace cotidianamente y de hecho requerimos de cada una y de todas las personas que lo deseen y se consideren capaces de apoyar el crecimiento y formación de una persona humana. Y porque el otro ideal de familia fracasa con demasiada frecuencia...

9 Algunas referencias: Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity by Bruce Bagemihl, Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality, por Anne Fausto-Sterling, Sexual Selections: What We Can and Can't Learn about Sex from Animals por Marlene Zuk, y Genderqueer: Voices from Beyond the Sexual Binary por Joan Nestle.

10 Las teóricas feministas no esencialistas han profundizado lúcidamente al respecto: Donna Haraway, Judith Butler.

Ontología y determinismo

“¿Y su bebé qué fue, niño o niña? No lo sé, no nos ha dicho aún”
(L. Feinberg)

La pregunta a la psique es más difícil de abordar, ya que la hipotética falta de claridad sobre la condición de sexo o género conlleva (incluso es diagnosticada) como una malformación y/o una forma de esquizofrenia.

¿Cómo resuelve la psique la angustia de fragmentación? ¿Realmente estamos hablando de desajustes de “alma” y “cuerpo” como frecuentemente expresan las personas transgénero?

Una escuela médica, renuente al uso de la cirugía como mecanismo de ajuste, insiste en la necesidad de construir un análisis que restaure la identidad de género, al menos lo suficiente como para evitar la disgregación de la personalidad y el sufrimiento adjunto¹¹. Para otros, el problema desaparece en un modelo epistemológico diferente al del racionalismo de la modernidad y en particular con el neo-platonismo de algunas escuelas de pensamiento, a menudo asociadas con religiones trascendentes. Pero la indefinición de género cuestiona las seguridades gnoseológicas: no es el ser lo que define, es el devenir. Viejas disputas...

Los problemas lingüísticos serían más fáciles de resolver: en inglés el género nunca es tan explícito como en castellano. De hecho, en muchas lenguas hay más de dos géneros para designar identidades con mayor o menor contenido anatómico o fisiológico¹². El problema es del sistema dicotómico bipolar planteado como un cruce de gradientes entre un eje masculino/femenino y uno hembra/macho, que solo acepta unas pocas posibilidades de materialización y constituye un espacio de crisis para quienes horroriza la amplitud de combinaciones vacías, de oportunidades creativas para otros. Pensemos en otras oposiciones como animal/humano, doméstico/silvestre, con sus limitaciones provenientes del marco estructuralista de las ciencias de la cultura.

Algunas personas, sin embargo, navegan tranquila y constructivamente por el océano de la fragmentación: la noción de trans es realmente de movimiento permanente y no un interruptor que pasa de “apagado” a “prendido”. En la plástica, el cuerpo es la obra y los artistas cada vez hacen propuestas más honestas al respecto. Las categorías estéticas recobran sus poderes simbólicos en un mundo de aparentes certezas racionales y recuperan descarada y burlescamente la riqueza semiótica del animal humano.

11 Una revisión reciente de las ideas del Dr. Paul McHugh, autor del libro “Surgical Sex” y considerado uno de los psiquiatras más renuentes a la cirugía de reasignación de género se puede encontrar en: <http://www.tsroadmap.com/info/paul-mchugh.html>

12 Hellinger, M. & Bussman, H. (Eds.) Gender across languages. The linguistic representation of women and men: John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia. Vol 1, 2001, 329 p. Vol 2, 2002, 349 p.

El rol de la tecnología

Los ecosistemas prehumanos carecían de un agente modificador de origen tecnológico. El advenimiento del fuego, la agricultura, los combustibles fósiles y las técnicas moleculares, si bien cada una de naturaleza particular, ha reorganizado los sistemas físicos y biológicos del mundo, y con ello ha constituido sistemas culturales mejores o peores en términos de equidad y justicia. Esto quiere decir que el contenido de relaciones de los elementos que compone un ecosistema ha sido profundamente sacudido por la presencia humana y su capacidad de cognición e innovación. Capacidad que ha crecido exponencialmente también gracias a innovaciones epistemológicas, como en el caso de la modernidad que permitió a los humanos profundizar de manera espectacular en la comprensión de todas las estructuras de la realidad, hasta el punto en que arrogantemente se ha llegado a decir varias veces en la historia que ya está todo conocido...

Pero el precio del método analítico, de la hiperespecialización de los dominios cognitivos, ha sido la fragmentación. Fragmentación que por una parte ha sido responsable del advenimiento de las explicaciones deterministas criticadas en la primera sección, ya que en ellas son los elementos bióticos organizados más pequeños los que se postulan como explicación del comportamiento del planeta. Fragmentación que afecta todas las instancias de la existencia humana, su psique, sus órganos, su cuerpo, su cuerpo social, sus instituciones, sus creencias, todo. Y que amenaza, obviamente, con la imagen de la nube caótica donde todo se arremolina sin sentido, y ante la cual la crítica histórica conservadora busca desarrollar conciencia regresiva para evitar la disolución total¹³. Pero fragmentación que por otra parte nos lleva a la aparición o emergencia de nuevas entidades imposibles de predecir desde el ámbito de lo biológico, y que si bien se hallan presentes desde la aparición misma de la especie humana, solo ponen en evidencia su categoría de agentes semi-autónomos en la evolución con la aparición de la tecnología cibernética.

La otra cara de la moneda, presentada por la Teoría de Sistemas Complejos Adaptativos¹⁴, diría que se trata de una fase de reorganización general del sistema, justamente necesaria cuando la globalización y la modernidad llegan al límite de sus propuestas y retroalimentan de manera negativa el proyecto evolutivo, forzando la emergencia de nuevas propuestas integracionistas, es decir, que renueven el sentido y la capacidad innovativa de las estrategias evolutivas¹⁵. En

13 Principio de precaución vs principio de proacción.

14 Gunderson L. y CS Holling. (eds), 2002. *Panarchy*. Island Press. Bocarotón. EEUU. De otra parte, una lectura específica sobre teoría del caos y de la complejidad en psiquiatría: Maier T., 1998, *Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie*, Littenheid, Schweiz. *Psychother Psychosom Med Psychol*. Aug; 48(8):314-7.

15 Lemke, JM., 2007., Science, masculinism, and the gender system. 7mo borrador de discusión, accesible en: <http://philo.at/miilgpmc.dir9606/msg00122.html>

pocas palabras, nos enfrentamos, otra vez, al dilema del Doctor Frankenstein...

Es en este proceso de síntesis y reorganización ecológica que los fragmentos se recomponen como experimentos efímeros que representan alternativas que pueden o no persistir, en la medida en que contribuyan a la configuración de modos de ser cada vez complejos y, por ende, de mayor proyección en el tiempo y mayor capacidad de brindar a esos fragmentos previos un sentido de conjunto (resiliencia). Emerge así la noción de post-humanidad, en algunos autores el fin de lo humano, en otros, su amanecer. Por supuesto, lo que está en entredicho es la misma definición de humanidad y con ella, para solo mencionar un efecto, de la relevancia de sus estrategias reproductivas basadas en el sexo, lo cual es suficiente para destruir cualquier categoría social reguladora adscrita a ellas. Así, la bio y ciber tecnología nos lanza a un universo donde la significación de lo femenino y lo masculino se liberan de sus nexos primigenios y posibilitan (de hecho, obligan) a una reestructuración completa de los sistemas de género. El mercado capta con claridad esta señal, pero su propuesta no traspasa la publicidad cotidiana, pues para ello requiere liberar al monstruo que su origen calvinista trató de domesticar: la sexualidad.

Aquí la cuestión no es, sin embargo, si los humanos del futuro serán sexuados, sino qué configuraciones simbólicas escogerán para conducir sus fuerzas eróticas de manera constructiva, como el componente fundamental de su conciencia de cuerpo en expansión. Habría que preguntarse si la dedicación predominante de Internet al sexo, pornografía de pago y de libre acceso, no es el síntoma evidente de esta lucha por el control de los nuevos cuerpos que responde a la búsqueda de sentido derivada de la angustia de fragmentación previa, a la necesidad de reencuentro profunda que experimentamos y tememos. Encuentro sin amenazas ofrece el mercado, que da las señales que definen a qué clase de cuerpos tenemos derecho las personas, define qué clase de puertas queremos abrir y qué precio monetario hay que pagar por ello, como si se pudiese garantizar salir indemne...

Cuerpos con prótesis tan simples como un teléfono celular, probablemente el aditamento más importante en la ampliación de la frontera sensible de las personas desde la invención de las gafas. Nuevos cuerpos mecánicos, informáticos, estéticos, muchos de ellos con claros dispositivos críticos, la clave de la construcción de cultura, la capacidad de producir discursos de significado¹⁶.

¿Qué significan esos nuevos cuerpos a los que creemos enfrentarnos con visiones nostálgicas de estéticas clásicas que se derrumban ante nuestros ojos? ¿Qué clase de deseo está emergiendo o estamos reconociendo en estas nuevas construcciones? ¿Qué tipo de relaciones se están incubando en esta humanidad que no necesariamente será una sola, sino probablemente una metáfora cultural de la especiación, pero que evidentemente resumirá la biología?

16 Evidente es en la emergencia de propuestas artísticas como xenomorfosis, paisajes transgenitales, shape shifters, etc. Un manifiesto: <http://www.dellagracevolcano.com/publications.html>. Ver: www.genderwunderland.de

Pero este evento nos invita a reflexionar sobre diversidad y exclusiones; de manera directa nos pregunta si seguiremos el juego de las fragmentaciones que aparentemente se había detenido en cada individuo, en la razón de cada persona con fines de reivindicar la augusta presencia del hombre perfecto en cada una, pero que al no encontrarlo la rompe, desciende y en nuestras entrañas desencadena una batalla entre los órganos, más allá de la tradicional escisión mente-cuerpo. Y el soma se reorganiza desde la célula para alzarse como el nuevo monstruo del doctor Frankenstein, con sus mismas dudas, pero con una diferencia fundamental: ahora tiene intacta su memoria.

Incordio final

Invito, pues, a reflexionar sobre las fuerzas que atraviesan y constituyen cotidianamente sus cuerpos y a que exploren en qué medida su comportamiento, su sexualidad, su misma anatomía está definida de una manera autónoma. Si bien es cierto que todas tenemos la nariz del abuelo, los gestos de la tía segunda y las mañas de... qué importa, algo somos desde la forma de familia que nos cobijó, el estado que nos acogió, la religión que nos predicó, el colectivo, el mercado...

Al final del ejercicio, pregunto: ¿Es relevante, en este momento de la historia, ser hombre o mujer?

Bibliografía

- AYALA, Malaca Pirres y ZAIMMAN, Nurit. "Gender, culture, and social support: a male-female, Israeli Jewish-Arab comparison". *Sex Roles: A Journal of Research*, December 2003: 22 p.
- BAGEMIHL, B. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- GUNDERSON, L. & HOLLING, CS. (Eds). *Panarchy*. Bocaraton. EE.UU: Island Press, 2002.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basis Books, 2000.
- FEINBERG, L. *Transgender Warriors*. Boston: Beacon Press, 1996.
- GEWIN, V J. "Roughgarden profile: A plea for diversity". Entrevista para la revista NATURE, Volume 422, Number 6930, pp. 359-453.
- HARRUB, Erad; THOMPSON, Bert & MILLER, Dave. "This is the Way God Made Me". *A Scientific Examination of Homosexuality and the "Gay Gene"*. Apologetics Press: Reason & Revelation. August 2004- 24[8] :73-79. 2003. En <http://www.trueorigin.org>.
- HELLINGER, M. & BUSSMANN, H. (Eds.). *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. John Benjamin's, Amsterdam/Philadelphia, Vol. 1, 2001, 329 p. Vol. 2, 2002, 349 p.
- JAMES, Andrea. "Paul McHugh vs. Transgender People". *Transgender Map*. <https://www.transgendermap.com/politics/psychiatry/paul-mchugh/>.
- LEHRER, Jonah. *The Gay animal kingdom, en The effeminate sheep & other problems with Darwinian sexual selection*. Junio- julio de 2006. Disponible en línea: http://www.seedmagazine.com/news/2006/06/the_gay_animal_kingdom.php.
- LEMKE, J.M. "Science, masculinism, and the gender system". 7º borrador de discusión, accesible en: <http://philo.at/miilgpmc.dir9606/msg00122.html2007>.
- MAIER, T. *Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie, Littenheid, Schweiz*. *Psychother Psychosom Med Psychol*. Aug; 48(8): 314-7 1998.
- McHUGH, Paul. "Surgical Sex". *First Things*. <https://www.firstthings.com/article/2004/11/surgical-sex>.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- NESTLE, Joan, WILCHINS, Riki & HOWELL, Clare (Eds). *Genderqueer: Voices from Beyond the Sexual Binary* (Paperback). Los Angeles: Alyson Publications, 2002.
- RASTIER, F. *Society and post-humanity. Questions to the sciences of culture*. Conferencia: "La sociedad evanescente", Centro de Cultura FrancoNoruego, Paris. 2003.
- ZUK, Marlene. *Sexual Selections: What We Can and Can't Learn about Sex from Animals*. London: University of California Press, 2004.

CRÍTICA POSCOLONIAL DESDE LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS DEL FEMINISMO ANTIRACISTA

Ochy Curiel Pichardo

Fuente: *Revista Nómadas*, Núm. 26 (abril 2007): 92-101.

Ochy Curiel Pichardo. Afrocaribeña que nació en República Dominicana y es residente en Colombia. Doctora y magíster en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Educación Superior, mención Ciencias Sociales y licenciada en Trabajo Social. Docente-investigadora de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Javeriana en Bogotá. Activista del movimiento lésbico-feminista, antirracista, del feminismo autónomo y uno de los referentes del feminismo decolonial. Es cofundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Tiene varias publicaciones en las que se destaca el libro: *La nación heterosexual, Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013) y *Un Golpe de Estado: la Sentencia 168-13. Continuidades y discontinuidades del racismo en República Dominicana* (2021) y ha sido coeditora de varios libros y artículos en los que articula raza, clase, sexo, sexualidad y nación.

Este artículo señala que la teoría poscolonial hecha desde la academia conlleva una posición elitista y androcéntrica. La autora muestra que las prácticas y luchas del movimiento feminista, tanto en los Estados Unidos como en América Latina, han generado una forma de teorizar lo poscolonial que con frecuencia es ignorada por la academia. Trazando un recorrido que va desde los movimientos feministas negros en los Estados Unidos, pasando por el feminismo chicano, el feminismo afrolatino y el feminismo indígena, la autora muestra que la teoría poscolonial se beneficiaría mucho de los grandes aportes que estos movimientos políticos han hecho al pensamiento sobre la dominación colonial.

Palabras clave: feminismo, racismo, poscolonialismo.

Una de las cuestiones que aprendí del feminismo fue a sospechar de todo, dado que los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas. A pesar de que nuevas tendencias como los estudios subalternos, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, con sus diferencias y matices, han abierto la posibilidad de que voces silenciadas empiecen a convertirse en referentes y en propuestas de pensamientos cuestionando el sesgo elitista de la producción académica y literaria, no dejo de preguntarme ¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación? Tales preguntas me surgen porque estas nominaciones salen de académicos norteamericanos y británicos, aunque empujados en algunos casos por migrantes del sur. Por tanto, el sesgo colonial y androcéntrico sigue siendo característica de este pensamiento.

Uno de los temas por tratar en este número de *Nómadas* es la “colonialidad del poder”, concepto que en los últimos tiempos ha estado en boga en la teoría social contemporánea de América Latina. Si bien este concepto nos sirve para explicar las realidades sociopolíticas, económicas, culturales y de construcción de subjetividades, creo que el tema de los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas no es un asunto nuevo. Las principales propuestas en ese sentido salen precisamente de las luchas concretas por la descolonización y la lucha contra el *apartheid* en África y Asia, en los años 50 y 60, de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y desde un feminismo hecho por mujeres racializadas desde los años sesenta. Es decir, salen de los movimientos sociales y posteriormente se convierten en teorías.

Si hacemos una auténtica genealogía, dos pensadores han sido referentes importantes en el análisis de los efectos del colonialismo. Uno de ellos es Aimé Césaire en los años treinta, iniciador del movimiento Negritud, quien sustentó

su propuesta política con un análisis del colonialismo y el racismo como vectores fundamentales del capitalismo y de la modernidad occidental, lo que se extendería no sólo a las relaciones económicas sino al pensamiento y a los valores eurocéntricos (Cesaire, 2006). Posteriormente en los cincuenta, el martiniquense Frantz Fanon había hecho referencia al mundo cortado en dos, colonizados y colonizadores. Los primeros, explicaba Fanon, habían sido construidos a partir de un imaginario metropolitano, desde valores europeos universalistas que los consideraban un otro despojado, ajeno, que no sólo se expresaría en términos geopolíticos, sino también en el pensamiento y la acción política. Fanon insistió siempre en la deshumanización provocada por el colonialismo, que acarrea fenómenos como el racismo, la violencia, la expropiación de tierras por parte de los colonizadores blancos europeos, convirtiendo a una parte de la población (indígenas, africanos) en los otros, los extranjeros, a través de diversos mecanismos de poder y dominación. Propuso la descolonización, no sólo de países frente a las metrópolis en búsqueda de la independencia y la autonomía económica y cultural, sino también la necesidad de un proceso de lucha política desde las personas colonizadas contra la negación de su identidad, de su cultura, contra la reducción de su autoestima. Para Fanon, la descolonización significaba la creación de solidaridad entre los pueblos en una lucha contra el imperialismo. En el nivel de pensamiento intelectual, la descolonización suponía combatir la visión etnocentrista y racista que reduce a las culturas no occidentales a objetos de estudio marginales y exóticos (Fanon, 2001).

Estos dos autores, entre otros, nos ofrecen un profundo análisis del colonialismo desde lo que hoy se denomina “posiciones subalternas”. Como intelectuales negros desafiaron el eurocentrismo del pensamiento y de los análisis políticos, dejándonos un legado importante para la comprensión de la realidad latinoamericana. Pero a pesar de estos grandes aportes, ni Fanon ni Cesaire abordaron categorías como sexo y sexualidad. Tampoco lo hacen los contemporáneos latinoamericanos que escriben sobre estos temas (Mignolo, Quijano, Dussel). Si bien sitúan la raza como criterio de clasificación de poblaciones que determina posiciones en la división sexual del trabajo, solo mencionan de paso su relación con el sexo y la sexualidad, además de no referirse a los aportes de muchas feministas en la creación de este pensamiento.

Sin utilizar el concepto de “colonialidad”, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas.

Mi intención en este artículo es recuperar algunas de las propuestas de feministas que han sido racializadas, no por su condición de mujeres racializadas (a fin de cuentas, eso no necesariamente garantiza una propuesta de transformación epistemológica y política), sino porque sus planteamientos teóricos y analíticos han enriquecido enormemente la práctica feminista y servirían para ampliar el tema de la colonialidad.

Los aportes del feminismo a una nueva visión de la colonialidad

Anibal Quijano define la colonialidad como un patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, fundado en una clasificación racial y étnica de la población del planeta que opera en distintos ámbitos. Según el autor, la colonialidad es una estructura de dominación y explotación que se inicia con el colonialismo, pero que se extiende hasta hoy día como su secuela (Quijano, 2007). Quijano se centra en varios aspectos fundamentales para explicar las consecuencias de esta estructura de dominación: la racialización de ciertos grupos (africanos e indígenas) que dio lugar a clasificaciones sociales entre superiores/dominantes/europeos e inferiores/dominados/no europeos; la naturalización del control eurocentrado de territorios y de sus recursos, dando lugar a una colonialidad de articulación política y geográfica; una relación colonial con base en el capital-trabajo que da lugar a clases sociales diferenciadas, racializadas y distribuidas por el planeta. Para Quijano, la colonialidad del poder también ha tenido impacto en las relaciones intersubjetivas y culturales: la producción del conocimiento y de medios de expresión fue colonizada, imponiéndose una hegemonía eurocentrada. Así mismo, destaca el cuerpo como espacio donde se ejerce la dominación y explotación y las relaciones de género que se impusieron desde esta visión: libertad sexual de los varones, fidelidad de las mujeres, prostitución no pagada, esquemas familiares burgueses, todo ello fundado en la clasificación racial (*Ibid.*).

El concepto de *colonialidad del poder* de Quijano sin duda nos ofrece un esquema de explicación para entender las lógicas de dominación del mundo moderno y su relación con el capitalismo global, ligado al colonialismo histórico, al cuestionar de fondo las corrientes eurocéntricas y occidentalistas. Son rescatables también sus análisis en torno a la relación raza, clase, género y sexualidad que introduce en su concepto, pero esto no es novedad. Ya en los años setenta muchas feministas desde su condición de mujeres racializadas profundizaron en esta relación enmarcándola en procesos históricos como la colonización y la esclavitud. Si bien muchos de los científicos sociales han reconocido en los últimos años los aportes del feminismo como teoría crítica y como propuesta de mundo, la mayoría solo se detiene a hacer una simple acotación de ello. Las producciones de las feministas en la mayoría de los casos no forman parte de las bibliografías consultadas, se siguen desconociendo los

grandes aportes de esta teoría y práctica política para una nueva comprensión de la realidad social. A lo sumo, cuando lo hacen, las referencias son las mujeres blancas de países del Norte.

Desde que aparece el feminismo, las mujeres afrodescendientes e indígenas, entre muchas otras, han aportado significativamente la ampliación de esta perspectiva teórica y política. No obstante, han sido las más subalternizadas no sólo en las sociedades y en las ciencias sociales, sino también en el mismo feminismo, debido al carácter universalista y al sesgo racista que le ha traspasado. Son ellas (nosotras) las que no han respondido al paradigma de la modernidad universal: hombre–blanco–hetero-sexual; pero son también las que desde su subalternidad, desde su experiencia situada, han impulsado un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora.

La crítica poscolonial de las *mujeres de color* en Estados Unidos¹

Si bien el pensamiento feminista antirracista y poscolonial surge en los años setenta en los Estados Unidos, retomo esta referencia como antecedente importante para lo que luego se desarrolló en América Latina y el Caribe. Asumiendo que descolonizar supone registrar producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas, es importante reconocer a tantas mujeres cuyas luchas sirvieron para construir teorías. Por ello es necesario traer en esta genealogía a Maria Stewart, primera mujer negra que señaló en público el racismo y el sexismo en Estados Unidos, en una conferencia en 1831, así como también a Sojourner Truth que en su discurso “¡Acaso no soy una Mujer!”, emitido en la primera Convención Nacional de 1851 celebrada en Worcester, Massachussets, proponía a las mujeres (tanto blancas como negras) ser libres de la dominación no solo racista, sino también sexista. De igual modo se destaca la acción de Rosa Parks, quien con su negativa a cederle el asiento a un hombre blanco y moverse a la parte de atrás del autobús como era la ley de la época de la segregación racial en 1955 en el sur de los Estados Unidos, provocó miles de manifestaciones por parte de la población afronorteamericana que derivó posteriormente en el movimiento por los derechos civiles. Vale la pena recordar los aportes de Angela Davis, icono de la lucha por los derechos civiles, quien enriqueció la perspectiva feminista al articular la clase con el antirracismo y el antisexismo, no solo en sus contribuciones teóricas sino también en su práctica política.

Estas mujeres han sido antecedentes importantes de lo que hoy se conoce como el *Black Feminism*, propuesta que interrelaciona categorías como sexo,

“raza”², clase y sexualidad en el marco de sociedades poscoloniales, y que ha dado lugar a lo que actualmente se denomina *feminismo tercermundista* y, en muchos casos, *feminismo poscolonial*. Todas ellas han intervenido desde sus experiencias como mujeres racializadas, o lo que Chandra Mohanty denomina *posiciones de ubicación* (Mohanty, 1985). Por otro lado, la afronorteamericana Patricia Hill Collins ha sistematizado el pensamiento político intelectual del *Black Feminism*. Para ella, este pensamiento tiene dos componentes: su contenido temático y su enfoque epistemológico, que parte de experiencias concretas de las mujeres negras como conocedoras situadas. Dice la autora:

Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias [...] el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (Collins, 1998: 289).

El feminismo negro ha sido sin duda una de las propuestas más completas, a diferencia del sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles; ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres. Es lo que Hill Collins denomina *matriz de dominación* (*Ibid.*). Una de las expresiones organizativas de este feminismo lo fue el colectivo *Combahee River*, constituido por lesbianas, feministas de color y migrantes del “tercer mundo”. La primera Declaración de este colectivo, hecha en abril de 1977, planteaba claramente su propuesta política con base en múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective, 1988: 179).

2 Coloco “raza” entre comillas para denotar su construcción social y política y, sobre todo, como categoría de poder, no porque asuma que exista como criterio natural de clasificación de grupos humanos.

1 Utilizo *mujeres de color* como categoría de autodefinición que se asignaron mujeres afronorteamericanas.

Desde una visión socialista, el *Combahee River Collective* partió de una política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en la práctica de mujeres racializadas. Su propuesta planteaba una interseccionalidad de dominaciones, lo que le dio al colectivo su carácter radical. Barbara Smith, iniciadora del grupo, tanto en sus ensayos y artículos como a través de la docencia, acentuó la interseccionalidad de lo racial, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras. Su insistencia sobre esta perspectiva fue tal, que para difundir este pensamiento fundó, junto con Audre Lorde, la editorial *Kitchen Table: Women of Color Press*. Para Smith la imbricación de estas múltiples opresiones significaba asumir una posición radical.

En esta misma época y desde este mismo colectivo, Cheryl Clarke, conjuntamente con Smith, introduce un análisis de la heterosexualidad como sistema político y ofrece así un nuevo significado de la descolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia:

Donde quiera que nosotras como lesbianas nos encontremos a lo largo de este muy generalizado continuo político/social, tenemos que saber que la institución de la heterosexualidad es una costumbre que difícilmente muere y que a través de ella las instituciones de hombres supermachistas asegura su propia perpetuidad y control sobre nosotras. Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos y alienarnos de nuestros propios procesos vitales, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligada (Clarke, 1988: 100-101).

De forma paralela surge el feminismo que hoy se denomina *chicano*, en contra también de las diversas opresiones, proponiendo una política de identidad híbrida y mestiza. En articulación con un novedoso movimiento literario crítico, mujeres como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, entre otras, con un estilo bilingüe (*spanGLISH*) rompen con el canon de “pureza gramatical” y rehacen a la vez un pensamiento político, cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales. Desde este feminismo Gloria Anzaldúa, en su concepto de *la frontera (borderlands)*, cuestiona el nacionalismo chicano y el racismo norteamericano, a la vez que el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón, y el heterosexismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. Anzaldúa ha sido pionera de lo que hoy se denomina pensamiento fronterizo, que expresa las limitaciones de identidades esencialistas y auténticas. Para Anzaldúa, la *new mestiza* suponía romper con los binarismos sexuales, con la imposición de un culturalismo que definía roles y funciones para las mujeres con el fin de mantenerlas en la subordinación.

Desde su posición de lesbiana y feminista, Anzaldúa fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y costumbres de su cultura originaria que la subordinaban. A través de sus poemas y narraciones la autora deja ver sus puntos de vista:

Lo que quiero es contar con las tres culturas -la blanca, la mexicana, la india-. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura -una cultura mestiza- con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasas y mi propia arquitectura feminista. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo -y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido-. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio (Anzaldúa, 2004: 79).

Es interesante resaltar cómo la identidad mestiza que Anzaldúa defiende toma en el contexto norteamericano un significado diferente al que tiene en América Latina y el Caribe. En nuestra región ser mestiza responde a una ideología racista en la construcción del Estado-nación, es una identidad dominante. El mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea, cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamentalmente europea, en donde la genealogía indígena y africana desaparece. En Estados Unidos, en cambio, supone reconocerse sub-alterna y reivindicarse “latina”: es un acto de resistencia.

Muchas de estas voces se han recogido en una antología que ha sido histórica para el feminismo y el pensamiento antirracista y colonial. Se trata de un libro que reúne ensayos, narraciones y autobiografías titulado *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas* (1988), escritos por mujeres chicanas, indígenas, afro y asiáticas, articuladas en la categoría de “mujeres de color” y/o “tercermundistas”, en un marco feminista desde el cual denuncian el racismo de la sociedad norteamericana, además del que se expresaba en el feminismo, y desde el que denuncian igualmente el sexismo de los movimientos políticos y etnoculturales de los cuales formaban parte.

El *Black Feminism* y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente dos de las propuestas más radicales que se han producido contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antirracista y antisexistista, que mucho ha aportado a las voces críticas en América Latina y el Caribe, y que deben convertirse en referencia importante para la teoría y práctica poscolonial.

Contribuciones de las mujeres racializadas en América Latina y el Caribe

Para hablar de la colonialidad del poder en América Latina y el Caribe y sus efectos en las mujeres, hay que remontarse a la época en la cual se inicia este proyecto. Una de las secuelas del colonialismo, no sólo como administración colonial, sino como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”.

Si bien el discurso nacional se presentaba como algo híbrido, fundado sobre la base de la mezcla de “grupos raciales”, al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas no contempló de hecho a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, poblaciones subalternas explotadas y racializadas, situación que fue decisiva en el racismo estructural de las repúblicas latinoamericanas y que se expresa hoy en el ámbito económico, político, social y cultural.

La supuesta democracia racial que muchos de los intelectuales de los años treinta instalaron como matriz civilizatoria, ha sido principalmente una ideología de dominación, una manera de mantener las desigualdades socioeconómicas entre blancos, indios y negros, encubriendo y silenciando la permanencia del prejuicio de color, de las discriminaciones raciales y del racismo como dominación. La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo. Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes.

Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar esta secuela del colonialismo, este mestizaje que supuso violencia y violaciones para las mujeres. Estos análisis han salido fundamentalmente de las mujeres racializadas en nuestro continente, que desde un enfoque feminista han introducido la variable sexo/género para entender el patriarcado desde la instalación de los Estados nacionales. Pero las afrolatinas y caribeñas también han analizado cómo la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial ha estado atravesada por una mirada colonialista y occidental, al ser las mujeres reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo, estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. Gracias a la producción feminista contamos hoy con estudios que muestran las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Lo que se ha llamado “operaciones tortuga” en las *Casas Grandes* de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizados, fueron formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres que la dominicana Celsa Albert denomina *cimarronaje doméstico*

(Albert, 2003). Pero también las feministas afro han mostrado las formas radicales y arriesgadas que tenían las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista, como por ejemplo, las diversas fugas de mujeres de diversas edades y naciones, como lo demostró Sonia Giacomini en un estudio realizado en Brasil (Giacomini, 1988).

Aportes importantes como los de Lélia González han permitido trazar la genealogía indígena y africana. A partir de su concepto de *amefricanidad*, González denunció la latinidad como una nueva forma de eurocentrismo, pues subestima o descarta las dimensiones indígenas y negras en la construcción de las Américas. La *amefricanidad* es entendida por la autora como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales, que tiene referencias en modelos africanos pero que rescata otras experiencias históricas y culturales. Desde aquí se genera una construcción de identidad particular, una mezcla de muchos elementos a la vez (Barrios, 2000: 54-55). Situada en una perspectiva feminista, Lélia González fue de las primeras en la región en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexismo y clasismo en la vida de las mujeres negras.

Jurema Wernerk, haciendo un análisis de las luchas políticas de las afrobrasileñas, elabora una genealogía que recupera la historia de las *Ialodês*³, mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión. Esta herencia es reconocida en las mujeres de la diáspora, y coloca la lucha política de las mujeres mucho antes de haber nacido el feminismo como teoría (Wernerk, 2005). Por su parte, Sueli Carneiro ha aportado un análisis de la división del trabajo al evidenciar cómo en el caso de las mujeres negras, las esferas pública y privada nunca fueron separadas, ya que desde los tiempos de la esclavitud siempre trabajaron en las calles y en las casas. Carneiro ha propuesto *ennegrecer al feminismo* para entender la relación entre racismo y sexismo y *feminizar la lucha antirracista* para entender los efectos del racismo en las mujeres (Carneiro, 2005).

Pero la ardua tarea que han tenido las afrodescendientes en América Latina y el Caribe ha sido la visibilización del racismo y sus efectos sobre las mujeres. Precisamente por la ideología del mestizaje, en nuestros países el racismo se relaciona con experiencias lejanas como el *apartheid* de África del Sur o el segregacionismo racial de Estados Unidos, lo que ha llevado a negar su existencia en nuestro medio. En ese sentido, las feministas afrodescendientes han denunciado la ausencia de diferenciación poblacional por cuestiones de raza y sexo; la segregación racial existente en los servicios públicos; el carácter racial de la violencia hacia las mujeres; la imagen estereotipada y violenta de las mujeres afro en los medios de comunicación; han enfatizado en los análisis de la división sexual y racial del trabajo que las ubica en esferas laborales menos valoradas y

3 *Ialodê* es la forma brasileña para la palabra en lengua iorubá *Ìyálóòde*. Se refiere a la representante de las mujeres y algunos tipos de mujeres emblemáticas y líderes políticas.

peor remuneradas como el trabajo doméstico, las maquilas, el trabajo informal y el trabajo sexual; han denunciado cómo la “buena presencia” es un marcador racista y sexista que les impide entrar a ciertos trabajos; todo ello visto como secuelas del colonialismo y la esclavitud. A pesar de que no se ha profundizado lo suficiente, también en Latinoamérica las lesbianas y afrodescendientes han relacionado el racismo y el sexismo con la heterosexualidad como sistema normativo y obligatorio, uniendo esta visión a sus prácticas políticas (Curiel, 2005). En fin, las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica poscolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo que se ha hecho desde las prácticas políticas. Un proceso de descolonización en el ámbito académico, como el que proponen los teóricos poscoloniales latinoamericanos, debe reconocer estas voces y propuestas.

Aportando desde el incipiente feminismo indígena

A pesar del debate sobre la existencia de un feminismo indígena en Latinoamérica, las mujeres indígenas desde sus prácticas han tenido también en los últimos tiempos una posición crítica poscolonial. Surgen como movimiento dentro de los movimientos mixtos de los años setenta, fortaleciéndose en las décadas posteriores. La campaña continental de resistencia indígena, negra y popular que se llevó a cabo en 1992 frente a la conmemoración de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América”, fue uno de los escenarios que permitió la emergencia de este movimiento, aunque ya antes había experiencias políticas en esta dirección.

El feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política descentrando y cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo. Sus luchas políticas se dirigen hacia varias direcciones: la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson, 2006). Marta Sánchez Néstor, indígena amuga de México, señala su posicionamiento desde el feminismo indígena:

Quizás sea nuestra propia forma de pensar en el feminismo, pues si bien estamos de acuerdo en que el sistema en sí ha sido patriarcal, vemos también que en nuestra cosmovisión y concepción de estos temas polémicos, no ha sido una tarea absorber todo lo que se genera en el mundo mestizo. Nosotras vamos retomando todo lo que nutre nuestra lucha, y vamos dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, en algunos momentos nos unimos en voces, en eventos, en exigencias

a quienes corresponde en este país o fuera de él, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas (Sánchez, 2005: 48).

Estas perspectivas han abierto la posibilidad de ubicar culturalmente las experiencias de las mujeres y entender que el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada. A pesar de que en los espacios académicos se representa a las mujeres indígenas sólo como víctimas del patriarcado y la fuerza del capital, como actoras políticas han tenido posiciones poscoloniales críticas y radicales.

Conclusión

Uno de los problemas que se mantiene en torno al tema de lo poscolonial es la tensión que existe entre la producción teórica, puramente académica, y lo que se genera desde los movimientos sociales que posteriormente se convierte en teoría. Si bien desde la producción académica se han abierto vías para un pensamiento crítico, este no deja de ser elitista y, sobre todo, androcéntrico. Tal situación se complejiza en tiempos de globalización, donde las relaciones de poder no solo se extienden a los mercados capitalistas, sino también a todas las relaciones sociales. Hoy la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo “materia prima” para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado sino que sigue siendo patriarcal, además de racista.

Hoy la diferencia cultural ha producido un neoracismo, un racismo sin razas (Stolcke, 1992) que mantiene a la otra y al otro fuera de todo paradigma válido. Si lo subalterno se traduce en un discurso de multiculturalidad, entonces sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello se basa en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica.

Descolonizar entonces supone entender la complejidad de relaciones y subordinaciones que se ejercen sobre aquellos/as considerados “otros”. El *Black Feminism*, el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica son propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no sólo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber y hay que reconocerlas para lograr realmente una descolonización.

Bibliografía

ALBERT, Celsa, 2003, *Mujer y Esclavitud*, Santo Domingo, Indaasel.

ANZALDÚA, Gloria, 1987, *Borderland / La frontera: The new Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

_____, 2004, "Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan", en: bell hooks *et al.*, *Otras inapropiables*, traducción de María Serrano *et al.*, Madrid, Traficantes de sueños.

BARRIOS, Luiza, 2000, "Lembrando Lélia González", en: Jurema Wernerk, Maisa Mendonça, Evelyn White (orgs.), *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe*, Rio de Janeiro, Pallas.

CARNEIRO, Sueli, 2005, "Ennegrecer al feminismo", en: *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.

CESAIRE, Aimé, 2006, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid, Akal.

CLARKE, Cheryl, 1988, "El lesbianismo, un acto de resistencia", en: Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism press.

COLLINS, Patricia, 1998, "La política del pensamiento feminista negro", en: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

COMBAHEE River Collective, 1988, "Una declaración feminista negra", en: Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press.

CURIEL, Ochy, 2005, "Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras", en: *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*, Santo Domingo, INTEC.

FANON, Frantz, 2001, *Los condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.

GIACOMONI, Sonia, 1988, *Mulher Escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petrópolis, Vozes. *JOURNAL of World System Research*, vol. XI, No. 2, California, Universidad de Santa Cruz.

MASSON, Sabine, 2006, "Globalización, neorracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del Estudio de los movimientos sociales indígenas en México", ponencia presentada en el *IX Congreso Nacional de Sociología*, 6-9 de diciembre, Bogotá.

MOHANTY, Chandra, 1985, *Under Western Eyes Revised. Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles in Feminism Without Borders*, New York.

_____, 2003, "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggles", en: *SIGNS, Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 28, No. 2, winter.

QUIJANO, Anibal, 2007, "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central - IESCO / Universidad Javeriana - Instituto Pensar / Siglo del Hombre.

SÁNCHEZ, Marta, 2005, "Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas", en: *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.

STOLCKE, Verena, 1992, "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", en: *Mientras Tanto, Cuadernos Inacabados*, Madrid, Horas y Horas.

WERNERK, Jurema, 2005. "De lalodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América Latina y El Caribe", en: *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.

ESPIRITUALIDAD ECOFEMINISTA EN AMÉRICA LATINA Mary Judith Ress

Fuente: *Investigaciones feministas*, Vol. 1 (2010): 111-124.

Mary Judith Ress, estadounidense, vive y trabaja en América Latina desde 1970 (El Salvador, Perú y Chile). Tiene un doctorado en Teología Ecofeminista (San Francisco Theological School), una licenciatura en Teología (Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica), un magíster en Economía (Graduate School of Social Research, New York) y otro en Literatura y Lengua española (Universidad Internacional de México). Además es periodista y editora. Actualmente es cofundadora de Con-spirando, un colectivo de mujeres dedicado a publicar una revista y ofrecer talleres sobre teología, espiritualidad y ética eco/feminista. Forma parte del equipo de Capacitar-Chile que ofrece técnicas para el bienestar holístico y ha sido presidenta de su centro de espiritualidad y salud integral, Tremonhue (2007-2013). Es autora de varios libros, incluyendo *Sin Visiones nos perdemos: Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana* (Con-spirando, 2012). Últimamente se dedica a escribir novelas: *Blood Flowers* (publicado en español por Cuatro Vientos, *Flores de Sangre: Desde La Bandera a El Salvador, 1970-1979*) está dedicado a las cuatro religiosas asesinadas en El Salvador en 1980. Su última novela, *Different Gods* (iUniverse, 2018), trata del conflicto entre el cristianismo y el chamanismo.

www.tremonhue.cl
www.conspirando.cl

Resumen

No hay duda que estamos viviendo en tiempos de crisis. Una respuesta a esta crisis es el ecofeminismo, cuya intuición fundamental es que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal. En América Latina, el interés en el ecofeminismo comienza en la década de los noventa. Dos de las teólogas feministas más destacadas de América Latina -Elsa Tamez e Ivone Gebara- nombran el ecofeminismo como la tercera fase de la teología feminista en América Latina. De hecho, hay un creciente número de mujeres que fueron activistas en las luchas de sus pueblos en las décadas de los 70 y/o 80 y que se sentían identificadas con la teología de la liberación y sus prácticas, pero que hoy se están auto-definiendo como “ecofeministas”. Esto es evidente en la manera en que ellas se perciben a sí mismas en su relación con la tierra y con el cosmos; en la manera en que están re-nombrando o re-imaginando a Dios; en lo que creen acerca de la muerte y la resurrección; y en los cambios en sus posturas éticas y prácticas espirituales.

Palabras clave: Teología ecofeminista, Cuerpo, Autonomía, Espiritualidad, Justicia.

No hay duda que estamos viviendo en tiempos de crisis. Estamos dándonos cuenta de que hemos destruido nuestros ecosistemas a tal punto que están muriendo frente a nuestros propios ojos. En informe tras informe, los biólogos, los físicos y los ecologistas están entregándonos datos alarmantes sobre el deterioro acelerado del planeta.

Una respuesta a esta crisis es el ecofeminismo. La intuición fundamental del ecofeminismo es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal –de “poder sobre”– que niega la unión primordial de todo el cosmos. El ecofeminismo invita a redescubrir quienes somos como especie humana. Invita a reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra como una respuesta para detener la destrucción del planeta. Propone un nuevo paradigma, una nueva cosmovisión que está más en armonía con los ecosistemas del planeta y con las fuerzas del universo. En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad.

Para mí, el ecofeminismo es una palabra nueva para una sabiduría muy antigua, una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos y memorias genéticas. Es el descubrimiento, o mejor dicho, el despertar paulatino de que no somos los “dueños del universo”, sino una parte más del gran tejido de la vida. Los elementos de nuestros cuerpos fueron formados en aquella primera gran explosión cuando nació el universo hace 15 billones de años. Estabas tú y estaba yo en esta inimaginable gran fulguración primordial; estaban los dinosaurios, las

ballenas, los pájaros, las hormigas, los árboles, *todo*, todo lo que estará, estaba presente en este primer momento sagrado.

El ecofeminismo desafía fuertemente los conceptos androcéntricos y antropocéntricos de la teología cristiana tradicional. Las ecofeministas preguntan si el cristianismo puede ser suficientemente flexible para cambiar sus conceptos antropológicos tanto del ser humano como de Dios. Preguntan, además, si pueden cambiar su cosmología desde un *deus ex machina* afuera del universo pero “con control” de todo lo que pasa en él, hacia un sentido de lo sagrado inmanente, un gran misterio—que, como nosotros/as está en continua evolución.

La metáfora del ecofeminismo es el cuerpo: formamos parte de un solo Cuerpo Sagrado. Las ecofeministas están convencidas que estamos frente a un nuevo momento de revelación, una revelación en que la conciencia humana despierta a la grandeza y a la experiencia sagrada que son los ciclos y los procesos del planeta.

¿Qué puede ser más evidente que el hecho de que todo está conectado? ¿Qué puede ser más evidente que nuestro parentesco con todo lo que ha sido, es, y será? ¿Cómo es posible que hayamos olvidado lo que nuestros ancestros sabían intuitivamente? Porque en una época de nuestro desarrollo como especie, hemos desarrollado una manera de pensar y actuar que nos ha hecho creer que estábamos separados de las otras especies de la tierra. Y no solamente separados de, sino con un *absoluto poder sobre* las demás especies. Más aún, hemos pensado que la tierra era nuestra, para dominarla y someterla. Solamente en las últimas décadas hemos podido nombrar esta desviación. La nombramos el patriarcado: un sistema que califica todo en términos de dominación y subordinación, arriba o abajo, bueno o malo, superior o inferior.

La opresión de la mujer y la destrucción del planeta no son dos fenómenos aislados, sino dos formas de la misma violencia. Los dos vienen de una aberrante necesidad de controlar lo que es diferente, lo que no entendemos. De ser fuentes de vida, tanto la tierra como la mujer hemos llegado a ser *recursos*. Pero hoy día, las ecofeministas somos más y más conscientes de que nuestra incapacidad de reconocer que formamos parte de la comunidad de la tierra nos está llevando al ecocidio de vastos sectores del planeta y al suicidio de nuestra propia especie. Es como si finalmente estuviésemos despertándonos de un sueño muy largo, recordando quienes somos realmente.

Las ecofeministas se juntan con todos y todas aquellas que buscan una cosmovisión más holística que reconoce y celebra el tejido de la vida. Diversidad, sí, celebramos la diversidad, pero reconocemos nuestro parentesco fundamental.

1. El ecofeminismo en América Latina

El interés en el ecofeminismo comienza en América Latina en la década de los noventa. No es un movimiento todavía, pero hay una creciente atracción por sus propósitos, sobre todo entre las mujeres (pastoras, religiosas, agentes pastorales) que trabajan en sectores populares.

Dos de las teólogas feministas más destacadas de América Latina –Elsa Tamez e Ivone Gebara– nombran el ecofeminismo como la tercera fase de la teología feminista en América Latina¹. Tamez dice de esta fase: “el desafío es muy radical pues implica reinventar toda la teología cristiana. Hay incomodidad en releer los grandes temas teológicos como la cristología, la trinidad y la eclesiología por su androcentrismo. Se reconoce que las implicaciones de la reconstrucción van más allá de la ortodoxia”.² Sin lugar a dudas, Ivone Gebara, teóloga feminista brasileña, es la más conocida ecofeminista en América Latina. Ha inspirado cientos de mujeres con su visión de un “ecofeminismo holístico”.

La revista chilena *Con-spirando: Revista Latinoamericana del ecofeminismo, espiritualidad y teología*, de la cual soy miembro fundadora, decía en su editorial: “Nos parece que estamos necesitando nuevas formas de entender nuestro lugar en el mundo –resituarnos– para desde ahí re-tejer nuestra vida cotidiana, una trama de relaciones que organiza a nuestras sociedades, nuestra manera de producir la cultura que habitamos. Visualizamos en el ecofeminismo –o en los ecofeminismos– una corriente de energía de cambio político cultural que nos pone en movimiento, agita nuestras mentes, reanima nuestras intuiciones, desata nuestras preguntas”³.

Rosa Dominga Trapasso, religiosa de la Congregación misionera de Maryknoll que ha vivido más de 30 años en el Perú y es co-fundadora de Talitha Cumi, Círculo de Feministas Cristianas, escribía en el artículo de fondo:

“El feminismo y la ecología no son movimientos aislados que han surgido casualmente en nuestros tiempos. Ecología y feminismo son más bien movimientos concordantes. Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta. Al denunciar el androcentrismo y el antropocentrismo de la sociedad patriarcal y al oponerse a todas las manifestaciones de dominación de las mujeres y la naturaleza, el ecofeminismo apunta hacia la liberación humana y la armonización entre la humanidad y la naturaleza. Por eso, el mensaje del ecofeminismo afirma que la búsqueda de relaciones igualitarias y armoniosas

1 Elsa Tamez, “Hereménutica Feminista de la Liberación: una mirada retrospectiva.” Ponencia inédita presentada en Rio de Janeiro en diciembre de 1993 y revisada por la autora en abril de 1994. Ivone Gebara, “Ecofeminismo holístico”, entrevistada por Mary Judith Ress, *Revista Con-spirando*, No. 4 (junio, 1993), pp. 44-48.

2 Ibid., Tamez.

3 Editorial, *Con-spirando*, no. 4 (Santiago, Chile, junio, 1993), p. 1.

entre las personas contribuye a establecer relaciones saludables y armoniosas con la naturaleza. En el mismo sentido, cuando nos oponemos a las violaciones de la naturaleza, estamos oponiéndonos a la mentalidad patriarcal que permite la violación de las mujeres”⁴.

Trapasso nos advierte que el ecofeminismo es mucho más que ponerse en favor de la conservación de los recursos. Para ella, es un proceso hacia una sociedad que rompe con el antropocentrismo y donde nos reubicamos entre todos los elementos de la creación. No será un camino fácil. Es realmente una política de resistencia, una lucha por el bienestar del planeta, una lucha por la transformación de todas las relaciones sociales.

2. Investigaciones sobre el Ecofeminismo en América Latina

Durante los últimos años he investigado la evolución del ecofeminismo dentro de los círculos de mujeres con los cuales estoy vinculada en América Latina. Este proyecto surgió de una sospecha. Sospecho que, en este momento de nuestra historia humana, un creciente número de mujeres está experimentando un giro en nuestra manera de entendernos y de entender nuestro lugar en el universo. Sospecho que estamos –casi sin darnos cuenta– re-dibujando nuestras cosmovisiones. Quizás es un simple “recordar quienes somos” después de vivir bajo el peso del sistema patriarcal durante tantos siglos. Desde esta sospecha nació la inspiración de documentar este cambio de cosmovisión dentro del “universo” donde yo estoy ubicada–es decir, en el mundo del quehacer de la teología feminista en América Latina. Empecé este proyecto en 2000, como parte de mis estudios doctorales en teología feminista, con la siguiente hipótesis.

En América Latina un creciente número de mujeres que, motivadas por su fe, fueron activistas en las luchas de sus pueblos en las décadas de los 70 y/o 80 y que se sentían identificadas con la teología de la liberación y sus prácticas, hoy se están auto-definiendo como “ecofeministas”. Esto es evidente en la manera en que ellas se perciben a sí mismas en su relación con la tierra y con el cosmos; en la manera en que están re-nombrando o re-imaginando a Dios; en lo que creen acerca de la muerte y la resurrección; y en los cambios en sus posturas éticas y prácticas espirituales.

Para poder documentar esta hipótesis, decidí entrevistar a 12 mujeres latinoamericanas que están haciendo teología desde una perspectiva feminista⁵.

4 Rosa Dominga Trapasso, “Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza”, *Con-spirando*, No. 4 (junio, 1993), p. 2-6.

5 Ellas son: Agamedilza Sales de Oliveira (1950) (Manaus, Brasil). Católica, educadora y biblista feminista, fundadora del movimiento feminista María Sem Vergonha. Marcia Moya (1965) (Quito, Ecuador). Católica, docente, biblista y teóloga feminista, acompañamiento a grupos de mujeres. Libros: *Propuesta pedagógica de Jesús* (1999); *Reverdercerá: Poemas ecofeministas* (2002); Coca Trillini (1951) (Buenos Aires, Argentina). Católica, docente, biblista popular, teóloga feminista, escritora. Co-coordinadora de las Católicas por el Derecho de Decidir en América Latina. Libros: *¿Qué son las Comunidades Eclesiales de Base en la Argentina?* (1993); *De la pirámide al arco iris. Cuaderno de trabajo sobre Mujer y Biblia* (1995); Sandra Duarte (1966) (São

La mayoría ha sido militante de los movimientos de la teología de la liberación en sus respectivos países. Pienso que escogí un grupo representativo cuyo compromiso basado en la fe cristiana hacia los pobres y oprimidos es obvio, pero que hoy en día son parte de una nueva práctica y teoría que yo llamaría “ecofeminista”. Mi propósito era levantar sus voces, levantar sus caminatas teológicas y espirituales para enriquecer el pensamiento teológico latinoamericano. Pienso que son algunas de las “nuevas voces” que escucharemos dentro de la teología latinoamericana en los años que vienen. Todas trabajan con grupos de mujeres populares. Todas reconocen también la influencia del pensamiento de Ivone Gebara en su quehacer teológico.

En cuanto a la teología de liberación, aunque todas las entrevistadas reconocen la influencia de esta teología en sus vidas y en su propia trayectoria teológica, la mayoría manifestó una cierta frustración con los teólogos de liberación y algunas hablan de un estancamiento teológico. Todas estaban de acuerdo que, en general, la teología de liberación está entrampada en muchos conceptos teológicos que siguen siendo antropocéntricos y androcéntricos.

Cuando se lee las entrevistas en su conjunto⁶, se ve claramente que estas mujeres están haciendo teología desde sus propias experiencias de ser mujeres enraizadas en las luchas y las inquietudes del mundo contemporáneo de América Latina. Al leerlas, hemos experimentado un “haberse encontrado con nosotras mismas”, como dijo una de las entrevistadas. Juntas y con mucha confianza, explorábamos nuestras rupturas en relación con la institucionalidad, el cambio en nuestras cosmovisiones, la manera en que estamos re-dibujando lo sagrado en nuestras vidas. Dialogamos con el ecofeminismo y reconocemos que existe un miedo de ser encerradas una vez

Paulo, Brasil). Actualmente no pertenece de ninguna iglesia. Docente de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Tesis doctoral: *Teo(a)logía, Ética e Espiritualidade Ecofeminista: Uma análise do Discurso* (1999); Fanny Geymonat-Pantelis (1940) (La Paz, Bolivia). Nacida en Uruguay, metodista, teóloga feminista, coordinadora nacional del colectivo “Género y Teología”. Tesis doctoral: *Nombrando a dios en los Andes* (2002); Sandra Raquew (1973) (Joao Pessoa, Brasil). Evangélica, periodista, forma parte de Chimalman, un colectivo de teólogas feministas en el nordeste; Graciela Pujol (1959) (Montevideo, Uruguay). Católica, arquitecta, educadora popular, editora. Fundadora del grupo ecofeminista Caleidoscopio; Alcira Agreda (1955) (Santa Cruz, Bolivia). Católica, biblista y teóloga feminista. Docente en La Universidad Católica de Santa Cruz y en el Instituto Superior de Teología Andina; Clara Luz Ajo (1949) (Matanzas, Cuba). Anglicana, Docente en la facultad el Seminario Teológico Evangélico en Matanzas. Tesis doctoral: *El cuerpo en la fiesta de lo sagrado* (1992); Doris Muñoz (1958) (Santiago, Chile). Católica, teóloga ecofeminista y educadora popular. Co-coordinadora de Capacitar-Chile; Gladis Parentelli (1935) (Caracas, Venezuela). Nacida en Uruguay, periodista y documentalista, larga trayectoria como feminista católica en América Latina; Silvia Regina da Lima (1962) (San José, Costa Rica). Nacida en Brasil, católica, biblista y teóloga feminista negra. Docente en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Libros: *En territorio de Frontera: Una lectura de Marcos 7:24-30* (2001).

6 Mary Judith Ress, *Lluvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina* (Santiago: Con-spirando, 2002).

más dentro de un concepto rígido, a lo que nos resistimos tajantemente. Sentimos que el ecofeminismo nos invita a revisar nuestros símbolos de lo sagrado y pensar el mundo con otros esquemas mentales y con una nueva cosmología.

Pero más que nada, hemos señalado la importancia de recuperar el cuerpo—y específicamente la genitalidad— como nuestro *locus* teológico y asociarlo con la espiritualidad. Todas reconocíamos que históricamente las mujeres hemos recibido el mensaje de que nuestros cuerpos no eran para el placer; al contrario, eran fuentes de tentación, pertenecían al submundo, al infierno. Es así como hemos incorporado códigos que implican normas de conductas corporales en donde la genitalidad es considerada algo que proviene del mundo oscuro. Descubrimos que tenemos que deconstruir y luego construir desde nuestra propia experiencia de la sexualidad otra mirada más sanadora sobre nuestros cuerpos, sobre nuestra corporalidad. En efecto, nuestra reflexión teológica genera la búsqueda de relaciones de justicia desde nuestra sexualidad/genitalidad femenina que hasta hoy ha quedado fuera de la reflexión teológica patriarcal, producto de un silenciamiento colectivo. Y más que nada, buscamos una espiritualidad sanadora. El proceso de sanación colectiva, en donde se propicia el conocimiento del cuerpo, depende de cambios más radicales y fundamentales en nuestras vidas, que tienen relación con las estructuras socio-culturales, pero también con un nivel de conocimiento profundo de nosotras mismas. Gran tarea, pero la asumimos con gusto.

3. Cambio de conciencia

Lo que se puede concluir después de analizar estas entrevistas es que hay un *cambio de conciencia* en las mujeres entrevistadas evidente en la manera que conciben el ser humano (cambio en su antropología); en su cosmología (evidente en las imágenes que utilizan para nombrar Lo Sagrado); y en su epistemología (sus fuentes del conocimiento). Estos cambios a su vez están alternando sus creencias éticas y sus prácticas espirituales. Vamos a analizar estos cambios con más detalle, basándonos en lo que describen las entrevistadas⁷.

3.1. ¿Quién soy? El propósito del ser humano

En cuanto del *propósito del ser humano*, se nota claramente una evolución por parte de las entrevistadas, en la que están abandonando un sentido de ellas mismas como un “yo” individual o un ego separado de los demás. En varias maneras, ellas expresan que forman parte de algo mucho más grande que su propio ser individual. Hablan de su “ser ecológica” que se identifica con el

cosmos, con la materialidad del universo. Expresan en varias formas que forman parte del resto de la comunidad de la vida, de la naturaleza en sí—que pertenecen a una realidad mucho más grande que su propio cuerpo actual.

“Fui criada en contacto con la naturaleza. Yo soy parte de ella. Soy encantada por ella. Me hace bien el contacto con el agua, el viento, la tierra. Amo los pájaros, las flores, converso con la luna, las estrellas... Y para mí, lo divino está ahí”, dice Agamidilza. O como dice Marcia, “tardé mucho tiempo en romper la idea de que el ser humano es un ser superior, pero al leer el segundo relato de Génesis se presenta la creación del ser humano como el comienzo de un largo proceso. La especie humana sólo es distinta como distintas son las aves del leopardo, y cada quién tiene su responsabilidad en este cosmos y esa responsabilidad es vivir en armonía. Ser responsable no es dominar ni explotar” (...) O como resume Coca: “no somos ni más ni menos que otros seres de este planeta y que tenemos las mismas normas que tienen los vegetales y que tienen los animales, lo que pasa es que nos auto-pensamos”.

Sandra Duarte nos ofrece otra intuición sobre el propósito del ser humano: “Es un ser en tránsito y, por lo tanto, nunca va a estar terminando, está siempre construyendo y reconstruyendo, inventando y reinventando. Pienso que somos personas que están cambiando constantemente y es por eso que creo que no podemos cerrarnos en lo que sea, en tradiciones, en religiones, en paradigmas”. Sandra Raquew responde desde su propia realidad como “una flor” del Nordeste de Brasil. “Me siento muy marcada por ser mujer nacida en esta realidad, por este espacio pequeño vivido. Tenemos un sentimiento fuerte de la dimensión de lo sagrado, un profundo respeto por las fuerzas de la naturaleza—o lo que yo lo llamaría la ancestralidad. Por ejemplo, mi vida tiene una eternidad como fuente de vida conectada a través de la vida de mi madre, de mi padre, de lo que fue el pueblo donde viví y siento que yo también voy a dejar algo para este pueblo, voy a transmitir algo... También siento que soy una persona humana y divina que tiene toda una complejidad de misterio que se va a revelar con el tiempo. Pienso siempre que yo soy un espacio de corporalidad y de eternidad”.

También Alcira responde a esta pregunta, basada en su propia historia como mujer campesina e indígena: “Por mucho tiempo no podía describir quién soy por la falsa humildad aprendida. Sólo pude describir mi ser, mi existencia más profunda con claridad a partir de mi proceso de reconstrucción de mis orígenes como persona y como mujer campesina. Soy valiosa por mí misma—en relación y solidaridad con los y las demás, con la naturaleza, con la Energía Divina. Decir lo que estoy diciendo de mí misma, no me ha sido fácil, es fruto de una larga experiencia de búsqueda y vivencia en las dimensiones existenciales de mi ser mujer. Para mí, decir quién soy tiene que ver con la calidad de vida humana en todas sus dimensiones, con mi espiritualidad, con la mística, con mis sueños y trabajo. En realidad, es la realización plena como persona, y que se merece toda persona en cualquier lugar. Esta visión de la persona en su integridad es antigua en los pueblos originarios....

7 Todas las citas están tomadas de las entrevistas originales que realicé en el año 2000.

Me encantó descubrir que soy persona valiosa, dentro de este ecosistema, pero no soy superior a los otros seres de la creación.” Alcira profundizó su sentido de quién era por medio de la cocina y la alimentación. “Ahí aprendí a descubrirme y a descubrir al otro. Ahí aprendí a descubrir mi ecología interna, y cómo cuidar, nutrir, proteger mi ecología interna, para poder cuidar, nutrir, proteger la ecología externa. Luego, confirmé la realidad de ser una persona coherente, en su esencia más profunda desde adentro hacia fuera. Y cómo las personas dependemos de la creación y la creación de las personas. Así la papa, el arroz, las verduras dependen de mí y yo dependo de ellas. En eso vivimos una relación de reciprocidad constante”.

Para Silvia, no se puede separar el concepto del ser humano con su batalla reciente contra el cáncer: “Hoy me contemplo como una mujer en construcción. La experiencia que he vivido estos últimos meses con mi cáncer, fue como replantearme toda mi vida, revisar todo. Para mí, esa experiencia me hizo como nacer de nuevo. Ahí en el hospital donde me hacían quimioterapia, me encontré con personas que estaban haciendo quimioterapia como yo, personas que mes a mes yo las veía peor. Un señor que caminaba un poco, al otro mes estaba en silla de ruedas. Y ahora la última vez que lo vi estaba muy mal, creo que debe tener máximo 46 ó 47 años. Empiezo a preguntarme qué es la vida, por qué yo puedo vivir y otros no. Y cuando intento contestar esta pregunta, estoy segura de que es porque yo quiero vivir y porque descubro esta fuente de vida dentro de mí misma. De hecho, yo me voy alimentando de esa fuente. Mi cuerpo en muchos momentos me habló de que algo no iba bien, que buscara otro ritmo de vida, que hiciera las cosas de otro modo y yo no lo escuché, el cáncer fue su grito máximo. Pienso que eso es lo que pasa, estamos en un universo que está en una desarmonía muy grande. El neoliberalismo es una prueba de eso—es todo lo que es la no-vida, la no-armonía. Yo creo que nuestro cuerpo también entra en eso. El cuerpo enfermo para mí fue un llamado a cuidar al universo o la Tierra enferma porque realmente la recuperación de mi cuerpo depende también de los autobuses que van soltando humo y contaminando la ciudad de San José. Por lo tanto, para mí el ser humano es esa totalidad en comunión con otros seres humanos y con el universo. Es esa totalidad de energía y de fuerza y en la medida que logramos ponernos en comunión con esas otras fuerzas del universo renovamos la vida en nosotros mismos e irradiamos también más vida a los demás”.

3.2. Los nombres o imágenes de lo sagrado

En cuanto a *sus nombres o imágenes de Lo Sagrado*, había un rechazo total del Dios Padre como una imagen viable hoy en día para Lo Sagrado. Mas aún, esta imagen estaba vista por las mujeres como la fuente de nuestra profunda crisis actual. En cambio, se ve claramente un cambio en sus intuiciones sobre nuestros orígenes y nuestro destino (cosmología). Las imágenes de Lo Sagrado

de las entrevistadas están cambiando desde una divinidad afuera y arriba del universo hacia un sentido de algo adentro pero a la vez más allá—algunas describen eso como una relación que mantiene todo junto, como en un gran abrazo. Algunos de los nombres que utilizaban para describir Lo Sagrado fueron: Energía, Presencia, Sabiduría, Matriz, Complementariedad, Memoria, Espacio intuitivo, Gran Realidad, Abrazo, Fuente de vida. Todas insistieron que ellas *experimentan* esta realidad en vez de poder definirla.

Para Aga, el descubrimiento de la existencia de la Gran Madre la ayudó en encontrar el principio femenino en lo divino. “La ausencia de lo femenino no sagrado se manifestó cuando busqué respuesta a mi salud, mis desamores, las ausencias, los conflictos, los deseos... ¿a quién dirigirme? ¿A Dios? Dios era hombre, ¿qué sabía él de mi vida de mujer? La única salida para lo femenino era a través de María. Pero María era la madre de Jesús. Estaba muy lejos de mí, ¿cómo hablar a María de mis deseos sexuales, de mis amores, si María era virgen, pura, y no amó hombre? Y, así, me fui convirtiendo en una mujer que ve lo sagrado en las personas, en la naturaleza, en las relaciones”. Para Marcia, Dios es “la vida que se renueva, se transforma, que resiste a la guerra, a la contaminación, a todas las maneras de violencia, la vida que nace con más fuerza, sin importar las situaciones que le amenacen. (...) Para mí, Dios es toda la vitalidad que encuentro tanto en las personas como en la naturaleza”.

“Al nombrar a Dios como Madre, amigo/a, amante me resulta más cercano y real. Pero me siento más a gusto, más cómoda y honesta, nombrando a lo sagrado como fuente de vida, de energía-ternura que está dentro y brota de cada persona. Toda ello lo encuentro en la amistad, en el compartir, en el servicio solidario, en las celebraciones, en los árboles, en el agua, en los alimentos, en las luchas cotidianas por la justicia,” expresa Alcira. “Me gusta mucho comprender, sentir y ver lo sagrado desde la experiencia de fuente de energía. Es una imagen mucho más abierta. Además, es una energía que está ahí, está dentro de mí, está en los árboles, está en los animales, está en las relaciones, en la manera de amar, servir, comprometerse. Esta energía que es lo sagrado, se la encuentra y se la experimenta, a través de muchos símbolos y nombres, ritos y mitos, en relación con las personas. A esa energía la nombro Energía Divina o Energía Sagrada. Es circular, es como una corriente que fluye e infunde vida, hace brotar, crecer, y nutre la vida no sólo de las personas, sino de todos los ecosistemas”.

Además de sus símbolos y descripciones de lo sagrado en sus vidas, los cambios en sus cosmologías fueron muy evidentes en cuanto a sus creencias sobre la muerte. La mayoría no separa la muerte de la vida —son parte del mismo ciclo. Hablan de regresar a la energía primordial, la bondad original desde la que han venido. Muchas reflejaban una gran paz cuando describían su deseo de regresar a la matriz de la vida —disolverse otra vez en la tierra es como un “regresar a casa”. Todas expresaron que íbamos a regresar a la tierra y que perdemos nuestros egos individuales al regresar al Gran Ser desde donde nacimos. Algunas

(Sandra Raquew, Sandra Duarte y Silvia) hablaban de su fuerte conexión con los ancestros: este sentido de la ancestralidad tiene que ver con los vínculos que mantienen con quienes se han ido antes pero están todavía presentes en nuestras memorias, en nuestros genes, en nuestra conciencia colectiva. Forman parte de nuestro clan, nuestro linaje.

3.3 El cuerpo como fuente de todo conocimiento

Quizás el cambio más llamativo fue dentro del campo de la epistemología. Para las entrevistadas, *el cuerpo y la experiencia corporal es la fuente de todo conocimiento* sobre el placer y el dolor, el *locus* desde donde se decide sobre el bien y el mal. Que el cuerpo es central como fuente de nuestro conocimiento era una de las conclusiones más significativas del taller que hicimos con Ivone Gebara. Pero no el cuerpo asexuado sino el cuerpo genital—y desde allí hemos comenzado a hablar de la genitalidad femenina y de Dios. Citando a Gebara:

La tradición patriarcal mostró la grandeza del pensamiento y la pequeñez del sexo, la sordidez de la genitalidad y sobre todo la genitalidad femenina. Y cuanto más la opuso a la grandeza y a los vuelos del espíritu más la tornaba objeto del deseo prohibido, objeto de codicia, objeto de guerra, objeto de violación permitida. A fuerza de negarla y esconderla permitía que su energía oculta se manifestase como pecado y a partir de ahí pudiese reprimirla con más rigor y vigor. (...) Fue preciso que nos hicieran creer en el dualismo “constitutivo” de nuestros cuerpos, en la inmundicia de nuestra genitalidad, para que ellos pudiesen dominar, herir, corromper, violar y finalmente, también construir civilizaciones. Nuestro “Eros” dominado construyó una civilización de represión y nos hizo capaces de vivir la ilusión de la libertad, en mayor o menor complicidad con todas estas formas de opresión⁸.

El rescate de nuestra genitalidad fue algo inédito durante el tiempo que estuvimos juntas. A través de nuestra palabra colectiva, todas sentíamos que habíamos dado un paso clave en el proceso de transformación de nuestra cultura patriarcal, el paso de rescatar nuestros valores y nuestra autoestima. Eso fue, sin lugar a dudas, el paso más significativo de esta investigación. Sin embargo, el rescate del cuerpo como *locus* desde el cual hacemos nuestra teología y nuestra ética no se concentra exclusivamente sobre “mi” cuerpo. Justamente, con nuestra creciente comprensión sobre quiénes somos, nuestro sentido de las fronteras de nuestros propios cuerpos se diluye. Somos al final, conjuntos de energía que en este momento de la historia nombramos Ivone o Judy o Doris —algo que nos da un sentido muy profundo de comunión con todo lo que ha existido y existirá.

3.4. Una nueva ética

En cuanto de la ética, las entrevistadas exigen una nueva ética basada en las experiencias de sus propios cuerpos, con toda su larga historia, su sabiduría y deseos. Toda decisión ética debe empezar con el cuerpo. Y justamente porque están basadas en la experiencia de una, son decisiones contextualizadas. No son absolutas, o basadas en leyes universales. Una ética ecofeminista tiene que darse cuenta de que formamos parte de un cuerpo más grande y por eso tenemos que tomar en cuenta las consecuencias para todo el cuerpo cuando hacemos nuestras decisiones. Eso, entonces, es una norma clave. Las ecofeministas ponen énfasis en los espacios comunitarios donde el escuchar, la experiencia y la sabiduría del grupo son de mucha importancia para dar un contexto para hacer decisiones. Una ética ecofeminista está comprometida con una visión más integral de la vida, entonces cualquier decisión debe tener en cuenta la promoción de relaciones más igualitarias no solamente dentro de la comunidad humana, sino con toda la comunidad de la vida.

“Creo que debemos comenzar por el cuerpo, por el respeto a la libertad de las personas, por el derecho a la elección de cómo se desea vivir, desde que los derechos humanos estén asegurados para todos y todas”, nos dice Aga. Para Doris, el desafío es recuperar el poder y la autonomía para que las mujeres y todas las personas tomen sus propias decisiones en un contexto más integral: “Cada vez más nos damos más cuenta de que las cosas están relacionadas no sólo con las demás personas, sino también con el entorno y que las decisiones que se tomen en todos los niveles afectan a los/as demás. El desafío de la propuesta ecofeminista es justamente promover un enfoque más integral de la vida, de tal forma que cualquier decisión sea tomada pensando en promover relaciones más equitativas y menos dominadoras hacia los débiles o los que no tienen voz, como la tierra y los demás seres. Dentro de esta integralidad, creo que hay que tomar en cuenta lo que nos dice el cuerpo para que, a partir de allí, lo “conversemos” con las personas en las cuales confiamos. Tiene que ver con el concepto de “Poder con” otras/os, no “sobre” o fuera de mí, porque ¿cómo podría decidir por mí una persona que no sólo no tiene mi experiencia, sino que la descalifica *a priori*? Para mí eso es una clave que yo he asumido. Si yo voy a tomar decisiones o voy a compartir mis experiencias más profundas, lo hago con personas que ni siquiera me aconsejan sino que me hacen preguntas, porque finalmente lo que prevalece es el respeto a mis propias decisiones. Entonces ¿qué es lo que hacemos? Nos escuchamos, te pregunto, te ayudo clarificarte, pero tú tomas la decisión porque es tu historia, tú sabes lo que ha pasado en tu cuerpo, tú sabes lo que has vivido antes, sólo tú puedes decidir. Por esto, mi desafío es construir espacios donde las mujeres, si quieren, compartan el poder que tienen de tomar las decisiones con sus pares, pero que ellas decidan y no que otros decidan por ellas. Pienso que, en el trabajo con mujeres, es fundamental que haya espacios donde ellas puedan darse

8 Ibid. Presentación por Ivone Gebara, p. 13.

cuenta de que “su” problema tiene que ver con los problemas de “las mujeres”, que no es casual y que tal vez juntas podemos resolver y entender mejor lo que nos pasa. Si tenemos la capacidad de devolver a las personas su poder de decidir en conciencia, esto las transforma profundamente y la decisión ética ya no está en el poder de algunos que deciden fuera o sobre ellas, sino más bien cómo todos/as vamos haciéndonos parte y por esto responsables de nuestras vidas, nos vamos haciendo adultos. No somos niñas/os o chicas/os que necesitemos que otras personas decidan por nosotras/os. En esto, creo que el respeto es lo más importante. Desde la perspectiva ecofeminista, cualquier decisión tiene repercusiones: con qué me alimento, dónde vivo, cómo me movilizo, tan simple pero tan cotidiano como qué detergente usas, cuánto detergente usas, qué ropa usas, qué energía usamos y cómo, etc. Creo que este es un momento de conexión profunda con nosotras mismas, con el gran entorno y también una forma de desapego, de tomar distancias y de rupturas con ciertas cosas”.

Para Alcira, “la ética no es estática, sino dinámica, por tanto, se la puede revisar, repensar, cuestionar y re-elaborarla, potenciando los elementos que nos permiten una nueva manera sentir, de vivir y actuar en todas las dimensiones de la vida y en todos los ámbitos de una manera coherente y comprometida. Desde ahí podemos cuestionar las normas, los mandatos, las instituciones y las sociedades que hablan de una ética des-encarnada lejos de las realidades vividas por la mayoría del pueblo, dejando al cuerpo prisionero de la culpa. Siento que el tema ético es muy importante y tiene mucho sentido a partir de mi cuerpo de mujer. (...) el tema ético impuesto por las instituciones oficiales ha golpeado nuestros cuerpos de mujeres desde el enfoque de la sexualidad y el moralismo morboso todavía vigentes en nuestras iglesias y en las sociedades. Esta ética castigadora viene de afuera, de arriba. (...) hacer y replantear la ética a partir de nuestra perspectiva y cuerpo de mujeres nos capacita y posibilita, ser señoras de nosotras mismas y de nuestros propios cuerpos, de nuestra sexualidad, de nuestras decisiones, de nuestras opciones. En realidad, nos da autonomía como personas dignas y adultas capaces de orientar nuestras vidas a la luz de nuestra conciencia y experiencia de lo sagrado. Esa es la ética que nos propone Jesús en su proyecto”.

3.5. Nuevas prácticas espirituales

Finalmente, en cuanto a sus *prácticas espirituales*, las doce entrevistadas estaban de acuerdo que ya no están alimentadas por las liturgias o cultos de sus iglesias, aunque algunas todavía asisten al culto para estar con sus amigos, sus vecinos, su antigua comunidad de base. En vez de los cultos oficiales, estas mujeres forman parte del “boom” de los ritos de mujeres que están surgiendo en todas partes de América Latina. Todos estos rituales están marcados fuertemente por el compromiso de celebrar con todo el cuerpo, por medio de la danza y de

movimientos corporales que expresen lo que sienten. Y ¿qué están celebrando? La vida misma: sus propias vidas, las vidas de las mujeres, los y las que están sufriendo, las vidas de sus ancestros. Las conexiones entre ellas mismas, con su bioregión, con los ciclos de las estaciones del año, con los elementos, con la Tierra misma y el universo entero. Y sus sueños: sueños individuales, sueños colectivos y los sueños del planeta mismo. Muchos de estos nuevos ritos están influenciados por las cosmovisiones indígenas todavía presentes en América Latina.

Prácticas de contemplación y meditación siguen siendo fuentes de nutrir la espiritualidad, pero la mayoría de las entrevistadas han abandonado formas tradicionales de meditación enseñadas por la teología cristiana. En su lugar, recurren a la naturaleza para encontrar su paz y renovar sus espíritus. También el contacto con la poesía, la música y los colores es esencial⁹. Pero más que nada, la amistad. Para estas mujeres son primordiales las relaciones personales con otras en las que pueden compartir tanto las penas y los sufrimientos como sus sueños. Se están multiplicando en todas partes los círculos de mujeres donde cada una siente el apoyo de las otras, donde experimentan un espacio de libertad y de sanación.

4. Conclusiones

Estamos en el inicio de una nueva creatividad común, aunque quizás la palabra “ecofeminista” no sea completamente adecuada para describir esta creatividad. A la vez, reconocemos la íntima interdependencia entre lo viejo y lo nuevo. Reconocemos que no tenemos la última palabra o “la clave” para entender quiénes somos y a dónde vamos. Seguimos buscando caminos más eficaces para que toda la comunidad de la vida pueda vivir con más dignidad y justicia—y seguimos siendo inspiradas por el movimiento de Jesús, aunque somos críticas de las formas patriarcales a través de las cuales nos fueron transmitidas. Y seguimos soñando juntas.

Reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes. Esta es la tarea del ecofeminismo. ¿Y el sueño del ecofeminismo? Anhelar el reconocimiento fundamental de que somos un solo Cuerpo Sagrado con todos sus matices y diversidad. Nada menos.

9 Dentro del libro *Lluvia para florecer*, cada entrevistada ofrece una expresión creativa de su espiritualidad: un poema, una oración, una foto.

Bibliografía

GEBARA, Ivone (1993). "Ecofeminismo holístico", entrevistado por Mary Judith Ress, *Revista Con-spirando*, No. 4 (junio, 1993), pp. 44-48. Editorial, *Conspirando*, no. 4 (Santiago, Chile, junio, 1993), p. 1.

RESS, Mary Judith (2002). *Luvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, Santiago, Con-spirando.

TAMEZ, Elsa (1993). "Hermenéutica Feminista de la Liberación: una mirada retrospectiva." Ponencia inédita presentada en Río de Janeiro en diciembre de 1993 y revisada por la autora en abril de 1994.

TRASPASSO, Rosa Dominga (1993). "Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza", *Con-spirando*, No 4 (junio, 1993), p. 2-6.

MEDICIÓN Y PRESENTACIÓN DE INFORMES: ELEMENTOS IMPORTANTES DE LA INTEGRACIÓN DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LAS POLÍTICAS MEDIOAMBIENTALES

Itzá Castañeda, Cintia Aguilar, Allison Rand*

Fuente: *Cornell Journal of Law and Public Policy*,
Vol. 22, Issue 3, Article 5 (Spring 2013): 667-683.

Originalmente publicado en inglés como "Measurement and Reporting: Important Elements of Gender Mainstreaming in Environmental Policies".

Itzá Castañeda es bióloga, cursó la maestría en Medio Ambiente y Desarrollo Integrado y tiene una especialidad en Problemas Ambientales desde la Perspectiva de Género. De 2001 a 2003 se desempeñó como directora de equidad de género y medio ambiente para la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). De 2004 a 2011 se desempeñó como asesora principal de género para el PNUD en México. De 2011 a 2022 ha sido consultora independiente para diversas agencias de cooperación al desarrollo en temas de desarrollo humano, violencia de género, gestión del riesgo de desastres, energía y cambio climático. Desde septiembre de 2019 es integrante del Grupo de Género del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC). Desde hace más de 20 años es integrante de la Red de Género y Medio Ambiente. Cuenta con más de 25 publicaciones en estos temas y actualmente es directora de Equidad para el World Resources Institute-México.

Cintia Aguilar Flores es una abogada basada en el Reino Unido, especializada en derecho de competencia, inversión extranjera y seguridad nacional. Realiza asesorías, en particular, a los sectores de telecomunicación, energía e infraestructura. Anteriormente fue consultora sobre temas de género, cambio climático y desarrollo sostenible para diversas agencias de cooperación.

Allison Rand es especialista en temas de desarrollo internacional con quince años de experiencia en la ejecución de proyectos en las áreas de la transversalización de la perspectiva de género, migración y medioambiente. Entre otros ha gestionado proyectos financiados por agencias gubernamentales, fundaciones privadas y familiares, y organizaciones internacionales como agencias de la ONU, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial. Actualmente, Allison es Directora Ejecutiva del Comité Interreligioso sobre América Latina en los EE. UU., donde junto con su equipo lucha por los derechos de las personas migrantes y el fin de prácticas dañinas e inhumanas por parte de agencias migratorias del estado. Ali tiene una maestría en Desarrollo Internacional con especialización en Seguridad Humana de la Universidad de Pittsburgh y una licenciatura en relaciones internacionales y antropología. Habla español y portugués.

Nota al artículo:

En la última década, la agenda sobre los vínculos género, medio ambiente y cambio climático han tenido mayor importancia y visibilidad en el ámbito internacional y nacional. Esto se refleja en la armonización que existe entre la Agenda 2030 y los compromisos para promover la igualdad de género, incluidos en los principales Acuerdos Ambientales Multilaterales, los cuales han actualizado sus planes de acción de género. Igualmente, todos los mecanismos financieros ambientales han elaborado estrategias y planes de acción de género. A nivel regional y nacional también se observa un creciente compromiso por lograr la igualdad de género en el ámbito ambiental y en el contexto del cambio climático.

A pesar de estos avances, a nivel internacional y nacional persisten retos en la generación de datos y estadísticas desagregadas por sexo y con un enfoque interseccional, que contribuyan a monitorear, evaluar y reportar los avances. El presente artículo –escrito en 2013– tiene vigencia, ya que brinda elementos conceptuales y metodológicos para avanzar en este sentido. Ello contribuirá a la rendición de cuentas y a evaluar los avances de la igualdad de género en la agenda ambiental y climática. Sin embargo, los referentes deben ser actualizados.

Este artículo identifica los avances y obstáculos en la formulación de agendas medioambientales inclusivas en materia de género. Ofrece una visión general de la forma y el grado en que se destaca el género en los acuerdos internacionales, las políticas nacionales y los instrumentos de presentación de informes. A la vez, pone de relieve tres preocupaciones principales en relación con la articulación del género y el medio ambiente en la mayoría de los informes nacionales y mundiales: (1) El énfasis excesivo en las mujeres rurales: por un lado, los informes siguen tratando a las mujeres como un grupo objetivo distinto y vulnerable en los proyectos y programas, pero por otro, perpetúan la idea de que los problemas medioambientales globales pueden localizarse en zonas remotas del mundo; (2) pocos estudios e informes documentan o evalúan los cambios o impactos en las relaciones de género. Todavía hay relativamente poca información sobre la participación de los hombres en el proceso de desarrollo y las experiencias y comportamientos de las mujeres siguen aislados de las tendencias socioculturales más amplias; por lo tanto, esto impide comprender las causas estructurales de la desigualdad de género; y (3) género y medio ambiente se presentan a menudo como agendas paralelas y separadas; sin embargo, para lograr un desarrollo sostenible se requiere su integración completa. Las autoras sostienen que implementar prácticas de seguimiento y evaluación adecuadas es fundamental en este proceso. Proporcionar mejores indicadores que capten la interrelación entre género y el medio ambiente, junto con un flujo fiable de datos sobre la eficacia de los proyectos, puede dar lugar a una

* Agradecemos a Piedad Martín por sus aportes a una versión anterior de este artículo.

mejor toma de decisiones y a una mayor responsabilidad por parte de las entidades legisladoras. La construcción de agendas medioambientales nuevas y alcanzables que incluyan la perspectiva de género requiere una evaluación exhaustiva de los progresos realizados y la formulación sistemática de recomendaciones de mejora.

Introducción

Garantizar la sostenibilidad implica situar los derechos de todas las personas en el centro del desarrollo. En las últimas tres décadas, los acuerdos internacionales, las políticas nacionales y otros instrumentos de información han puesto de relieve la correlación entre género, medio ambiente y el desarrollo sostenible. Aunque estos mecanismos están diseñados para promover la igualdad de género, la protección del medio ambiente y el desarrollo sostenible, su aplicación ha sido, en general, deficiente. Alcanzar el desarrollo sostenible requiere la mejora de las capacidades institucionales de los estados nación para cumplir con sus obligaciones. Un punto de partida para la integración de la perspectiva de género en las convenciones internacionales es el Convenio de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica (CDB)¹ y la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación (CNULD)². Otras convenciones, como la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), no mencionan explícitamente el género en su texto³.

No obstante, los principales instrumentos de información de todas las convenciones mencionadas, como las Estrategias y Planes Nacionales de Biodiversidad (correspondientes al CDB)⁴, los Programas Nacionales de Acción para la Adaptación (correspondientes a la CMNUCC)⁵ y el Programa de Acción Nacional (correspondiente a la CLD)⁶, incluyen disposiciones para

la transmisión de las cuestiones de género. Los temas cubiertos por cada una de estas convenciones han sido identificados como los mayores desafíos para el desarrollo sostenible⁷.

En cuanto al género, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por su sigla en inglés) sienta las bases para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres, garantizando la igualdad de acceso y de oportunidades de las mujeres en las esferas política, social y económica⁸. El artículo 14 de la CEDAW establece que:

Los Estados Parte tendrán en cuenta los problemas particulares a los que se enfrentan las mujeres rurales [más específicamente]...

(g) Para tener acceso a créditos y préstamos agrícolas, instalaciones de comercialización, tecnología adecuada e igualdad de trato en la reforma agraria y en los planes de reasentamiento de tierras;

(h) Para disfrutar de condiciones de vida adecuadas, especialmente en relación con la vivienda, saneamiento, suministro de electricidad y agua, transporte y comunicaciones⁹.

Los países que han ratificado o se han adherido a la CEDAW están obligados a presentar informes nacionales cada cuatro años en los que describan las medidas que han adoptado para cumplir con las obligaciones de la Convención¹⁰.

Este ensayo examina los enfoques adoptados para incluir el género y el medio ambiente en cada una de las convenciones, los instrumentos políticos nacionales y los informes mencionados. Este análisis demostrará que el género y el medio ambiente son a menudo tratados y presentados como agendas separadas y paralelas, creando así una barrera para el desarrollo sostenible. Además, este ensayo evalúa las tendencias utilizadas para pensar el género en las agendas ambientales, las cuales presentan una regresión en cuanto a entender a mujeres y hombres como contribuyentes iguales para el proceso de desarrollo.

1 Convenio de las Naciones Unidas sobre Diversidad Biológica, 5 de junio de 1992, 1760 U.N.T.S. 79, disponible en <http://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>.

2 Convención de Lucha contra la Desertificación, G.A. Res. 241/27, ONU Doc. A/AC/241/27 (12 de septiembre de 1994), disponible en <http://www.unccd.int/Lists/SiteDocumentLibrary/conventionText/conveg.pdf>.

3 Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, 9 de mayo de 1992, Tratado S. Doc N° 102-38, 1771 U.N.T.S. 107, disponible en <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/conveg.pdf>.

4 Véase *Estrategias y planes de acción nacionales en materia de biodiversidad*, CONVENCION SOBRE ESPECIES MIGRATORIAS, <http://www.cms.int/about/nbsap.htm> (visitado por última vez el 3 de noviembre de 2012).

5 Véase *Los NAPA recibidos por la secretaria*, CONVENCION MARCO DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO, http://unfccc.int/cooperation_support/least_developed_countries_portal/submitted_napas/items/4585.php (visitado por última vez el 1 de febrero de 2013).

6 *Programas de Acción Nacional*, CONVENCION DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA

LA DESERTIFICACIÓN, <http://www.unccd.int/en/about-the-convention/Action-programmes/NAP/Pages/default.aspx>.

7 CONVENCION MARCO DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO, FICHA TÉCNICA: IMPULSO A LA ACCIÓN INTERNACIONAL SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO EL CAMINO HACIA COPENHAGUE 1, disponible en http://www.preventionweb.net/files/12042_FactsheetTheRoadtoCopenhagen1.pdf (visitado por última vez el 1 de febrero de 2013).

8 Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, 18 de dic. 1979, 1249 U.N.T.S. 13, disponible en <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm#article14>.

9 Id. en la parte III, Artículo 14(2)(h).

10 Id. en el Artículo 18(1).

I. Marco teórico

Existen varios enfoques teóricos para analizar las interconexiones entre género y medio ambiente. La discusión de estos enfoques arroja luz sobre los temas que actualmente se destacan en los discursos globales y nacionales. El cuadro 1 presenta los principales modelos utilizados para comprender y analizar las interconexiones entre género y medio ambiente.

Cuadro 1. Modelos principales usados para interpretar la relación entre género y medio ambiente¹¹.

Ecofeminista	Mujeres en el Desarrollo (WID, por su sigla en inglés)	Género y Desarrollo (GAD)
<p>Conceptualiza la relación de las mujeres con la naturaleza, sosteniendo que existe un fuerte vínculo entre ambas. Afirma que las experiencias de las mujeres (biológicas o culturales) implican una mentalidad natural diferente, una tendencia a proteger el medio ambiente y un conocimiento especial que les permitirá salvar el planeta.</p>	<p>Asume que las mujeres son las principales voluntarias en la lucha contra la degradación del medio ambiente.</p> <p>Destaca el potencial del papel de las mujeres como administradoras cotidianas de los recursos naturales.</p> <p>Se habla mucho de la vulnerabilidad de las mujeres a los cambios medioambientales debido a su dependencia de estos recursos.</p> <p>Los proyectos y programas de desarrollo se centran en las mujeres y en sus necesidades individuales y colectivas.</p>	<p>Sostiene que la discriminación de las mujeres se expresa en nuestras sociedades principalmente a través de: (i) la división del trabajo; (ii) el acceso a los recursos; y (iii) la participación en la toma de decisiones. Este modelo da cuenta de las relaciones sociales de producción y poder.</p> <p>Identifica y trata de evaluar las diferencias que existen entre mujeres y hombres haciendo hincapié en la naturaleza social, histórica y cultural de los procesos de subordinación y negociación en los que están involucrados.</p>

La deficiencia del enfoque ecofeminista radica en que considera a las mujeres como un “concepto y realidad unitaria”¹² sin reconocer las diferencias que pueden existir entre ellas por su origen étnico, clase social y edad, entre otros factores. Este punto de vista no contextualiza la posición de las mujeres de manera social, histórica y material. Además, la responsabilidad otorgada a las mujeres como cuidadoras de la familia y la comunidad excluye a los hombres de participar y asumir también este papel.

El enfoque de Mujeres en el Desarrollo (WID) aboga por la incorporación de las mujeres en las políticas de desarrollo¹³, a la vez que sigue tratando a las mujeres como un grupo distinto y vulnerable en los proyectos y programas. Integrar a las mujeres de esta manera ha dado lugar a proyectos y programas en diferentes sectores que benefician a las mujeres a corto plazo. En algunos casos, los conocimientos de las mujeres se han utilizado en áreas relacionadas con la salud familiar o comunitaria (por ejemplo, garantizando las plantas medicinales y la seguridad alimentaria) y la conservación del medio ambiente (por ejemplo, la protección de los productos forestales no madereros)¹⁴.

Sin embargo, este enfoque tiene sus deficiencias. Los proyectos y programas diseñados bajo el enfoque WID rara vez documentan su impacto en las relaciones de género. Este enfoque también ignora las estrategias necesarias para perseguir los diversos objetivos que conlleva el uso y la gestión de los recursos medioambientales y que requerirán el aporte de mujeres y hombres por igual. De hecho, los estudios han demostrado que los proyectos específicos de género no producen resultados adecuados en la práctica¹⁵. Como señala MacGregor, los informes y los estudios de casos que utilizan en exceso las palabras “mujer” y “vulnerable” fomentan la creencia dominante de que la degradación del medio ambiente solo afecta a las mujeres rurales de los países en desarrollo¹⁶. Presentar a las mujeres rurales como indefensas socava el hecho de que en muchos casos estas mujeres son agentes activos de cambio.

¹² *Id.* en 22.

¹³ Véase Caroline O.N. Moser, *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*, 2-4 (1993).

¹⁴ Véase *id.* en 52.

¹⁵ Véase Esther Mwangi et al., *Gender and Sustainable Forest Management in East Africa and Latin America*, 16 *J. ECOLOGY & Society* 17, 29 (2011), disponible en <http://www.ecologyandsociety.org/vo1116/iss1/art17/ES-2010-3873.pdf>. Una conclusión importante del estudio es que “las proporciones más altas de mujeres en los grupos de usuarios, y especialmente los grupos de usuarios dominados por mujeres, funcionan peor que los grupos mixtos o dominados por hombres”. *Id.* El informe sugiere que estas diferencias pueden estar relacionadas con “los sesgos de género en el acceso y la difusión de la tecnología, con una limitación laboral a la que se enfrentan las mujeres”, y una posible limitación de la autoridad sancionadora de las mujeres. *Id.* Concluye argumentando que los grupos mixtos de mujeres y hombres “ofrecen una vía para explotar las fortalezas de las mujeres y los hombres, moderando al mismo tiempo sus deficiencias individuales”. *Id.*

¹⁶ Sheryllyn MacGregor, ‘*Gender and Climate Change: From Impacts to Discourses*’, 6 *J. INDIAN OCEAN REGION* 223, 227 (2010).

¹¹ Véase María Nieves Rico, *Gender, The Environment and the Sustainability of Development* (LC/L. 1144 1998).

Además, localiza lo que es un problema medioambiental global en las zonas rurales.

El enfoque de Género y Desarrollo (GAD) se centra en las diferencias socialmente construidas entre hombres y mujeres y hace hincapié en la necesidad de estudiar, documentar y cambiar las formas en que las relaciones de género limitan o impulsan los esfuerzos para corregir la degradación del medio ambiente¹⁷. Un aporte importante de este enfoque es lo que respecta a la elaboración de políticas es el uso del término “género” en contraposición al de “mujeres”, ya que también tiene en cuenta la participación de los hombres en el proceso de desarrollo¹⁸. Enfocarse de manera única en las mujeres excluye a los hombres de la participación en el proceso de desarrollo y aísla las experiencias y comportamientos de las mujeres de las tendencias socioculturales más amplias. Además, según Nieves Rico, el GAD también pretende elaborar diagnósticos y propuestas a través de indicadores que capten la relación entre mujeres y hombres¹⁹. El análisis y la evaluación de las iniciativas que se llevan a cabo es una parte integral del proceso de implementación.

Algunos académicos utilizan el enfoque neomaltusiano para explicar las relaciones de género y su impacto en el medio ambiente. El enfoque neomaltusiano es una ampliación de las nociones propuestas por Malthus en 1798²⁰.

Malthus escribió que el crecimiento de la población, si no se controla, se convertirá en algo exponencial y la población superará los recursos disponibles para mantenerla²¹. Los neomaltusianos creen que “el crecimiento de la población es... una de las principales causas de la pobreza y la degradación del medio ambiente. Por lo tanto, los Estados deben introducir métodos anticonceptivos, incluso a veces sin el consentimiento previo de las poblaciones (especialmente de las mujeres)”²². La implicación subyacente y limitada de este pensamiento es que las mujeres son responsables de garantizar un sistema de “controles” de la población mundial. En los últimos años, este pensamiento se ha vinculado explícitamente al medio ambiente²³.

Muchos elaboradores de políticas tienden a seguir un enfoque WID en los discursos y programas de desarrollo²⁴. Aunque el enfoque WID puede ser exitoso cuando se implementan proyectos a pequeña escala, lograr un desarrollo

17 Véase Moser, *supra* nota 13, en 2-4.

18 Véase *id.*

19 Véase Rico, *supra* nota 11.

20 Véase Joan Martínez-Alier & Eduard Masjuan, *Neo-Malthusianism in the Early 20th Century*; 1-2, THE INT'L Soc'y FOR ECOLOGICAL ECON., <http://isecoeco.org/pdf/Neo-malthusianism.pdf> (última visita el 24 de enero de 2013).

21 Véase *id.* en l.

22 *Id.* en 21.

23 Véase *id.* en 18-19.

24 Véase Moser, *supra* nota 13, en 3-4. (“Por ser un enfoque menos ‘amenazante’, la planificación de la Mujer en el Desarrollo es mucho más popular”).

verdaderamente sostenible requiere utilizar y promover un punto de vista GAD. Ello implica programas y políticas que transformen las relaciones de género y garanticen beneficios sostenibles y a largo plazo para toda la sociedad.

II. Género y la agenda medioambiental

El grado de inclusión del género en la agenda medioambiental puede observarse en los instrumentos de información de los convenios sobre el cambio climático, la desertificación y la biodiversidad. El cuadro 2 identifica los principales objetivos de cada instrumento y la convención a la que corresponde.

Cuadro 2. Instrumento de presentación de información de las convenciones de río

UNFCCC ²⁵ Programas nacionales de acción para la adaptación (NAPAs por sus siglas en inglés)	CBD ²⁶ Estrategias y planes de acción nacionales en materia de biodiversidad (NBSAPs, por sus siglas en inglés)	UNCCD ²⁷ Programas de Acción Nacional (NAPs, por sus siglas en inglés)
Proporcionan un proceso para que los países menos desarrollados identifiquen actividades prioritarias que respondan a sus necesidades urgentes e inmediatas de adaptación al cambio climático. El contenido principal de los NAPA es una lista de actividades y proyectos prioritarios de adaptación clasificados,	Principales instrumentos de aplicación de la Convención a nivel nacional (Artículo 6). La Convención exige a los países que preparen una estrategia nacional de biodiversidad (o un instrumento equivalente) y que garanticen la integración de esta estrategia en los planes y actividades de todos los sectores que puedan	Instrumentos clave en la aplicación de la Convención. Los Programas de Acción Nacional se desarrollan en el marco de un enfoque participativo que involucra a las comunidades locales, y detallan los pasos prácticos y las medidas que deben tomarse para combatir la desertificación

25 *Programas Nacionales de Acción para la Adaptación (NAPAs)*, CONVENCIÓN MARCO DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO, http://unfccc.int/national_reports/napa/items/2719.php (última visita el 1 de febrero de 2013).

26 Convenio de las Naciones Unidas sobre Diversidad Biológica, 5 de junio de 1992, 1760 U.N.T.S. 79, disponible en <http://www.cbd.int/doc/1egallcbd-en.pdf>.

27 Convención de Lucha contra la Desertificación, G.A. Res. 241/27, ONU Doc. A/AC/241/27 (12 de septiembre de 1994), disponible en <http://www.unccd.int/Lists/SiteDocumentLibrary/conventionText/conv-eng.pdf>.

así como breves perfiles de cada actividad o proyecto, diseñados para facilitar el desarrollo de propuestas para la implementación del NAPA.	tener un impacto (positivo o negativo) en la biodiversidad.	en ecosistemas específicos.
--	---	-----------------------------

Es importante que se incluya la dimensión de género en los planes y programas de acción nacionales. En primer lugar, sirven como medio para la difusión de los programas de acción propuestos por las partes para abordar estos retos. En segundo lugar, las directrices de la CMNUCC²⁸, la UICN²⁹ y el SBCD³⁰ establecen la igualdad de género como elemento rector en su elaboración. Las consideraciones de género en estos programas revelan hasta qué punto el Estado estima que el género es una cuestión relevante para abordar el cambio climático, la desertificación y la pérdida de biodiversidad. La omisión de los temas de género representa no solo un completo desprecio por los acuerdos y directrices, sino también por el género y el desarrollo sostenible.

En tercer lugar, la información contenida en estos informes constituye el primer paso para el fomento y la responsabilidad en torno a la igualdad de género.

Una revisión de las cuestiones de género en los NAPAs realizada por la Organización de Mujeres para el Medio Ambiente y el Desarrollo (WEDO, por su sigla en inglés) afirma que, si bien la igualdad de género es un principio rector de los NAPAs, “se ha demostrado claramente que esto no siempre se traduce en una planificación, presupuestación o ejecución de planes o actividades de adaptación integrales y eficaces”³¹. Según un informe del FPNU y WEDO, la mayoría de

los NAPAs que el equipo asesor en materia de género revisó para la Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios de la ONU (OCHA, por su sigla en inglés) identificaron a las mujeres como un grupo especialmente vulnerable, mientras que muy pocos demostraron un compromiso con la igualdad de género a través de los diversos proyectos identificados en los propios NAPAs³². En estos casos, está claro que prevalece el enfoque WID en las políticas medioambientales. Aunque hay ejemplos positivos de NAPAs que integran cuestiones de género, la incorporación de la perspectiva de género en los NAPAs sigue siendo la excepción y no la regla³³.

Asimismo, un informe de la Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica (SCDB) explica que:

La situación del aprendizaje de género en las Estrategias Nacionales de Biodiversidad y Planes de Acción (ENBPA) muestra claramente la necesidad de una orientación más articulada para abordar las desigualdades de género en las estrategias y planes de acción nacionales. De los 166 PAE nacionales presentados hasta julio de 2008 a la SCDB, solo 78 incluyen alguna referencia a las mujeres o al género... [Aunque] algunas NBSAPs abordan la promoción de la igualdad de género de forma muy fragmentada. Sin embargo, al día de hoy, la mayoría de las NBSAPs carecen de cualquier consideración en cuanto a temas de género³⁴.

El informe presenta datos detallados sobre las referencias al género y/o las mujeres dentro de quince temas sectoriales diferentes, y señala que el género se mencionó con mayor frecuencia en el contexto de la agrobiodiversidad, la pesca, la pobreza y la silvicultura³⁵.

Poulsen y Masse también señalan que los NAPAs “no proporcionan ninguna información específica sobre cómo los países promoverán la igualdad entre hombres y mujeres en el desarrollo de zonas áridas”³⁶. Además, los gobiernos tienen dificultad no solo para integrar las dimensiones de género en estas agendas medioambientales, sino también para asignar mayores presupuestos a actividades que promuevan la igualdad de género. En los países que sí asignan líneas presupuestarias en sus NAPAs para actividades que refuerzan el papel de la mujer, esta financiación sigue representando menos del 3% del presupuesto total del NAPA.

28 Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, FCCC/CP/2001/13/Ad.4, en 9 (21 de enero de 2002), disponible en <http://unfccc.int/resource/docs/cop7/13a01.pdf>.

29 UNIÓN INTERNACIONAL PARA LA CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA, PROYECTO DE DIRECTRICES PARA LA INTEGRACIÓN DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA ELABORACIÓN DE PLANES NACIONALES DE ADAPTACIÓN (NAPs) 12 (2011), disponible en <http://unfccc.int/resource/docs/2011/smsn/ngo/306.pdf>.

30 SECRETARÍA DE LA CONVENCION DE LA BIODIVERSIDAD BIOLÓGICA, SERIE TÉCNICA DEL CDB NÚMERO 49, LINEAMIENTOS PARA LA INCORPORACIÓN DE LA DIVERSIDAD EN LAS ESTRATEGIAS Y PLANES NACIONALES DE DIVERSIDAD BIOLÓGICA Y PLANES DE ACCIÓN, 12 (2010), disponible en <http://www.cbd.int/doc/publications/cbd-ts-49-en.pdf> [en adelante Guías de la SCDB].

31 Organización de Mujeres para el Medio Ambiente y el Desarrollo, WEDO Memo Sin título de COP 16, en 1, disponible en <http://unfccc.int/resource/docs/2011/smsn/ngo/313.pdf> (última visita el 3 de noviembre de 2012).

32 *Making NAPAs Work for Women*, CLIMATE CHANGE CONNECTIONS 4 (UNFPA & WEDO), en 4 (2009), disponible en http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2009/climateconnections_4_napas.pdf.

33 PROGRAMA DE DESARROLLO DE LAS NACIONES UNIDAS, GLOSARIO DE GÉNERO Y CAMBIO CLIMÁTICO 47 (2009), disponible en http://www.un.org/womenwatchdownloads/Resource_Guide_English_FINAL.pdf.

34 DIRECTRICES SCDB, supra nota 30, en 22.

35 *Id.* en 64.

36 Lene Poulsen & Masse Lo, *Promoting Good Governance through the Implementation of the UNCCD*, en GOVERNING GLOBAL DESERTIFICATION: LINKING ENVIRONMENTAL DEGRADATION, POVERTY AND PARTICIPATION, 109, 120 (Pierre Marc Johnson et al. eds., 2006).

III. Medio ambiente y la agenda de género

Un análisis realizado por Castañeda y Martin de diez informes de países de la CEDAW señala que la inclusión del desarrollo sostenible y el medio ambiente en la agenda de género sigue siendo débil³⁷. El análisis muestra que el desarrollo sostenible rara vez estaba vinculado a la energía, el medio ambiente o el cambio climático³⁸. El desarrollo sostenible se vinculó más a cuestiones como el suministro y gestión del agua, la salud, las exportaciones y los grupos indígenas. Castañeda y Martin encontraron que en la mayoría de los casos los programas y proyectos ambientales reportados por los países se presentaban como aislados y desvinculados de otros sectores³⁹.

No informar sobre las conexiones entre las diferentes cuestiones medioambientales limita nuestra comprensión del papel que desempeña el género en dichos temas. Por ejemplo, no tener en cuenta la interdependencia entre el acceso al agua y la seguridad alimentaria y su relación con el género puede ser un obstáculo para la elaboración de políticas adecuadas.

A menudo, género, medio ambiente y el uso de indicadores en los informes de la CEDAW han dado lugar a proyectos adaptados exclusivamente a las mujeres o con beneficiarias femeninas. Aunque algunos informes presentan datos desglosados por sexo para contextualizar las brechas de género en contextos rurales y urbanos, la mayoría de los informes no proporcionan indicadores o información que evalúen el éxito del programa y de los proyectos en la reducción de las brechas de género existentes o en la consecución de los objetivos de protección medioambiental o de desarrollo sostenible. Llevar a cabo proyectos únicamente diseñados para mujeres no traerá un desarrollo sostenible a largo plazo, ya que esto exige la participación equitativa de mujeres y hombres. Algunos informes contextualizan las diferencias entre el campo y la ciudad; sin embargo, la mayor parte se centra en los problemas de las mujeres rurales.

Esto podría ser el resultado del énfasis del artículo 14 en las preocupaciones de las mujeres rurales. No obstante, últimamente se observa una tendencia a una mayor urbanización, sobre todo en los países en desarrollo. Por ejemplo, en el año 2000, el 76% de la población de América Latina ya vivía en zonas urbanas, y Asia y África registrarían un mayor crecimiento urbano en los próximos treinta años⁴⁰. Castañeda y Martin han señalado que, debido al énfasis en las mujeres

rurales, “los países con un Índice de Desarrollo Humano ‘muy alto’ [que suelen ser también países más urbanizados] hicieron escasa mención al medio ambiente y el desarrollo sostenible en sus respectivos informes de la CEDAW”, y que en los casos en los que sí se mencionaron, “los desafíos estaban vinculados únicamente a las mujeres rurales”⁴¹. Dadas las tendencias actuales de urbanización, es vital replantearse este enfoque centrado en lo rural y ampliar el análisis de los informes por países hacia la esfera urbana.

IV. Género y medio ambiente en los informes globales

El análisis anterior muestra que, en gran medida, los gobiernos siguen tratando y presentando los temas de género y medio ambiente dentro de agendas paralelas y separadas⁴². Es importante observar la forma en que los informes e índices internacionales presentan y tratan lo anterior en relación con el desarrollo sostenible. Los cuadros 3.A. y 3.B. presentan observaciones sobre los índices e informes mundiales que dan cuenta de los avances en materia de igualdad de género y medio ambiente. El cuadro 3.A. hace referencia a tres índices mundiales que miden los avances en materia de igualdad de género. El cuadro 3.B. es una selección de varios informes de las Naciones Unidas sobre el progreso de las mujeres en relación con varios tipos de problemas medioambientales y de desarrollo.

37 Itzá Castañeda & Piedad Martin, *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women Country Report Analysis of Environmental-Sustainable Development Linkages*, en POWERFUL SYNERGIES: GENDER EQUALITY, ECONOMIC DEVELOPMENT AND ENVIRONMENTAL SUSTAINABILITY 52, 52-53 (2012), disponible en <http://www.undp.org/content/dam/undp/library/gender/Gender%20and%20Environment/Powerful-Synergies.pdf>.

38 *Id.*

39 Véase *id.*

40 Barbara Boyle Torrey, *LA Urbanización: Una Fuerza Ambiental Considerable*, POPULA-

TION REFERENCE BUREAU, <http://www.prb.org/SpanishContent/Articles/2004/LaUrbanizacionUnaFuerzaAmbientalConsiderable.aspx> (última visita el 3 de noviembre de 2012).

41 Itzá Castañeda, Camey et al., *Advances and Limitations: Mainstreaming Gender in Environmental Policies*, ADDRESSING INEQUALITIES GLOBAL THEMATIC CONSULTATION (Oct. 2012), en 8, <http://www.worldwewant2015.org/node/283254>.

42 Véase *supra* Parte III.

Cuadro 3.A. Índices globales

TÍTULO	TIPO	DIMENSIÓN	OBSERVACIONES
Informe sobre la brecha global de género (Foro Económico Mundial)	Índice Anual 135 Países	Participación económica, logros educativos, salud y supervivencia, empoderamiento político.	2011 y anteriores: No incluye ni mide ninguna dimensión medioambiental (por ejemplo, uso y acceso a los recursos naturales, cambio climático o agua y saneamiento).
Informe sobre Desarrollo Humano (PNUD)	Índice Anual 187 Países	Índice de Desarrollo Humano, Índice de Desigualdad de Género (antes del 2010 conocido como Índice de Desarrollo de Género), Índice de Pobreza Multidimensional.	2006: Se enfoca en la escasez de agua, haciendo hincapié en las desigualdades de género y el uso del tiempo. 2007/2008: Se centra en el cambio climático y reconoce que el cambio climático agravará las desigualdades existentes (incluida la desigualdad de género). 2011: Se centra en la sostenibilidad y la equidad. Fuerte enfoque en la salud reproductiva de las mujeres.
Índice de Respuesta Humanitaria (HRI, por su sigla en inglés) (DARA)	Índice Anual de países dominantes	Responder a las necesidades humanitarias, integrar la ayuda y el desarrollo, trabajar con socios humanitarios, aplicar los principios rectores internacionales, promover el aprendizaje y la responsabilidad.	2008: Se enfoca en la responsabilidad de los donantes en la acción humanitaria. Se mencionan las mujeres y el género en relación con la violencia y el desarrollo. 2009: Se centra en la aclaración de las prioridades de los donantes. 2010: Se enfoca en los problemas de politización. 2011: Se enfoca en abordar el desafío del género. Gran atención a las mujeres y a las cuestiones de género en relación con las respuestas humanitarias.

El progreso de las mujeres en el mundo (UNIFEM, por sus siglas en inglés-ONU Mujeres)	Informe Mundial Bienal	Identifica las acciones y estrategias de los gobiernos y de la sociedad civil para promover las necesidades de las mujeres.	2008/2009: Presenta un escaso análisis de las mujeres en relación con el medio ambiente. Reconoce que los datos relativos al Objetivo 7 de los ODM son insuficientes y presenta datos principalmente sobre la captación de agua. 2011/2012: Presta poca atención al objetivo 7 de los ODM.
Tendencias y estadísticas de las mujeres en el mundo 2010 (DESA)	Informe global cada cinco años	Estadísticas sobre: población, salud, educación, trabajo, toma de decisiones, violencia, medio ambiente y pobreza.	2010: El análisis sobre el medio ambiente abarca la vivienda, la captación de agua, el acceso a los combustibles energéticos y las catástrofes naturales. Se ha tenido en cuenta la participación de las mujeres en la toma de decisiones medioambientales.
El estado de la población mundial (FPNU)	Informe global anual	Informes sobre la dinámica de la población en relación con el desarrollo.	2009: Hace hincapié en cómo el cambio climático puede afectar a las mujeres y afirma que la estabilización de la población ayudará a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. 2010: No menciona el medio ambiente. 2011: Presenta a las mujeres como vulnerables y sugiere que su papel como proveedoras de alimentos las vincula al cambio climático. El informe se centra en la sobrepoblación, la educación sexual, la salud reproductiva y la planificación familiar.

El estado de la alimentación y la agricultura (FAO, por sus siglas en inglés)	Informe global anual	Entrega evaluaciones de temas importantes sobre alimentación y agricultura.	<p>2009: Proporciona recomendaciones con perspectiva de género y presenta a las mujeres como agentes activos del desarrollo.</p> <p>2010-2011: Se centra en la contribución de las mujeres en la agricultura, argumentando que acortar la brecha de género en la agricultura es crucial para el desarrollo.</p>
---	----------------------	---	---

Tanto el Informe sobre la Brecha Global de Género como el Informe sobre el Progreso de las Mujeres en el Mundo apenas consideran la dimensión medioambiental y siguen presentando el género y el medio ambiente como agendas paralelas y separadas⁴³.

Por el contrario, el informe *World's Women 2010: Trends and Statistics Report* (Mujeres del mundo 2010: Informe de tendencias y estadísticas) fue más allá de su análisis de las cuestiones medioambientales específicas de cada sector al evaluar también el grado de participación de las mujeres en la toma de decisiones en materias medioambientales⁴⁴. El enfoque de género en los informes relacionados con la población y el medio ambiente (por ejemplo, el Estado de la Población Mundial y el Informe Anual del PNUMA) sigue de cerca el enfoque de WID. En estos informes se habla sobre todo de una mayor integración de las mujeres en los programas y proyectos, sin dejar de presentarlas como un

grupo vulnerable. El informe de la FAO *State of Food and Agriculture 2009 (El estado mundial de la agricultura y la alimentación 2009)* va un paso más allá al evaluar las brechas de género en diferentes entornos agrícolas, proporcionando una base para cerrar estas brechas en el futuro⁴⁵.

Dado que el Informe sobre Desarrollo Humano 2011 del PNUD se centra en la sostenibilidad y la equidad, este artículo presta gran atención al enfoque del informe sobre la igualdad de género. Desde 1995, el Informe sobre Desarrollo Humano ha contribuido en gran medida al análisis de los problemas de desarrollo al proporcionar y diseñar índices que pasan de un enfoque principalmente macroeconómico a tener en cuenta otros aspectos pertinentes de la esfera sociopolítica⁴⁶. Una importante contribución del informe de 2011 es la conexión establecida entre la sostenibilidad y la igualdad de género. Por ejemplo, la observación de que “los niveles más altos de desigualdad de género... condujeron a niveles más bajos de sostenibilidad”⁴⁷ puede contribuir a un análisis más explícito de las correlaciones entre la igualdad de género y la sostenibilidad. Aunque el Informe 2011 incluye muchos análisis válidos de diferentes cuestiones de desarrollo, deberían hacerse mayores esfuerzos para explorar las causas estructurales de la desigualdad de género y su relación con el desarrollo sostenible. Por ejemplo, el Índice de Desigualdad de Género (GIL, por su sigla en inglés) del Informe se centra únicamente en dos aspectos de la igualdad de género: la participación de las mujeres en la toma de decisiones y las opciones reproductivas⁴⁸.

En cuanto a la participación de las mujeres en la toma de decisiones, el enfoque de Report está muy influenciado por el punto de vista “ecofeminista”, ya que sugiere que:

Las mujeres expresan más preocupación por el medio ambiente, apoyan más la política medioambiental y votan por líderes proambientales. Los países con mayor representación parlamentaria femenina están más predispuestos a conservar zonas

43 Véase *supra* Cuadros 3.A., 3.B. Véase en general Ricardo Hausmann et al., *The Global Gender Gap Report 2011*, WORLD ECON. FORUM (2011), http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2011.pdf (no incluye ni mide ninguna dimensión medioambiental); U.N. DEV. FUND FOR WOMEN, PROGRESS OF THE WORLD'S WOMEN 2008/2009: WHO ANSWERS TO WOMEN?, Ventas ONU N° 08.III.F.IP (18 de septiembre de 2008) (presenta poco análisis de las mujeres en relación con el medio ambiente, y reconoce que los datos son escasos y expone datos principalmente sobre la recolección de agua en relación con el Objetivo 7 de los ODM); U.N. DEV. FUND FOR WOMEN, PROGRESS OF THE WORLD'S WOMEN 2011-2012: IN PURSUIT OF JUSTICE, Ventas ONU N° 1.III.F.1 (julio de 2011) (prestando poca atención al Objetivo 7 de los ODM).

44 Véase U.N. DEPT OF ECON. AND Soc. AFFAIRS, THE WORLD'S WOMEN 2010: TRENDS AND STATISTICS, ONU Doc. ST/ESNSTAT/SER.K/19, Ventas ONU N° E.IO.XVII.II, en 154-55 (Oct. 2010).

45 Véase U.N. FOOD & AGRIC. ORG., THE STATE OF FOOD AND AGRICULTURE 2009: LIVESTOCK IN THE BALANCE 4-5, 6, 35-37 (2009), disponible en <http://www.fao.org/docrep/012/i0680e/i0680e.pdf>.

46 Véase, e.g., HUMAN DEVELOPMENT REPORT 1995: THE REVOLUTION FOR GENDER EQUALITY 2, 4 (1995), disponible en http://hdr.undp.org/enlmedia!hdr_1995_en_overview.pdf (“Una innovación del Informe de este año es el índice de desarrollo relacionado con el género (IDG) que fleja las disparidades de género en las capacidades humanas básicas y clasifica a 130 países a escala mundial... Otra innovación del Informe de este año es el índice de potenciación de género (IPG) el cual examina la representación de las mujeres en los parlamentos, la proporción de mujeres en los puestos clasificados como directivos y profesionales, la participación de las mujeres en la fuerza laboral activa y su proporción en la renta nacional.”).

47 U.N. DEV. PROGRAMME, HUMAN DEVELOPMENT REPORT 2011: SUSTAINABILITY AND EQUITY: A BETTER FUTURE FOR ALL 28 (2011), disponible en http://hdr.undp.org/enlmedia!HDR_2011_EN_Complete.pdf.

48 Véase *id.* en 7.

terrestres protegidas, ratificar tratados medioambientales internacionales, [y a representar a países que reducen las emisiones de dióxido de carbono].

En los países desarrollados, los datos de las encuestas muestran que las mujeres están más inclinadas que los hombres a adoptar comportamientos respetuosos con el medio ambiente, tales como reciclar, cuidar el agua y evitar el uso de productos perjudiciales para el medio ambiente⁴⁹.

Los matices del pensamiento neomaltusiano son evidentes en la sección sobre la elección reproductiva de las mujeres, ya que el informe considera sistemáticamente el control de la población y la salud reproductiva como una estrategia de mitigación del cambio climático:

Nuestro Índice de Desigualdad de Género (GIL)... muestra cómo las limitaciones a la salud reproductiva contribuyen a la desigualdad de género. Esto es importante porque en los países en los que el control efectivo de la reproducción es universal, las mujeres tienen menos hijos, con los consiguientes beneficios para la salud materna e infantil y la reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero... Los datos sugieren que, si todas las mujeres pudieran ejercer su derecho a la reproducción, el crecimiento de la población disminuiría lo suficiente como para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero por debajo de los niveles actuales⁵⁰.

El informe del FPNU de 2011 también presta gran atención a la salud reproductiva y al control de la población como estrategias de mitigación del cambio climático⁵¹. Sin embargo, el informe también presenta un punto de vista de Fred Pearce que sostiene que “dadas las desigualdades de ingresos existentes, es ineludible que el exceso de consumo de los pocos ricos es el problema clave, en lugar de la sobrepoblación de los pobres”⁵². El nivel actual de crecimiento de la población es alarmante.

Sin embargo, este fenómeno debe contextualizarse dentro de otras preocupaciones existentes en materia de desarrollo.

Tanto en el enfoque ecofeminista como en el neomaltusiano, se utilizan las experiencias de las mujeres para entender el género y su relación con el medio ambiente. El uso de este enfoque durante el diseño y el desarrollo de políticas públicas podría dar como resultado el refuerzo de las causas estructurales de la desigualdad, al seguir reduciendo a las mujeres exclusivamente a los roles estereotipados de madres, cuidadoras y protectoras. Por el contrario, los informes internacionales deberían considerar el género, y no a las mujeres, como elemento central de sus análisis y replantearse sus enfoques a la hora de asociar a las mujeres con el medio ambiente y el desarrollo sostenible.

49 *Id.* en 63-64.

50 *Id.* en 7.

51 Véase U.N. Population Fund, State of World Population 2011: People and Possibilities in a World of 7 Billion, Ventas ONU N° II.III.H.I., en 98 (26 de octubre de 2011).

52 *Id.* en 96.

V. Seguimiento y evaluación

A la hora de elaborar informes sobre género y medio ambiente es fundamental que se haga un seguimiento y evaluación rigurosos, con el fin de obtener indicadores que capten la interrelación entre género y sostenibilidad. La presentación de datos fiables sobre el progreso y la eficacia de los proyectos mejorará la toma de decisiones y la rendición de cuentas, y proporcionará datos que se utilizarán en la futura formulación de políticas. Esta sección pone de relieve algunas de las limitaciones de las actuales formas de medición desde una perspectiva de género y medio ambiente, y recomienda que los indicadores relacionados con el medio ambiente no solo se diferencien por sexo, sino que se documenten de forma más eficaz.

Se han producido avances en la elaboración de indicadores de género y estadísticas desglosadas por sexo en los ámbitos social, económico y político. Este progreso se ejemplifica en el Informe Global de la Brecha de Género⁵³, el Índice de Desigualdad de Género del Informe de Desarrollo Humano⁵⁴ y el Índice de Respuesta Humanitaria (HRI) de DARA para 2011⁵⁵, todos los cuales prestan atención específica a las cuestiones de género. Sin embargo, los datos medioambientales a nivel nacional e internacional rara vez se desglosan por sexo.

Los informes que han analizado con mayor profundidad el vínculo entre género y medio ambiente, como el Informe de Tendencias y Estadísticas de las Mujeres en el Mundo 2010 del DAES y el Informe sobre Igualdad de Género y Cambio Climático del Instituto Europeo de la Igualdad de Género, sostienen que “se necesita más información estadística sobre los vínculos entre género y medio ambiente en varios ámbitos”⁵⁶ y que el análisis del género y el cambio climático está “considerablemente inexplorado”⁵⁷.

Sin datos para analizar, los investigadores no pueden abordar cuestiones importantes como el uso del tiempo en los países menos desarrollados, la capacidad de las mujeres y los hombres para proteger los recursos naturales locales, el acceso a

53 Véase RICARDO HAUSMANN ET AL., GLOBAL GENDER GAP REPORT (2011), disponible en http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2011.pdf.

54 Véase HUMAN DEVELOPMENT REPORT 2011: GENDER INEQUALITY INDEX RELATED INDICATORS, Cuadro 4, (2011), disponible en http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4.pdf.

55 Véase DARA, THE HUMANITARIAN RESPONSE INDEX 2011, disponible en <http://daraint.org/wpcontent/uploads/2012/03/HR12011execsummary.pdf>.

56 U.N. DEPT OF ECON. AND SOC. AFFAIRS, THE WORLD'S WOMEN 2010: TRENDS AND STATISTICS, U.N. Doc. ST/ESA/STAT/SER.K/19, en 141 disponible en http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/Worlds_women/WW_full%20report_color.pdf [en adelante *World's Women Report*].

57 EUROPEAN INST. FOR GEND. EQUALITY, GENDER EQUALITY AND CLIMATE CHANGE: REPORT 3 (2012), disponible en <http://www.eige.europa.eu/content/document/gender-equality-and-climate-change-report>.

los conocimientos prácticos relacionados con el medio ambiente y la participación en la gestión de los recursos naturales locales⁵⁸.

Además, la gran mayoría de los indicadores relacionados con el género y el medio ambiente siguen midiendo las cuestiones rurales y se centran en gran medida en el papel de las mujeres como productoras agrícolas y agentes de la seguridad alimentaria⁵⁹.

Se necesita mucho más análisis en el ámbito urbano. Un informe del PNUD que revisó varios informes externos y su inclusión del género en el Objetivo 7 de los ODM afirmó que había que esforzarse por “proporcionar datos e información desglosados por sexo sobre el acceso al agua, el saneamiento y la vivienda... [e] identificar y utilizar fuentes de datos alternativas, como los informes sobre las condiciones urbanas de los organismos de la ONU, las organizaciones de la sociedad civil y los grupos de ciudadanos”⁶⁰.

Al menos un grupo de la ONU, la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW, por su sigla en inglés), sigue promoviendo la concienciación sobre los vínculos entre género y medio ambiente⁶¹. En su 55^o período de sesiones de 2011, la CSW invitó a las instituciones sociales, económicas, políticas y científicas a debatir el impacto de la degradación medioambiental y el cambio climático en las mujeres⁶².

Más concretamente, la Resolución 55/1 pide que se desarrollen herramientas, bases de datos y estadísticas que contengan datos fiables, comparables y pertinentes, desglosados por sexo y edad, así como metodologías y análisis de políticas que tengan en cuenta el género⁶³.

Mirando al futuro, es necesario poner esfuerzos en mejorar la disponibilidad de información desglosada por sexo y que tenga en cuenta el género.

Conclusión

El enfoque actual de las políticas y los informes relativos al género, el medio ambiente y el desarrollo sostenible debe pasar de los planteamientos ecofeministas y del WID a un enfoque que dé forma a las iniciativas que contribuyan a reducir las brechas de género y promuevan la protección del medio ambiente. Presentar los temas de género y medio ambiente como agendas separadas y dirigir el desarrollo de proyectos a pequeña escala únicamente a las mujeres, no puede transformar las relaciones de género. A la vez, un enfoque de este tipo tampoco está integrado a los conceptos y estrategias de desarrollo.

La disponibilidad de datos desglosados por sexo y con atención al género es esencial para la evaluación de la situación actual de género y medio ambiente a nivel local, nacional y mundial. Es crucial contar con una mayor variedad de estadísticas e indicadores para poder examinar más a fondo los problemas, el diseño adecuado de políticas y así ejercer una toma de decisiones informada. Recientemente, el acceso a la información medioambiental se ha establecido como un derecho en diferentes países. Según Sen, Stiglitz y Fitoussi, “la ampliación del derecho de acceso a la información medioambiental a más países del mundo forma parte de la ampliación del derecho de las personas a acceder a la información administrativa general”⁶⁴.

Los gobiernos que firmaron y ratificaron las tres Convenciones de Río y la CEDAW se han comprometido oficialmente a aplicar estos acuerdos y los mandatos que incluyen sobre la igualdad de género. Solo a través de mecanismos de medición podemos evaluar el grado de cumplimiento de sus obligaciones por parte de los gobiernos⁶⁵. Esta mayor responsabilidad política permitirá a los responsables políticos y a la sociedad civil calibrar y exigir los cambios necesarios para progresar.

58 Véase WORLD'S WOMEN REPORT, *supra* nota 56.

59 U.N. FOOD AND AGRIC. ORG., BRIDGING THE GAP: FAO's Programme for Gender Equality in Agriculture and Rural Development 6 (2009), disponible en <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/012/i1243e/i1243eOO.pdf>.

60 U.N. BUREAU OF DEV. PROGRAMME, EN ROUTE TO EQUALITY: A GENDER REVIEW OF NATIONAL MDG REPORTS 2005, en 47 (2005), disponible en <http://www.undp.org/content/dam/aplaws/publication/en/publications/womens-empowerment/en-route-to-equality-a-gender-review-of-national-mdg-reports-2005/en-route-to-equality.pdf>.

61 Véase, e.g., U.N. COMM'N ON THE STATUS OF WOMEN, SHORT HISTORY OF THE COMMISSION ON THE STATUS OF WOMEN 19 (2006), disponible en <http://www.un.org/womenwatch/daw/CSW60YRS/CSWbriefhistory.pdf>.

62 U.N. Econ. & Soc. Council, Commission on the Status of Women, 55th mtg., 16, U.N. Doc. E/2011/27 (2011), disponible en http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/2011/27.

63 Véase *id.* (que se ocupan de la integración de la equidad de género y del fomento de la autonomía de las mujeres en las políticas y estrategias relativas al cambio climático).

64 Joseph Stiglitz et. al., Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress 1919 (2009), available at http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf.

65 Stiglitz International Union for the Conservation of Nature, Environment Gender Index (2012), available at http://www.genderandenvironment.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1955&Itemid=535&lang=en.

LAS PIEDRAS TACITAS COMO ENCLAVES CULTURALES

Nuriluz Hermosilla Osorio

Fuente: Actualizaciones en el estudio de Piedras Tacitas: nuevas perspectivas [Actas del Simposio *Piedras Tacitas. Un acercamiento integral desde la perspectiva arqueológica y patrimonial*. Santiago, 28 al 30 agosto 2014]: 195-201.

Nuriluz Hermosilla Osorio es arqueóloga y profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile; directora del Colegio de Arqueólogas y Arqueólogos de Chile y activista de la Colectiva Memoria Feminista DDHH. Ha investigado sobre paleoecología de Chile central, estrategias cognitivas en arqueología, ética y patrimonio y arqueología del presente. Actualmente, sus líneas de investigación están vinculadas a la defensoría cultural de recuperaciones territoriales, estudios con pertinencia cultural; activismo de la memoria y las reivindicaciones de los pueblos, en un encuadre de un feminismo anticapitalista y decolonial. Algunas publicaciones recientes: *Defensas Culturales para Comunidades Mapuche en Reivindicación Territorial*. Arqueología y Justicia (2017). *Ética de la arqueología en el contexto histórico presente*. Una reflexión autoetnográfica (2021). *Cómo tejemos dignidad*. El aporte de las abuelas al buen vivir (2022).

El Hombre “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana.” (Cassirer 1967)

El presente artículo propone una trayectoria para las concepciones culturales de espacios y materialidades, en función de su mejor análisis arqueológico. Se han elaborado tres definiciones que apuntan al uso simbólico de monumentos como las Piedras Tacitas, en diferentes momentos de la cadena operativa implicada: *enclaves culturales* cuando son parte del contexto sistémico; *enclaves territoriales* cuando ya conforman contextos arqueológicos, y *enclaves patrimoniales* en tanto son reinterpretados como herencia cultural a proteger. Cada una de estas categorías conlleva implicancias científicas (en tanto construcción del conocimiento), políticas (en tanto toma de decisiones) y contingentes (ya que muchas veces se confrontan diferentes éticas y modelos culturales). Me parece que esta conceptualización puede aportar en la necesaria reflexión teórica de la construcción del conocimiento, y también contribuir a evitar la naturalización de la toma de decisiones en los procesos de patrimonialización, así como en las implicancias de nuestra gestión en el marco de una arqueología reflexiva (ver Ayala 2014).

Enclaves culturales

La utilización del espacio por parte de las poblaciones humanas se realiza en el marco de un complejo juego cultural de toma de decisiones. El espacio tiene sentido en tanto es un *territorio*, significado por los seres humanos mediante distinciones. Esta construcción se reafirma en el uso, de manera que las prácticas culturales colectivas son el vehículo de transmisión, conservación y cambio cultural, que al mismo tiempo actúa la obra y la escribe en el paisaje.

Esto sucede constantemente: al caminar por los espacios, al asentarse, al observarlos, mediante un sinfín de distinciones validadas por el bagaje cultural. Cada vez que se valida un espacio, esta encrucijada de significados se constituye en **enclave cultural**. La mayor parte de las veces, esta apropiación del espacio no deja huellas perceptibles en el tiempo, aunque tenga una tremenda contundencia simbólica para los pueblos del territorio.

En las culturas vivas, los enclaves culturales son verdaderos nodos de significado que se actualizan en el uso. Son portadores de su existencia los miembros de las culturas, aunque sus estructuras de significado deberían encontrarse especialmente en las comunidades rituales¹ y sus autoridades

¹ Según la Unesco: “Los usos sociales, rituales y actos festivos constituyen costumbres que estructuran la vida de comunidades y grupos, siendo compartidos y estimados por muchos de sus miembros. Su importancia estriba en que reafirman la identidad de quienes los practican

tradicionales. En términos evolutivos, la vida social de los símbolos seguirá las vicisitudes de su reproducción cultural. Arraigados en forma de mitos co-construidos mediante el ejercicio ritual, la repetición -nunca igual- les otorga una flexibilidad relativa, y a la vez permite explicar el cambio cultural, la adaptación a nuevas circunstancias, y la preservación de aquellas estructuras que permiten la reproducción cultural. El mito no tiene existencia autónoma, pero se materializa en la simbolización del territorio. La convergencia de riqueza simbólica produce los enclaves culturales.

A manera de ejercicio de visualización de un tipo enclave cultural que prácticamente no deja materialidades para los arqueólogos, presentamos una de las versiones acerca de los Ngen mapuche:

Cuando hicieron el mundo, fūta-chachai y ñuke-papai todo lo hicieron con sus manos. Dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un ngen. El ngen era un cuidador del dios. Así aparecieron los cuidadores dueños del cerro (ngen-wingkul), del agua (ngen-ko), del bosque nativo (ngen-mawida), de la piedra (ngen-kurra), del viento (ngen-kürrëf), del fuego (ngen-kütral), de la tierra (ngen-mapu). Luego... hicieron al hombre y lo pusieron abajo; hicieron a la mujer y la pusieron abajo... Fūta-chachai y ñuke-papai han puesto un ngen en cada cosa para que esa cosa no termine. Sin ngen, el agua se secaría, el viento no saldría, el bosque se secaría, el fuego se apagaría, el cerro se bajaría, la tierra se emparejaría, la piedra se partiría. Y, así, la tierra desaparecería. El ngen anima a estas cosas, da vida a cada cosa. Esa vida lo hace seguir viviendo para siempre.” (Grebe, 1993-94: 50).

El territorio ético de la tradición mapuche (*Az mapu*²) enraíza y justifica el accionar de todo mapuche.

“el hombre mapuche que accede al dominio de un ngen debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con él. Primero debe pedir permiso para ingresar a dicho dominio. Para utilizar algún elemento natural cuidado por el ngen, debe justificar por qué necesita de dicho elemento y cuánto piensa extraer para cubrir sus necesidades inmediatas. Una vez obtenida la cantidad justa debe expresar su agradecimiento al ngen; y, cuando se interactúa con el ngen fuera del ámbito de la propia reducción, es necesario entregarle un pequeño obsequio cumpliendo así con el principio tradicional de la reciprocidad. Este obsequio suele consistir, alternativamente, en algunas migas de pan, o bien granos de trigo y/o maíz, o alguna pequeña moneda” (Grebe, 1993-94: 51).

en cuanto grupo o sociedad y, tanto si se practican en público como en privado, están estrechamente vinculados con acontecimientos significativos.” <http://www.unesco.org/culture/ich/?l-g=es&pg=00055>

² Az mapu: Sistema de vida mapuche. Involucra elementos sociales, religiosos, económicos, políticos, etc., y es el resultado de la relación de reciprocidad generada entre la población y el espacio territorial específico en el cual éste se ha asentado” (Marimán et al., 2006: 273).

Los *Ngen* entonces, residen en enclaves naturales con gran diversidad de plantas, surgencias de agua, insectos, condiciones que se mantienen en un equilibrio delicado, cuya vida están destinados a resguardar. Esta riqueza y diversidad natural es significada como fuente de reproducción cultural y natural, densa de contenidos históricos y simbólicos, para los cuales los seres humanos cumplen un rol de resguardo.

Enclaves territoriales y arqueología: la confluencia de los significados

Entonces, los *enclaves culturales* constituyen verdaderos nudos de significado, con alta densidad y riqueza semiótica, que pueden dejar o no huellas materiales. Desde ya, los sitios arqueológicos son los restos de enclaves culturales, algunos con un tremendo potencial simbólico, huella ritual que alguna vez fue soporte mítico. También, muchas veces se conserva la materialidad de enclaves culturales más cotidianos, domésticos, y así los arqueólogos analizamos basurales, habitaciones, templetos, talleres. Proponemos llamar a los contextos arqueológicos **Enclaves territoriales**, en tanto signos de la presencia de los nodos simbólicos que hemos denominado *enclaves culturales*.

En el tiempo, las culturas evolucionan, y también pueden suceder en su territorio reemplazos poblacionales, nuevas generaciones que resignificarán el espacio existente basados en su propia dinámica e historia. En arqueología reconocemos estos fenómenos como superposición de ocupaciones, las cuales pueden responder a la llegada de distintos pueblos, o ser el resultado de la microevolución propia del cambio cultural.

Es decir, la misma u otras culturas pueden apropiarse de estos *enclaves territoriales*, olvidarse de ellos y sus contenidos, o convertirlos en monumentos u objetos de validación; en fin, la reinterpretación de *enclaves territoriales* tiene múltiples posibilidades. En los hechos, los restos culturales entran a constituirse nuevamente en geografía, y serán convertidos en paisaje según la modalidad cultural que lo herede y aplique sus propias distinciones sobre el conjunto resultante.

Dentro del enfoque científico, los sitios arqueológicos -como constructo de los arqueólogos-, se constituyen en un palimpsesto de resignificaciones culturales, con fuerte atención en la materialidad resultante. Como arqueólogos debiéramos ser capaces de postular las sucesivas pulsaciones de significación en torno a los *enclaves territoriales*.

Un ejemplo de *enclave territorial*, es el *Trawünwe* de Chilcoco en las estribaciones septentrionales de la Cordillera de Nahuelbuta (ver figura 1). Se trata de un sitio arqueológico de altura, definido por un espacio circular despejado y rodeado de vegetales altamente significativos para la sacralidad mapuche (canelo, araucarias, entre otros). Según la memoria de los ancianos de la zona, allí se encontraron Lafkenches y Pehuenches a fines del siglo XIX y

sellaron un pacto político-guerrero. El cerro se llama Las Juntas. En este caso, la toponimia y la historia oral aportan de manera fundamental a la discusión de los contenidos simbólicos del sitio arqueológico.

Figura 1. Trawünwe de Chilcoco, Región del Bío Bío. Fotografía de la autora. 2014.



Las Piedras Tacitas como Enclaves Territoriales

Proponemos que el tratamiento de los sitios arqueológicos como *Enclaves territoriales*, puede tener un buen rendimiento en la interpretación, dada su proyección como resultado material de *enclaves culturales*. Por ejemplo en la definición del desarrollo espacial de un sitio, tradicionalmente éstos se han conceptualizado de manera economicista y muy directa, via *site catchment analysis*. Nuestra propuesta es realizar un ejercicio similar, pero en términos de conjuntos materiales significantes relacionados entre sí, en determinados momentos del desarrollo prehistórico.

Ejemplos arqueológicos de *enclaves territoriales* de fuerte significancia pueden ser los lugares de confluencia en el área Atacameña, donde se producen verdaderos *clusters* de sitios de arte rupestre, junto a roqueríos monumentales, vegas, asentamientos prehispánicos y otros elementos que confluyen en esos nudos geográficos. También son nudos simbólicos las encrucijadas de caminos, marcados con la figura de las apachetas; la orientación de estructuras y entierros con respecto a los puntos cardinales.

Las piedras tacitas o los conjuntos de ellas, son artefactos de construcción colectiva, mediante la acción humana repetitiva sobre la superficie de la piedra. Muchas veces se encuentran en las nacientes de agua o en las confluencias

de quebradas, y unos cuantos casos hay de asociación con cementerios y arte rupestre. También son particularmente claros los elementos simbólicos asociados a la pintura roja encontrada en tacitas, en manos de moler y en distintos contextos de las tumbas (Hermosilla y Ramírez 1982). Proponemos que las piedras tacitas sean tratadas como Enclaves Territoriales, dado que constituyen el elemento cultural más visible de encrucijadas que reflejan ricas redes de relaciones simbólicas.

El concepto de Enclave Patrimonial

El trabajo arqueológico en nuestros días muchas veces culmina con el tratamiento de las materialidades en discursos patrimoniales complejos. Propongo el uso del concepto **enclaves patrimoniales** en tanto reinterpretación de enclaves territoriales como herencia cultural a proteger. Resulta el paso necesario después de hacerse cargo de las implicancias científicas, asumir las consecuencias políticas y contingentes que significa la confrontación de diferentes éticas y modelos culturales en las decisiones de qué y cómo preservar. El mismo artículo 1° de la Ley de Monumentos, los considera valiosos en tanto sirvan “al arte, la ciencia o la historia” (Hermosilla y Lavanderos 2008). La Patrimonialización se ejecuta en la puesta en valor de los restos, su depósito o exhibición como objeto de arte, su representación en textos y programas de estudio, su monumentalización para la presentación turística, su protección frente a proyectos de inversión e incluso en la aplicación de “medidas de mitigación”, como en el ejercicio que realizamos en este encuentro científico. En este paso simbólico hacia el mundo público de aquello digno de ser preservado, nuevamente los arqueólogos formamos parte de una cadena de toma de decisiones, validadas por la institucionalidad académica, política y legal.

Sin embargo, creo que hemos vivido en la ilusión del fin de los tiempos, de manera que los pueblos ya no constituirían entes patrimonializadores. Los arqueólogos hemos asumido la entronización del colonialismo en el irrespeto de las decisiones de los más recientes estratos culturales que ocupan nuestro territorio.

En este sentido, resulta atingente el relato con respecto a la piedra Llawinkura, ubicada en los bosques de Chilcoco, en la Región del Bío Bío. Se trata de una validación patrimonial recogida por la Comunidad Mapuche de Chilcoco, en su proceso de recuperación patrimonial (Salas y Roa, 2011):

“Estos últimos años se identificó el paliwe de Aguapié asociado a la laguna Chilcoko, el menoko y al antiguo Rewe de Aguapié, que usara la Machi María Huenumilla, y su hija la Machi Rosario Lincopi. En este recorrido un sitio de extraordinario significado lo constituye la Llawinkura o Piedra Bautismal de Chilcoko, en la cual según relato de don Luís Lincopi se bautizaba a los niños y niñas lafquenche.”

“La piedra está al lado de un antiguo camino interior de la comunidad, se encuentra orientada en dirección al sol y cercana a ella se encuentran otras piedras del tipo tacitas, usadas para ofrendas, las que se encuentran removidas de su sitio original. Esta piedra es muy singular y presenta las siguientes medidas: altura: 100 cm; largo: 555 cm; ancho: 284 cm. La piedra presenta dos perforaciones o bajos relieves regulares de forma rectangular, y con corte inclinado, cuya base es menor que la superficie. Ambas perforaciones están conectadas entre sí por medio de un pequeño orificio en uno de los extremos. Ambos recipientes tienen una pequeña perforación independiente, con salida al exterior de la piedra; lo que permite suponer que la piedra recipiente (Llawinkura) era llenada con agua y luego vaciada. La perforación principal tiene las siguientes medidas: largo: 190 cm.; ancho: 90 cm.; Profundidad: 50 cm. La perforación menor tiene las siguientes dimensiones: largo: 50 cm; ancho: 32 cm; profundidad: 7 cm” (Salas y Roa 2011).

Figura 2. Fotografía Ceremonia en Piedra Llawinkura, comunidad de Chilkoko, comuna de Arauco, año 2009. Cortesía de Eugenio Salas Olave.



“Un anciano de la comunidad tuvo un sueño con este sitio, en el peuma, vio a una anciana que estaba herida y pedía que le trajeran sus otras piedras que la acompañaban. En el sueño la anciana le decía que se mejoraría cuando las otras piedras volvieran a su lado y que él debía hablar con los lafquenche para vuelvan a su ceremonia, sólo así volverá el antiguo poder que les dejó Chao Dios en los primeros tiempos” (Salas y Roa 2011).

Proposiciones

En este sentido, debemos destacar la responsabilidad ética de los arqueólogos como agentes validadores del patrimonio, utilizando y co-construyendo el marco institucional vigente. En este rol social, nos hemos constituido en la principal comunidad en defensa del patrimonio arqueológico. Y es allí donde pienso que un análisis de áreas de densidad simbólica, como los *enclaves territoriales* puede ayudar en el proceso de toma de decisiones para la construcción de las piedras tacitas o los conjuntos de ellas como el centro de verdaderos *enclaves patrimoniales*.

Un tema muy relevante es quiénes toman decisiones de preservación cultural, en términos de patrimonio material e inmaterial. Es necesario reflexionar como arqueólogos, en tanto agentes validadores del patrimonio. En este sentido,

1. Debemos relevar el valor documental de los sitios arqueológicos, en tanto fuente informativa distinta y complementaria de las fuentes escritas. Como todo **documento**, debe ser preservado para que pueda ser objeto de continua reinterpretación.

2. No debe separarse la materialidad arqueológica de su contexto ambiental. Es conveniente entender los sitios arqueológicos como nodos de significado. En términos de preservación, una piedra tacita llevada a un museo ha perdido la mayor parte de su potencial informativo y explicativo.

3. Debemos desarrollar metodologías de acercamiento a sitios arqueológicos de origen histórico o subactual que no cuentan con la tradicional data material que constituye nuestro sustento interpretativo. Por ejemplo, la historia oral constituye una base fundamental para la interpretación de espacios marcados por la presencia de vegetales, como el *Trawünwe* u otros que debieran ser considerados como sitios arqueológicos, como las áreas de recolección de frutos silvestres, plantas medicinales, nacientes de las aguas y espíritus tutelares.

4. En este sentido, resulta de alta conveniencia el relevamiento del conocimiento de las comunidades constituidas en torno a su territorio como patrimonio, con un alto **sentido curatorial** de la naturaleza original, así como de los restos de la ocupación tradicional del espacio y su uso actual (población local, vecinos, comunidades indígenas, incluso los propios arqueólogos como comunidad). En vez de trabajar de espaldas a la última parte de la secuencia ocupacional, debiésemos entrenarnos en el descubrimiento y validación del uso actual del territorio, como documento, validar las mencionadas actitudes curatoriales, y el uso actual de los enclaves culturales. Tenemos la magnífica posibilidad de relevar el relato de los propios usuarios del espacio. Desde el punto de vista ético, si hemos sido capaces de desarrollar nuestro discurso arqueológico contratados por los depredadores ¿por qué no podríamos ponernos a disposición de quienes han sido depredados?

Bibliografía

AYALA, P.

2014. Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). En Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas. N° 49/2014, pp. 69-94.

CASSIRER, E.

1967. Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura (Traducción de Eugenio Ímaz). Editorial Fondo de Cultura Económica. Méjico, 6ª edición.

GREBE, M.E.

1993-94. "El subsistema de los **ngen** en la religiosidad mapuche". Revista Chilena de Antropología, 45-64.

HERMOSILLA, N., y L. LAVANDEROS.

2008. Definición del objeto patrimonial en Chile a través de la Teoría Relacional. Actas del VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia 2007.

HERMOSILLA, N. y J. M. RAMIREZ.

1982. "Prehistoria de Chile Central: la localidad de Las Cenizas". Tesis para optar al título de Licenciada en Arqueología y Prehistoria, Universidad de Chile, 210 pp.

MARIMÁN, P, S. CANIUQUEO, J. MILLALÉN y R. LEVIL.

2006. i...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago, LOM Ediciones, 277 pp.

SALAS, E. y G. ROA.

2011. Complejo Cultural Chilkoko. Fondo de la Cultura y las Artes del Bío-Bío. MS.

REVISANDO EL GÉNERO, LA ECOLOGÍA Y LA SUSTENTABILIDAD

Lucía Delbene Lezama

Fuente: Revisión del 2022 del artículo “Género, ecología y sustentabilidad”, originalmente publicado en julio de 2015 en CLAES, Núm. 73.

Lucía Delbene Lezama es bióloga y co-fundadora del colectivo ecofeminista Dafnias de Uruguay. Cuando escribió la primera versión de este artículo (2015) coordinaba el programa de Género, ecología y sustentabilidad en CLAES. Es licenciada en Ciencias Biológicas y magíster en Geociencias por la Universidad de la República, magíster en Políticas Públicas y Género por la FLACSO y magíster en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo por la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador. En la actualidad trabaja en la Sección Limnología de la Facultad de Ciencias (UDELAR) donde aborda desde las ecologías políticas y los ecofeminismos las problemáticas asociadas al agua. Recientemente ha publicado una serie de artículos de difusión sobre la ecología política del agua en Uruguay (Fundación Friedrich Ebert Stiftung) y colaborado en la publicación de *Las bases materiales que sostienen la vida. Perspectivas ecofeministas*, primer libro publicado en Uruguay sobre estas temáticas (Cotidiano Mujer, Dafnias).

Presentación

Mucha agua ha pasado bajo el puente desde que escribí la primera versión de este texto en el año 2015, cuando trabajaba para el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES). Si bien en aquel entonces aclaré que el artículo era el primero de un proceso en marcha, no dimensionaba hasta qué punto el ecofeminismo reorientaría mi vida tanto a nivel personal como profesional y militante. Luego de este tiempo, de haber aprendido mucho y desaprendido otro tanto, hay muchas cosas que cambiaría de esa primera versión y la oportunidad de hacer una reedición para este libro fue perfecta.

Así es que en esta versión me he dedicado a reformular todas aquellas cosas con las que ya no estaba de acuerdo y hacer algunos énfasis que creía necesario. Si bien ya en su primera edición los ejemplos de casos utilizados eran de Abya Yala, el artículo sigue teniendo un fuerte sesgo al tomar autoras y teorías ecofeministas que mayoritariamente provienen del norte global. Cambiar esto hubiera implicado escribir un artículo nuevo y esa no era la idea. Sin embargo, el artículo sigue teniendo la fortaleza de sintetizar una corriente de pensamiento sumamente heterogénea y plural, cuyo origen y desarrollo temprano ha sido en el norte, y da cuenta de la utilidad de esta teoría para entender realidades propias de la región. Pero quiero hacer un reconocimiento explícito al ecofeminismo latinoamericano que tiene un gran desarrollo actual y a lo largo del texto se realizan algunas recomendaciones de lecturas a tener en cuenta.

1. Introducción

Está bien documentado que en momentos de crisis ambientales las mujeres y niños son los primeros en sentir los impactos (Karen J. Warren, 1996; Anke Stock, 2012; Laura María Carvajal, 2016; Rocía Silva Santisteban, 2017). También es común ver que en general son las mujeres las que no ceden ante las falsas “soluciones” que las empresas brindan, como por ejemplo las compensaciones económicas (Lucía Delbene-Lezama y Lylieth Varela, 2017).

Atendiendo a esa situación, en este documento se describen de manera general los principales conceptos vinculados a las relaciones entre género y ambiente, corriente de pensamiento que ha sido llamada *ecofeminismo*. Esta revisión se hace con referencias a las prácticas llevadas adelante por mujeres de Abya Yala, en especial frente a los extractivismos.

Se espera poder brindar algunas pistas para poner en evidencia y entender de mejor manera el vínculo entre problemas de género y problemas ambientales. Pero sobre todo se busca enfatizar el papel trascendental que desempeñan las mujeres en los conflictos ambientales y en la búsqueda de soluciones. Si bien este rol ha pasado sistemática e históricamente desapercibido, para crear verdaderas alternativas al desarrollo deberá necesariamente ser tenido en cuenta.

2. Los sentidos del ecofeminismo

El término ecofeminismo fue utilizado por primera vez en 1974 por la francesa Françoise d'Eaubonne, feminista, en su libro *Le féminisme ou la mort* (El feminismo o la muerte). Allí señaló el potencial que las mujeres podrían tener en una revolución ecológica, argumentando que el control patriarcal sobre la producción y la reproducción derivaba en crisis ambiental por la superproducción y la sobrepoblación (Mary Mellor, 1997).

Para empezar podemos tomar la definición de Karen J. Warren (1996), sencilla, pero que nos sitúa inmediatamente en lo que estamos hablando. Para esta autora, “[el] feminismo ecológico se denomina a una variedad de perspectivas feministas sobre la naturaleza de las conexiones entre la dominación de las mujeres (y otros humanos oprimidos) y la dominación de la Naturaleza” (Warren, 1996, 10). Si bien se presenta como una “variedad de perspectivas” y es posible afirmar que el ecofeminismo es un campo de pensamiento heterogéneo, las distintas corrientes encuentran unidad en dos aspectos claves.

El primero es el reconocimiento de que la opresión a las mujeres y la crisis ecológica mundial tienen un origen compartido (Warren, 1996; Nancy Howell, 1997; Elizabeth Carlassare, 2000; Mellor, 2000). No reconocer este vínculo resulta en ecologismos y feminismos que fallan a la hora de proponer soluciones o caminos a seguir para lograr cambios trascendentes (Charis Thomsom, 2006; Howell, 1997; Warren, 1996). Cuál sería el origen de estos vínculos es una de las principales discusiones dentro del ecofeminismo y es lo que genera las distintas corrientes del mismo (Carlassare, 2000). Sin embargo, se concuerda en que la manera en que el hombre se relaciona con la naturaleza afecta las relaciones de poder entre los géneros (Mellor, 2000; Pascual y Herrero, 2010).

El segundo aspecto en el que las distintas corrientes se encuentran corresponde al propósito perseguido: la sobrevivencia del planeta y el fin de todas las opresiones –no solo la de género– (Carlassare, 2000).

Para terminar, me gustaría introducir otra definición de ecofeminismo de la autora española Yayo Herrero (2015). Esta definición es de carácter más propositivo y considero se ajusta mejor al desarrollo que ha tenido esta corriente en Abya Yala:

El ecofeminismo es una corriente de pensamiento y un movimiento social que explora los encuentros y posibles sinergias entre ecologismo y feminismo. A partir de este diálogo, pretende compartir y potenciar la riqueza conceptual y política de ambos movimientos, de modo que el análisis de los problemas de cada uno de los movimientos afronta por separado gana en profundidad, complejidad y claridad (Herrero, 2015, 1).

3. Tipos de ecofeminismo

Varias revisiones realizadas sobre el ecofeminismo han llegado a la misma conclusión: el ecofeminismo es una postura plural (Carlassare, 2000; Warren, 1996; Marta Pascual y Yayo Herrero, 2010). Por tanto, cuando hablamos de ecofeminismo incluimos movimientos sociales y posturas diversas, a veces contradictorias. Si se utiliza una definición amplia, ecofeminismo puede denominarse a todos los movimientos o perspectivas sociales que vinculan a las mujeres con la Naturaleza. En consecuencia, y bajo esta definición, existen varios tipos de movimientos o *prácticas ecofeministas* aunque esas no se denominen a sí mismas bajo ese nombre (Mellor, 2000).

De modo general se puede dividir a los movimientos ecofeministas en dos grupos: aquellos que explican la conexión entre mujeres y Naturaleza como una construcción social –Ecofeminismo constructivista, Ecofeminismo materialista, Ecofeminismo socialista– y aquellos que lo explican como consecuencia de su biología o una esencia femenina –Ecofeminismo de afinidad, Ecofeminismo esencialista, Ecofeminismos espiritualistas– (Carlassare, 2000; Mellor, 2000; Pascual y Herrero, 2010). Un poco en el medio o atravesando a todos, podría nombrarse al Ecofeminismo cultural, cuyas autoras hacen énfasis en explicar en cómo la cultura y sus diferentes expresiones construyen una Naturaleza que es femenina y mujeres que son “más Naturaleza” donde “lo masculino” es lo que es entendido como “lo puramente humano” (Mellor, 2000). Sin embargo, si bien se admite con frecuencia que existen estas dos formas predominantes de ecofeminismo con igual frecuencia se reconoce que la taxonomía es confusa y la línea divisoria no es clara. Seguidamente se examinan esas opciones.

3.1. Ecofeminismos constructivistas

Tanto para Mellor (2000) como para Herrero (2015), la conexión entre mujeres y Naturaleza (feminismo y ecología) sería de orden material. La sociedad, a través de sus sistemas socioeconómicos y tecnológicos dominados por hombres, se apropia y somete la materialidad de ambas. Es decir, de los cuerpos y el trabajo de las mujeres y los bienes naturales. Ambos son vistos y usados como meros recursos (Mellor, 2000). En este orden jerárquico, la división sexual del trabajo opera colocando a las mujeres en una posición de mayor cercanía con la Naturaleza debido a que son estas las principales encargadas de la materialidad de la vida (Mellor, 2000; Herrero, 2015), es decir, del sostenimiento de los cuerpos. Los cuerpos, parafraseando a Mellor, no hacen más que recordarnos permanentemente que somos parte de la Naturaleza, el carácter *inmanente* de la existencia humana.

El Ecofeminismo Socialista es el tipo de ecofeminismo que es anticapitalista y que propone algún tipo de socialismo como medio para llegar a un mundo

ecológicamente sustentable y más igualitario. A diferencia del marxismo ortodoxo, plantea que la opresión de clase no es la única que surge bajo sistemas capitalistas (Carlassare, 2000). Esta corriente sostiene que el capitalismo prospera también gracias al trabajo reproductivo, no pago y anónimo de las mujeres, y por el uso indiscriminado de la Naturaleza. Para esta corriente producción y reproducción son categorías análogas, y el imperialismo y patriarcado deben ser tomados como un único sistema cuyos elementos tienen una relación de mutuo refuerzo (Carlassare, 2000). A diferencia del Ecofeminismo Cultural, la propuesta del Ecofeminismo Socialista se basa en que, para conseguir los resultados ecológicos y sociales deseados, los esfuerzos deben concentrarse en lograr cambios institucionales y materiales más que en cambios culturales, espirituales o de conciencia (Carlassare, 2000). Es así que para este tipo de ecofeminismo, el capitalismo debe ser remplazado por alguna forma de socialismo, donde las economías globales Estado-dirigidas sean suplantadas por economías locales con raíces en democracias de base (Carlassare, 2000).

3.2. Ecofeminismos esencialistas

Entienden que hay una conexión “natural” y esencial entre las mujeres y la Naturaleza propia de su capacidad biológica de dar vida (Mellor, 2000; Pascual y Herrero, 2010).

3.3 Ecofeminismo cultural

Esta línea de pensamiento considera que el origen de la opresión de las mujeres y la Naturaleza surge de la relación jerárquica, creada culturalmente bajo sistemas patriarcales, entre aquellas características que consideramos “femeninas” y “masculinas”, donde las primeras son devaluadas respecto a las segundas. De esta manera, el Ecofeminismo Cultural postula la revalorización de todo aquello que es considerado femenino como la clave de cambio. Para esto se proponen, entre otras acciones, recuperar la “historia de las mujeres”, desarrollar espiritualidades basadas en la mujer y en la inmanencia del humano dentro de la Naturaleza.

Dentro de este grupo, muchas de las autoras utilizan un modo de escritura particular, ya que consideran que el lenguaje académico y científico tradicional, supuestamente “impersonal y objetivo”, es producto de la cultura patriarcal actual por lo que no hace más que perpetuar el problema (Carlassare, 2000).

En síntesis, las ecofeministas culturales abogan por la sobrevivencia de la Naturaleza y la revalorización de la mujer a través de la resistencia al patriarcado tanto cultural como religioso, mediante la utilización de un lenguaje propio (Carlassare, 2000).

3.4. Prácticas ecofeministas de Abya Yala

Quiero dedicar en esta sección un breve comentario al ecofeminismo latinoamericano. La principal característica que lo separa de las otras corrientes es que este en general surge como una *consecuencia* de un proceso social en defensa de la Naturaleza, los territorios, el agua y la vida. Con esto quiero decir que lo que he notado en estos años de derroteros e intercambios con mujeres y colectivos que llevan a cabo prácticas ecofeministas, es que la teorización y, por ende, la auto identificación como ecofeministas surge como una consecuencia de la práctica y no al revés. Los ecofeminismos latinoamericanos son construidos mayoritariamente de abajo hacia arriba y están territorialmente situados. Como se verá más adelante (cuadro 1), existen una serie de factores que están haciendo que sean mujeres las que están liderando, poniéndole el cuerpo y sosteniendo luchas de más de una vida, en la defensa de la Naturaleza y los territorios en la región (Delbene-Lezama y Varela, 2017). La problematización de las desigualdades asociadas al género y su vinculación con la defensa de la vida suelen devenir como una consecuencia inevitable del proceso organizativo entre mujeres y la creación de espacios horizontales y seguros.

3.5. Postura situada

Para terminar esta sección, dos breves comentarios para situarme dentro de los ecofeminismos.

El primero refiere a que por mi historia de vida y cultura me identifico más dentro de una postura ecofeminista constructivista y reconozco, como se verá a lo largo de este capítulo, el rol que ha tenido la cultura en generar “verdades” que *naturaliza o esencializa* para sostener el sistema de opresiones patriarcal-capitalista que le es funcional y despolitizarlas. Sin embargo, también reconozco que en ciertas culturas y contextos donde la espiritualidad o la religión es un componente cultural muy fuerte y cotidiano, posturas más esencialistas pueden resultar útiles o adecuadas para abordar ciertas desigualdades.

En segundo lugar, acepto que en la historia del desarrollo de los feminismos en general fue necesario una deconstrucción radical de lo que el pensamiento hegemónico entendía como “mujer” o “lo femenino” y por lo tanto existió un fuerte rechazo a cualquier tipo de esencialismo, naturalización o determinismo biológico. No obstante, en muchos casos esto tuvo como consecuencia un rechazo hacia la propia Naturaleza y la exacerbación de un imperativo de trascenderla a toda costa, de negar la ecodependencia de la especie humana. Es en relación a esto último que estoy en desacuerdo. A mi modo de ver, muchas veces hay una confusión entre la crítica a la imposición de los discursos médico-biológicos de origen cultural y la negación de toda relación o pertenencia y dependencia para

con el resto del mundo vivo. En otras palabras, se confunden las naturalizaciones (androcéntricamente creadas) con la Naturaleza.

El ecofeminismo critica a los feminismos más convencionales que se olvidan de cuestionar la relación jerárquica entre la humanidad/Naturaleza, a la vez que cuestiona a la ecología profunda que no revisa ni problematiza las desigualdades dentro de la sociedad. Y es en esta doble crítica que el ecofeminismo gana potencia con respecto a estos dos movimientos críticos.

4. Conexiones entre la opresión de las mujeres y la destrucción de la Naturaleza

Las conexiones entre la dominación de las mujeres y la dominación de la Naturaleza más nombradas en la literatura son: sociedades basadas en sistemas patriarcales, dualismos donde uno de los componentes es superior al otro, construcción social de los conceptos de mujer y de Naturaleza, la dicotomía hombre/Naturaleza y el capitalismo (Mellor, 2000; Carlassare, 2000; Warren, 1996).

Se deben analizar cada uno de estos posibles vínculos. En esta tarea es necesario apuntar que se ha utilizado mayoritariamente información de autoras que provienen del hemisferio norte y, por lo tanto, está anclada y sesgada a los saberes de la modernidad occidental.

Por otro lado, en Abya Yala, si bien no siempre se utiliza el término “ecofeminista”, el componente ambiental ha sido incorporado tempranamente en la agenda feminista, impulsado sobre todo desde movimientos de mujeres indígenas y campesinas. Estos movimientos plantean que sus derechos como mujeres no pueden ser alcanzados sin el respeto hacia sus derechos colectivos indígenas y hacia sus territorios, y desde allí se incluye la temática ambiental (Elizabeth Friedman, 2014/15). Una conocida corriente dentro de estas es el Feminismo comunitario y popular (Margarita Aguinaga, 2011) de donde ha salido la potente noción de cuerpo-territorio (Lorena Cabnal, 2010; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017a).

La descripción que sigue está basada en distintos grupos de autorxs, académicxs y militantes, cada uno de los cuales tiene sus particulares posturas y, por ello, es inevitable que existan superposiciones e incluso tensiones. Por lo tanto, esta división más que real es puramente organizativa.

4.1 Cultura de patriarcado

Según algunas ecofeministas, la degradación de la Naturaleza y la opresión de las mujeres son resultado de una sociedad cuyas relaciones se basan en un modelo jerárquico y de dominación patriarcal, donde los roles determinantes están en manos de varones y en los valores, sensibilidades y posturas asociadas a ellos (Thompson, 2006). No solo se desvaloriza y suprime a la Naturaleza y a las

mujeres, sino a todo aquello que es concebido como femenino o con características femeninas (Lynne Dikson Bruckner, 2006; Mellor, 2000; Carlassare, 2000; Howell, 1997). En consecuencia, también son suprimidos y socialmente castigados todos los aspectos “femeninos” que los varones puedan tener (Mellor, 2000).

Uno de los posibles orígenes que se atribuye a la cultura patriarcal, donde la pareja mujer y Naturaleza son subordinadas, es histórico. Warren (1996) postula que esto ocurrió en occidente por la invasión de sociedades patriarcales de dominación sobre otras matriarcales que, se cree, vivían en mayor armonía con el entorno. Sin embargo, la feminista comunitaria Cabnal (2010) plantea la existencia de un patriarcado ancestral que se entronca con el patriarcado asociado a los procesos de colonización y conquista.

En una investigación llevada a cabo por el Colectivo CASA (2013), vemos un ejemplo de cómo se interrelaciona la explotación ambiental y las desigualdades asociadas al género. Este colectivo investigó sobre diez comunidades bolivianas que tienen conflictos ambientales activos con empresas mineras. Entre otras cosas, en ese trabajo se describieron, por un lado, las configuraciones de relaciones y roles de género característicos de cada comunidad que determinan el grado de participación de las mujeres en la resolución de los conflictos mineros (tanto en fase de exploración como de extracción). Además, se sistematizaron las estructuras organizativas que son utilizadas por las comunidades como figuras de representación y negociación en los conflictos y las formas en que las mujeres participan en ellas.

A partir de los datos recolectados, las autoras definen distintos grupos de comunidades que parecen ordenarse en un gradiente. En un extremo tenemos a comunidades organizadas en la forma tradicional, donde prima el principio de complementariedad, es decir, que es la pareja de esposxs lxs que se eligen como los representantes de la comunidad. En una posición intermedia, hay comunidades de carácter mixto originario-asociativo y sindical. Y en el otro extremo se ubicarían aquellas comunidades que se estructuran en base a sistemas asociativo-sindicales, donde las posturas duales tradicionales, si existen, cumplen un rol meramente simbólico.

Lo que observaron es que en todos los tipos de organización los sistemas patriarcales se imponen y la voz de las mujeres es acallada por diversas vías. Incluso en las comunidades de tipo tradicional dual, donde la participación de la mujer es un requisito y las decisiones deben ser tomadas por la pareja. La investigación muestra que, por un lado, las mujeres cumplen un rol de apoyo al marido asumiendo actitudes sumisas, de silencio y de acatamiento a su autoridad y, por otro lado, tienen dificultades al ejercer el cargo porque se ven sobrecargadas de trabajo (doméstico, pecuario) y poseen un bajo acceso a instancias de formación y negociación. El Colectivo CASA rescata un testimonio:

Allá siempre es de dos en dos ¿no ve? Pareja a todas partes, así funciona en las comunidades, entonces se tratan bien no más pero siempre hay discriminación pues,

cuando hay que hacer cargo los hombres no dejan siempre participar a las mujeres, y las mamás calladas también se quedan¹.

Cuando las negociaciones para la resolución del conflicto ambiental frente a la minería llegan a etapas avanzadas tienen lugar en las ciudades. Entonces es el marido el que viaja y la mujer la que queda en la comunidad. Esta decisión es tomada bajo el determinante de la división sexual del trabajo, ya que en todas las comunidades analizadas, sin excepción, son las mujeres de la familia las encargadas exclusivas del trabajo reproductivo (anclándolas al ámbito doméstico) y, en algunos casos, también las encargadas del ámbito agrícola-pecuario. Otros testimonios expresan esta situación:

Los hombres pues, siempre hay más hombres (en las reuniones de negociación), ellos siempre tienen más tiempo, ellos pueden salir y entrar de la casa cuando quieren ¿no ve? Las mujeres con las wawas están, las mujeres tienen que quedarse también en el campo con las wawas...².

Las mujeres no han asistido, uno por falta de dinero para viajar, los hombres nomás han ido, también las mamás están medio amedrentadas, les falta más confianza porque tienen miedo, porque han sido sometidas por los papas³.

En las comunidades intermedias de carácter mixto, el espacio de participación de las mujeres se restringe ya que, al ser una mezcla originaria-asociativa/sindical, en muchos casos se pierde la exigencia de la participación de las mujeres. En este tipo de comunidades se observó que cuando una mujer accede a cargos de toma de decisión es porque es viuda de un varón que poseía ese derecho o porque son solteras, ya que si estuvieran casadas la comunidad entiende que es el esposo el que debe asumir ese rol.

Por último, en las comunidades del tipo sindical-asociativo se encontraron los dos extremos, aunque el resultado final es similar. Entre ellas están aquellas cuya actividad económica principal es el trabajo agrícola-ganadero, donde el núcleo familiar genera tanto productos para autoconsumo como excedentes para comercializar. Las mujeres solo acceden a los cargos más bajos de organización y son excluidas de los puestos más altos en los que se resuelven los conflictos con las mineras. Aunque en este tipo de comunidades no hay una historia de convivencia con la minería, de todos modos hay conflictos con empresas de este tipo, ya sea porque la comunidad está siendo impactada negativamente por una minera instalada en otra región o porque existe una empresa con intenciones de instalarse (en fase de exploración).

1 Amauta, La Paz, 22 de marzo de 2013, citado en Colectivo Casa, 2013, p. 72.

2 Amauta, La Paz, 22 de marzo de 2013, citado en Colectivo Casa, 2013, p. 107.

3 Ex Mama Segunda, Mallku Quta, 7 de abril del 2013, citado en Colectivo Casa, 2013, p.107.

Por otro lado, también están las comunidades que ya poseen una historia minera y de conflictos. En ellas se observa un creciente protagonismo de las mujeres en los cargos de gestión. Y este patrón está correlacionado con el creciente enrolamiento de los varones en el trabajo minero, ya que carecen del tiempo para desempeñarse en las funciones de la gestión. También hay una especie de código obligatorio (sostenido por amenazas de despido de las empresas) de que si trabajas para la minera no debes hablar mal de ella. Bajo este escenario, el Colectivo CASA (2013) concluye que, si bien el porcentaje de mujeres dirigentes es elevado, estas están cumpliendo el rol de representantes del marido y responden a un mandato de proteger el núcleo familiar.

4.2 Dualismos jerarquizados, opuestos y exclusivos

El origen de este tipo de dualismos es usualmente ubicado en etapas históricas tempranas como el pensamiento clásico griego (Warren, 1996; Griffin, 1978; Ruether, 1975). En este contexto, los dualismos son pares de conceptos que son considerados histórica y culturalmente como opuestos (más que complementarios) y exclusivos (más que inclusivos). Además, están jerarquizados, es decir, que unos son considerados mejor o superiores a los otros (Warren, 1996; Aguinaga, 2011; tabla 1).

Un ejemplo conocido es el dualismo sociedad/Naturaleza en el que la especie humana se coloca a sí misma como separada y en una posición superior a la Naturaleza. De la misma manera existe el dualismo varón/mujer. Bajo esa perspectiva aquello que se asocia con la mujer o lo femenino –como la emoción, el cuerpo y la Naturaleza–, es conceptualizado como inferior, mientras aquello vinculado con el varón y lo masculino –como la razón, la mente, y lo “puramente humano”–, es entendido como superior (Dickson Bruckner, 2006; Warren, 1996).

Debe apuntarse aquí que en las concepciones indígenas existen visiones alternas. Por ejemplo, en la mirada andina varón y mujer son mutuamente complementarios y ambos se necesitan para estar completos. A su vez, bajo el Principio de Relacionalidad de la filosofía andina, humanidad y Naturaleza no pueden existir por separado y ambas conviven como una gran familia en la misma casa, Pachamama (Estermann, 2006).

Como se puntualizó anteriormente, existen muchas similitudes entre estas cosmovisiones de origen indígena y los conceptos que exponen y defienden algunas ecofeministas. Sin embargo, también debe reconocerse, como se vislumbra en los testimonios brindados de la investigación realizada por el Colectivo CASA, que en las vivencias cotidianas las mujeres son relegadas y solo cumplen roles considerados secundarios respecto al marido. Tampoco puede olvidarse que estas culturas están inmersas en el actual marco cultural occidentalizado y global, y por lo tanto son permeables a todo tipo de influencias,

ejemplos y condicionalidades que vienen desde fuera, las que, según Cabnal (2010), se entroncarían con un patriarcado ancestral.

Hecha esta salvedad, la opresión de las mujeres y la crisis ecológica son explicadas por muchas autoras ecofeministas como surgidas de estas dicotomías sobre cuya base se generan los conceptos de “mujer” y de “Naturaleza”. En esta línea, las ecofeministas discuten las implicancias y afectaciones de esta manera de concebir el mundo (es decir qué cosas y/o características son las más valoradas por la cultura) sobre los vínculos personas/Naturaleza y persona/persona (Howell, 1997; Warren, 1996).

Desde estas miradas se puede analizar el contexto latinoamericano. La situación ambiental del continente es preocupante. La destrucción de los ecosistemas no se detiene y las medidas de gestión para la conservación no son suficientes. Esto se refleja, por ejemplo, en que Brasil, Perú y Ecuador se encuentran entre los países con mayor deterioro ambiental a nivel global (CLAES, 2010). La incapacidad para detener la destrucción ambiental se debería en parte a medidas de conservación y políticas de producción basadas en la dualidad personas/Naturaleza. Las acciones de conservación, remediación, etc., suelen ser inefectivas porque en general son creadas bajo preceptos antropocéntricos y no biocéntricos. Por otro lado, las economías se sustentan en exportar Naturaleza. Este patrón es histórico, pero se ha visto reforzado por la enorme expansión reciente de los extractivismos.

Tabla 1. Dualismos habitualmente mencionados en la literatura ecofeminista

“Superior”	“Inferior”	Fuentes
Humano	Naturaleza	Mellor, 2000; Warren, 1996; Aguinaga, 2011
Varón	Mujer	Mellor, 2000; Warren, 1996; Aguinaga, 2011
Masculino	Femenino	Mellor, 2000; Carlassare, 1999
Razón	Emoción	Mellor, 2000; Howell, 1997; Aguinaga, 2011; Warren, 1996
Conocimiento científico	Conocimiento tradicional	Mellor, 2000
Mente	Cuerpo	Dickson Bruckner, 2006; Howell, 1997; Warren, 1996
Objetividad	Subjetividad	Howell, 1997

Recordemos que extractivismo es “un tipo particular de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, de los cuales el 50% o más, es destinado a la exportación, como materias primas sin procesar o con un procesamiento mínimo. Incluye tanto las fases de explotación, como las previas de exploración, descubrimiento, etc., y también las fases posteriores, como cierre y abandono de sitios de apropiación” (Eduardo Gudynas, 2013, 2).

Los extractivismos solo son posibles si se concibe a la Naturaleza como un conjunto de recursos de los que el humano puede hacer uso a su antojo, es decir, si se sostiene el dualismo humanidad/Naturaleza. Este tipo de emprendimientos han sido una de las principales causas de la destrucción del ambiente en los últimos años (Gudynas, 2015) y colabora tanto directa como indirectamente en la degradación de las mujeres (Colectivo CASA, 2013).

4.3 Construcción social de los conceptos Mujer y Naturaleza

Muchas autoras (ecofeministas constructivistas) rechazan las ideas convencionales de que una estrecha cercanía de las mujeres frente a la Naturaleza está determinada por la biología del cuerpo femenino. Ellas afirman que la cercanía o lejanía a la Naturaleza se debe más bien a las maneras en que las mujeres y los varones son socializados (por ejemplo, la distribución tradicional de trabajo), y no tanto de las experiencias que afectan al cuerpo femenino (como en la reproducción y alimentación de lxs hijxs) (Charis Thompson, 2006; Mellor, 2000; Warren, 1996). Esto resultaría en una conciencia y sensibilidad distinta que estrecharía el vínculo mujeres/Naturaleza (Warren, 1996). Bajo la construcción social dominante, se sostiene que esa conciencia y sensibilidad femenina sería “inferior” entre otras cosas por acercarlas a la Naturaleza, haciéndolas más “primitivas”, reforzando una de las dualidades que se indicaron arriba (Mellor, 2000; Howell, 1997; Warren, 1996). Por otro lado, el vínculo creado entre mujeres y Naturaleza es bidireccional y se refuerza en ambas direcciones. Esto quiere decir que, así como socialmente se construye el concepto de mujer como “más Naturaleza”, también se le otorga a la Naturaleza un carácter femenino. En este punto en particular la ciencia ha jugado un rol preponderante que nos deriva al siguiente punto.

4.4 El papel de la ciencia

Antes de la consolidación de la ciencia moderna, la Naturaleza era concebida desde posturas cercanas a las concepciones orgánicas, entendiéndola como misteriosa, salvaje, madre dadora de vida, etc. Desde la Ilustración europea esas perspectivas y sensibilidades cambian, y se instala una perspectiva cartesiana que concibe a la Naturaleza como una máquina compuesta por partes definidas, cuyo funcionamiento está regido por leyes que pueden conocerse y, por lo tanto,

predecirse y controlarse. La ciencia convencional implantó una concepción mecanicista de la Naturaleza (Carolyn Merchant, 1990; Mellor, 2000; Howell, 1997; Warren, 1996).

En perspectiva histórica, durante la Ilustración se generó la idea de que se pasaba de un estado de ignorancia de la Naturaleza a otra etapa en la que era posible “conocerla” (o se la podría conocer) usando ciencia. Esto implica muchas cosas importantes. Si se conocen las reglas de cómo funciona el “mecanismo” de la Naturaleza se la puede controlar. Si se puede controlar, los efectos de una acción pueden ser predichos, por un lado, y todo efecto puede ser revertido recorriendo el camino inverso, por otro. Este tipo de ideas han tenido una enorme influencia llegando a nuestros días, ya que están detrás de los mitos de extractivismos que “no contaminan” o “no tienen impactos” si se llevan a cabo usando la “mejor tecnología”.

Debido a esto es que muchas ecofeministas postulan que la ciencia y el concepto mecanicista de la Naturaleza brindaron la justificación ética y las herramientas necesarias para su explotación indiscriminada e incuestionable. Una postura que se presentaba como derecho y deber para los humanos (Howell, 1997; Warren, 1996, citando a Merchant, 1980, 1989; Shiva, 1988; Estermann, 2013; Aguinaga, 2011). Así fue como la consolidación de la ciencia contemporánea desempeñó un papel importante en subyugar a la Naturaleza. Como las mujeres son vistas como Naturaleza, por lo indicado arriba, también son sometidas (figura 1).

Figura 1. Louis-Ernest Barrias. La Naturaleza revelándose a la Ciencia. 1899. Mármol, onix, granito gris, malaquita y lapizlázuli. Museo de Orsay de París. Fotografía tomada por Sailko (9 de diciembre 2015) bajo licencia de Creative Commons Attribution 3.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.en>) Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Louis-ernest_barrias_la_natura_si_rivela_alla_scienza_1899.JPG



Esa postura dominante también determina que esa conciencia y sensibilidad, producto de la construcción social de la femineidad, y todos los saberes y sentires que se puedan generar de esta, chocarán y muy probablemente morirán ante “los paradigmas incuestionables orientados a la forma dominante occidental-masculina de experimentar el mundo”, en sus formas “analítica, no relacional, maravillosamente llamada «objetiva» o «científica»” (Warren, 1996, citando a Saleh, 1988).

4.5 HumanO⁴ separado de la Naturaleza

Los humanos están “anclados” a la Naturaleza por su cuerpo, es decir, las necesidades corporales son el recordatorio permanente de que seguimos siendo animales (Mellor, 2000). Sin embargo, siguiendo los dualismos anteriormente mencionados, el ser humanO es entendido como “masculino” y distinto de la Naturaleza que sería “femenina”. Según esa separación todo lo relativo al mantenimiento del cuerpo es considerado un estorbo, mientras que se le se otorga un valor desproporcionado a la razón y a todo conocimiento generado “racionalmente” (Howell, 1997). El progreso y el desarrollo se tratarían de profundizar las características masculinas, trascender la materialidad de la vida que limita.

Mientras lo masculino es remitido a la mente, la intelectualidad y la razón, lo femenino está asociado al cuerpo, las emociones, lo instintivo y el ambiente. Para que esos masculinos puedan llevar adelante sus proyectos de intelectualidad y trascendencia, inevitablemente necesitarán de la asistencia de otrxs, en este caso las mujeres. Dicho de otro modo, para que algunxs humanos puedan desprenderse de esos requerimientos “naturales”, las necesidades de su materialidad son desproporcionalmente provistas por las mujeres y otros grupos oprimidos (Mellor, 2000).

Se hace evidente un paralelismo entre esa situación con los estilos de desarrollo actuales, donde unos grupos dominan a otros y a la Naturaleza. Los ya mencionados extractivismos son un ejemplo muy claro de esa problemática, en los que el consumo y la industrialización de unos países se realiza a costa del rezago y la pobreza de otros que, mediante procesos extractivistas, abastecen de materias primas a los primeros. Asimismo, culturalmente se defiende que asemejarse a los

4 El lenguaje es una de las formas más poderosas de crear subjetividades naturalizadas. La cultura dominante en la actualidad es fuertemente patriarcal y el castellano reproduce en su estructura los sesgos propios de la misma. Por consiguiente, a lo largo de este texto se procuró utilizar un lenguaje inclusivo a través del uso de la “x” cuando se hace referencia a grupos sociales mixtos. El uso de la O en mayúsculas se utiliza para hacer énfasis en que se está haciendo referencias a varones o grupos históricamente dominados por varones. Se utiliza la mayúscula para llamar la atención de lxs lectorxs, de que no es el tradicional genérico masculino del idioma castellano.

países industrializados es una característica positiva a la que todos deberíamos apuntar, por lo que para poder “desarrollarnos” en esa dirección se habilita la destrucción de la Naturaleza. La fe en el desarrollo es tal que hasta para las Naciones Unidas el ser “desarrollado” es un derecho humano (Naciones Unidas, 2010).

La condición de “país subdesarrollado”, “del sur” o “tercermundista” es a menudo descrita como primitiva y básica, y por lo tanto de carácter negativo en la cultura occidental. Obsérvese que ese modo de adjetivar se asemeja mucho a los utilizados para describir a la Naturaleza y muchas veces a la mujer. Por el contrario, no parece casualidad que la categoría “país desarrollado”, “del norte” o “primermundista” está asociada a conocimiento científico, tecnologías y consumo, y por lo tanto valorada como positiva.

Por otro lado, desde el punto de vista ambiental, la condición de “país subdesarrollado” es presentada por algunos gobiernos y otros actores sociales como positiva ya que se hace referencia a enormes cantidades de recursos naturales. Este es un mito que se arrastra desde las leyendas de “El Dorado” coloniales (Gudynas, 2014b). Como ya hemos visto, la situación ambiental de Abya Yala es crítica pero se sigue apelando a la abundancia para justificar que la subordinación de la Naturaleza es una condición necesaria para salir del “subdesarrollo”.

Por ejemplo, en Uruguay se apela a su abundancia de agua que para justificar la construcción de grandes represas para riego de monocultivos de exportación (Carlos Santos y María Noel González, 2021; Delbene Lezama, tesis sin publicar), los cuales además se justifican discursivamente como necesarios para resolver el problema del hambre en el mundo. Sin embargo, según Miren Larrea (2014) a nivel mundial el 70% de los alimentos son producidos por la agricultura familiar de la cual dependen el 40% de los hogares y es al menos el doble de eficiente previniendo la pobreza que otros sectores productivos. Nuevamente en esta condición aparecen asimetrías con el papel de las mujeres, ya que ese tipo de agricultura recae cada vez más sobre ellas, debido a que sus compañeros migran a las ciudades en busca de empleos asalariados. Este fenómeno se conoce como la “feminización de la agricultura” y conlleva a nuevas responsabilidades que asume la mujer para sacar la familia adelante y generar las bases materiales que sostienen la vida (Lilián Celiberti, 2019). En América del Sur las mujeres contribuyen en los mercados internos con un 40% de los productos agrícolas, en Asia estas producen 50% de los alimentos y en el África subsahariana su contribución asciende a más de un 80%.

4.6 Capitalismo

La economía feminista y algunas ecofeministas plantean que hay un paralelismo fuerte en la manera en que se relacionan la economía con la Naturaleza y la economía con las mujeres, y es por esto que pensar en el cómo

se tejen estas relaciones debería ser crucial para la economía ecológica (Julie Nelson, 2009).

Mujeres y Naturaleza reciben el mismo trato por parte de la economía ortodoxa, es decir, son invisibles, dejadas de lado, vistas como recursos para la satisfacción masculina, pensadas como autoregenerativas, pasivas y como objetos subordinados a la voluntad del varón/humano (Nelson, 2009). Tratar tanto a las mujeres como a la Naturaleza como recursos pasivos y explotables no es una mera coincidencia, sino que surge de los dualismos sobre los que se construye la cultura occidental y en consecuencia la economía ortodoxa. El modelo de economía es masculino, antropocéntrico, autónomo, racional y con intereses propios, donde la eco e interdependencia, y todo tipo de emoción, empatía u otro tipo de valoración no monetaria es excluida. La metodología que utiliza muestra este punto. Los modelos cuantitativos matemáticos y los estudios empíricos que aspiran a una supuesta neutralidad valorativa tienen el mayor prestigio. Estudios cualitativos y temas de ética, o cualquier discusión referida a otros son estrictamente evitados. Esto tiene tal relevancia que muchas veces son los métodos utilizados los que definen si algo es o no es economía (Nelson, 2009).

Algunos ecofeminismos vinculan la crisis ecológica mundial y la opresión de las mujeres con la crítica a los modos de producción de economías capitalistas (Jesse Goldstein, 2006; Carlassare, 2000). Los roles del capitalismo y de los sistemas de patriarcado son tan complejos y dependientes uno del otro que a menudo son considerados como un sistema único por las ecofeministas socialistas (Carlassare, 2000).

El capitalismo es cuestionado, por ejemplo, por su incapacidad de incluir adecuadamente los valores de los bienes naturales, su visión utilitarista y mercantil, no contabilizar los daños socioambientales y por depredar la Naturaleza hasta agotarla. El ecofeminismo amplía esta idea al incluir el trabajo no remunerado de las mujeres en la ecuación, ya que consideran que este trabajo (no pago, no valorado socialmente e invisibilizado) es crucial para el mantenimiento de un sistema capitalista (Carlassare, 2000). También se plantea que la economía de mercado es competitiva, agresiva y dominante (Thompson, 2006, 508). ¿Extraña que estas sean características que consideramos “masculinas”?

Existe evidencia de que cuando la economía de mercado global capitalista irrumpe en una comunidad, la posición de las mujeres y niños decae (Mellor, 1997; Colectivo CASA, 2013). Los motivos pueden ser varios pero entre los más comunes mencionados en la bibliografía se presentan la pérdida de acceso a fuentes de recursos de subsistencia básica (tanto por contaminación o destrucción del recurso como por la pérdida de acceso al mismo; Mellor, 1997), problemas de salud, aumento del alcoholismo, de la violencia física y de abusos sexuales (Wanaaleru, 2014; Friedman, 2014/2015; Programa Derechos Humanos de las Mujeres del CMP Flora Tristán, s/f). Incluso el caso extremo de la trata de

personas y explotación de mujeres, niñas y niños se intensifica alrededor de emprendimientos extractivistas, en gran medida por los modos de producción, los actores involucrados y la escasa presencia del Estado en esos territorios (Jaris Mujica, 2014; Jineth Bedoya Lima, 2013).

Retomemos la investigación realizada por Colectivo CASA (2013) mencionada anteriormente. Si analizamos cómo cambia el status social de las mujeres desde comunidades que se sostienen en base a una actividad ecológicamente sustentable, como la agrícola ganadera, a aquellas donde la actividad económica central ha pasado a ser la minería, se observa un gradiente creciente de degradación tanto de la Naturaleza como de las mujeres y de los trabajos desempeñados por ellas.

De forma general y esquemática la cadena de hechos es la siguiente. En las comunidades donde la economía se basa en el componente agropecuario, la distribución tradicional de género del trabajo suele ser así (figura 2): el trabajo agrícola es compartido de manera más o menos igual entre la pareja de esposos y el trabajo doméstico es exclusivo de la mujer.

Cuando un emprendimiento minero se instala cerca o dentro de una comunidad, se reconfiguran los roles de género a la par que el ambiente se degrada. Como la mano de obra masculina es captada por las empresas mineras, las mujeres asumen las responsabilidades masculinas que el esposo ya no puede realizar. En consecuencia, las mujeres tienen mayores responsabilidades en el mantenimiento básico de la familia, mientras que el rol de los hombres se limita a aumentar los ingresos monetarios. Con el tiempo este ciclo es potenciado debido a la competencia desigual por los bienes naturales entre la minera y la comunidad, en particular, los suelos y agua. Esto causa un efecto negativo en la productividad agrícola, lo que conlleva a un aumento del esfuerzo de trabajo de las mujeres y a mayores gastos económicos para la compra de fertilizantes, remedios, etc., que permitan compensar la baja en la producción.

Figura 2. Configuración de los roles de género en comunidades donde la principal actividad productiva es agropecuaria (arriba) y aquellas donde hay actividad minera (abajo). En general, al instalarse un emprendimiento minero en su área de influencia se produce un desacople entre ámbitos reproductivo y doméstico, con una consecuente sobrecarga de trabajo en las mujeres. Modificado de Colectivo CASA (2013) por J.M. Barreneche.



Como resultado se genera una mayor dependencia (y mayor valorización) hacia el dinero, es decir, hacia el trabajo realizado por los hombres y una desvalorización de las actividades agropecuarias de las mujeres. Las mujeres pasan a estar cada vez más recluidas en el ámbito doméstico por la sobrecarga de tareas que deben realizar allí, lo que dificulta tanto su participación en espacios de decisión como su acceso a la educación y a la información para ubicarse en una situación más fuerte a la hora de negociar. Por otro lado, el aislamiento generado y el contacto de los hombres con un ambiente y cultura ajena a la comunidad promueven un aumento de la violencia intrafamiliar. La aparición de mineros foráneos también lleva a un creciente aumento de la violencia hacia la mujer en el ámbito público, llegando a casos extremos de violaciones.

Del panorama descrito se evidencia que una vez que la minería comienza a influir en una comunidad se suceden una serie de procesos de carácter retroalimentativo, donde la degradación ambiental y las desigualdades de género aumentan a niveles extremos. Esto ha sido denominado por el colectivo latinoamericano Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017b) como procesos de (re)patriarcalización de los territorios.

Por otro lado, los efectos pueden llegar hasta el seno de la familia, donde la estructura familiar puede verse afectada e incluso destruida. Mientras las mujeres suelen oponerse a los emprendimientos de tipo extractivo, los varones son tentados y/o forzados a aceptar trabajos asalariados dentro de la misma empresa para cumplir con su rol socialmente asignado (cuadro 1). De esta manera, se crea un conflicto de intereses entre esposo y esposa que puede llegar a la separación de la pareja. En estos casos las mujeres una vez más suelen ser las principales perjudicadas. Bajo sistemas machistas y tradicionalistas, una mujer sola carece de estatus y muchas veces pierde los derechos sociales básicos que le eran concedidos bajo su carácter de esposa a través del marido (CEPROMIN, 1996).

Esto es muy claro para los extractivismos. Según el Grupo de trabajo del Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas sobre Discriminación contra la mujer en la ley y en la práctica “[a] pesar de los beneficios económicos que han brindado las industrias extractivas al país, el impacto de estas industrias (...) tiene consecuencias sociales y ambientales devastadoras. (...) Se las priva de sus tierras y medios de subsistencia, agua potable y producción agrícola. (...) Las mujeres informan de que las niñas son objeto de violencia sexual por parte de algunos de los hombres que vienen a trabajar en las industrias, en particular en la región amazónica; ellas sufren tanto de violaciones en el camino a la escuela como la trata con fines de prostitución. La privación de sus tierras obliga a las mujeres a mudarse a las ciudades” (citado en Silva Santisteban, 2015, 2).

Por lo tanto, no sorprende que los conflictos en Abya Yala por el control y uso del territorio para la explotación de la Naturaleza, el deterioro ambiental y lo que muchos llaman “la pobreza material” hayan empeorado en los últimos años. Eso afecta especialmente comunidades campesinas, rurales e indígenas, y dentro de estas a las mujeres y la infancia, y también explica el protagonismo que han adquirido las mujeres y colectivas en defensa de la Naturaleza en la región.

Cuadro 1. SUBJETIVIDADES MARCADAS

Una interpretación del porqué las mujeres están encabezando la defensa de los territorios y la Naturaleza en Abya Yala.

Las condiciones predominantes de distribución sexual del trabajo y los modelos de masculinidad y feminidad hegemónicas, determinan que en general son los varones los más predispuestos a aceptar la implantación de emprendimientos extractivos y a presentar una mayor tolerancia a los impactos ambientales negativos, ya que a cambio obtienen algún tipo de compensación como los son las económicas o promesas de empleo (Delbene-Lezama, 2015a). Por ejemplo, en trabajos anteriores (Delbene-Lezama, 2015 b y c), a través del análisis de una serie de entrevistas a mujeres afectadas por actividades extractivas en Bolivia, se exponen una serie de casos donde las mujeres reaccionan de manera distinta a sus pares varones cuando los ambientes donde viven se ven contaminados o amenazados, llegando incluso a provocar rupturas familiares. En los discursos de estas mujeres se destacan varias ideas de cómo perciben ellas su relación con el ambiente: se reconoce su pertenencia al mundo natural que genera un sentir de responsabilidad con la Naturaleza; existe una conciencia de conectividad, desde y hacia la Naturaleza y por lo tanto se entiende que el ambiente nos afecta y nosotras/os afectamos al ambiente. Hay una preocupación por el cuidado de otras vidas humanas y no humanas. Finalmente, se reconoce un sentido de vulnerabilidad, al aceptarse que no se tiene un control completo sobre los procesos naturales. Varios de estos planteos son coherentes los imaginarios ecofeministas. Mientras que en esos discursos también aparecen las figuras de los maridos, muchos de ellos mineros, que se conciben a sí mismos como fortalezas infranqueables, donde la contaminación en el cuerpo, producto del trabajo en la mina puede eliminarse con un simple baño.

Teniendo en cuenta las diferencias en las trayectorias vitales y subjetividades que se conforman a partir de la división sexual del trabajo, es que es posible decir que, en general, mujeres y varones perciben de manera distinta los impactos y los beneficios de las actividades productivas que generan grandes modificaciones del paisaje y degradan el ambiente. Y por lo tanto en la región, así como en otras partes del mundo, mientras que los varones son tentados o forzados socialmente a aceptar trabajos asalariados dentro de los mismos emprendimientos para, de esta manera, cumplir con su rol de proveedor asignado. Las mujeres, por su parte, son las que encabezan las luchas en contra del avance extractivo ya que estas actividades entran en conflicto con la sostenibilidad de la vida de las familias (Delbene-Lezama, 2015 b y c). Consecuentemente, en América Latina cada vez más están surgiendo agrupamientos independientes de mujeres en defensa de los territorios y un ecofeminismo militante. Algunos de estos grupos como la Red Latinoamericana de Mujeres en Defensa de los Derechos Sociales y Ambientales, se autodenominan explícitamente ecofeministas. Pero también el ecofeminismo está presente en sentido amplio, en prácticas y discursos de muchos colectivos de mujeres que militan a favor de proteger la Naturaleza y los territorios. Por ejemplo los colectivos de mujeres, sobre todo indígenas

y campesinas, que promueven la agroecología como forma de lucha por la soberanía alimentaria y la conquista de sus derechos como mujeres (Puleo, 2011). Desde la intervención de base de estas mujeres en sus territorios, se están generando una serie de propuestas y aportes que son sustanciales para generar otro tipo de relación entre personas y frente a la Naturaleza. Mientras que desde los colectivos, como la Red mencionada, se está haciendo un importante aporte de articulación a nivel regional y de colecta de evidencia de los impactos ambientales diferenciados por género, normalmente invisibilizados.

Finalmente, es necesario aclarar que, si bien existe, como se dijo, una tendencia creciente en el liderazgo femenino de las luchas de base en defensa del territorio, dicho protagonismo no se ve reflejado en los espacios de toma de decisiones, ni a nivel comunitario, institucional o político, que histórica y actualmente son espacios ocupados mayoritariamente por varones (Colectivo CASA, 2013b, 13; Carvajal, 2016, 37; Silva Santisteban, 2017, 130-137). Entonces, es pertinente hacer remarcar que los impactos en el ambiente, como se dijo anteriormente, no son neutros al género pero las responsabilidades tampoco. Y es acuciante reconocer el carácter androcéntrico de la destrucción ambiental imperante ya que los actuales sistemas de poder se encuentran en manos masculinas y obedecen a lógicas patriarcales (Mellor, 2000; Delbene-Lezama 2019b). En ese sentido es que el colectivo ecofeminista venezolano La Danta LasCanta (2017), propone el concepto Faloceno como hipótesis de trabajo. Estas autoras basan dicha denominación en que la era actual está estructurada en un entramado de relaciones sociales desiguales, jerárquicas, opresivas y destructivas, que afectan especialmente a las mujeres y a la naturaleza, y que son constitutivas de la civilización occidental. El actual modo de exterminio de la red de los distintos ecosistemas del planeta es una extensión “natural” de las relaciones de dominio y de las formas de violencia características del patriarcado (p.26).

Ante esta situación se ofrecen diferentes soluciones. Por ejemplo, del discurso de la CEPAL (2014a, b), para el caso particular de comunidades indígenas, se desprende que las soluciones provendrían de políticas de empleo que se articulen con las de los derechos territoriales. Es decir, que la restitución de los territorios no sería suficiente si no se articula con políticas de desarrollo productivo “... para generar los recursos necesarios para su bienestar” (CEPAL, 2014b, 24). También postula que el fortalecimiento de las mujeres indígenas se logrará mediante el empoderamiento económico y político. El Movimiento de mujeres de Ecuador (2013) ofrece alternativas más complejas. En su manifiesto expresan que el régimen actual, basado en un modelo extractivista y de colonización de pueblos y territorios al impulsar la minería a gran escala y agroindustrias, refuerza un modelo económico basado en la explotación de la Naturaleza. En consecuencia se afecta especialmente a las comunidades,

pueblos y nacionalidades al generar “una primarización de la economía nacional que agudiza inequidades y discriminación”. Y por lo tanto entre sus demandas reclaman al Estado: “Garantizar una economía social, solidaria y para la vida, que rompa relaciones de explotación, mercantilización de los medios de vida, fomentando la participación de los actores de la economía social y solidaria. Que el modelo económico no considere a la naturaleza como un objeto de explotación irracional...”⁵.

Si bien en los informes de la CEPAL se hacen evidentes los vínculos entre la explotación de la Naturaleza y la situación de deterioro de los ambientes, de los pueblos indígenas en general y de las mujeres en particular, el discurso de trasfondo no cuestiona los problemas de base y es poco innovador, arrastrando las posturas tradicionales de desarrollo como vía de salida hacia un mundo mejor. Esa es la meta típica del dualismo humano/Naturaleza y de las posturas occidentales como bienestar a partir de posesiones materiales y empoderamiento económico. Por otro lado, el discurso del Movimiento de mujeres de Ecuador es mucho más radical e innovador al proponer economías y políticas que pongan a la vida en el centro. En otras palabras, mientras que el primer discurso es claramente antropocéntrico, en el que en ningún momento se cuestionan los argumentos que soportan el hacer uso de la Naturaleza, en el manifiesto de las mujeres ecuatorianas el discurso muestra una mirada biocéntrica donde los derechos de la Naturaleza son tenidos en cuenta.

Otros buenos ejemplos de dos visiones contrapuestas acerca de cómo como personas nos ubicamos frente a la Naturaleza son los discursos de dos mujeres ecuatorianas, Patricia Gualinga y Marcela Aguiñaga (presentados en el cuadro 2). Gualinga, indígena, habla desde un discurso biocéntrico y de prudencia, y Aguiñaga, una legisladora del gobierno, expresa una posición claramente antropocéntrica y tecnocrática. Se materializan las ideas presentadas más arriba sobre los roles y la fe en la ciencia (caso de la ex ministra) y como esta sirve a los fines de explotación y violación de los derechos de la Naturaleza. También sirven para ejemplificar cómo se utiliza el concepto occidental de pobreza para justificar la implantación de emprendimientos extractivos. En contraposición, el discurso de Gualinga parte de un punto de vista más prudente, rescata los saberes y sentires tradicionales que provienen del sentido de entenderse como parte de la Naturaleza y por lo tanto reconoce la interconectividad entre sus componentes (cuadro 2).

5 Disponible en: <http://www.heroinas.net/2013/10/manifiesto-del-movimiento-de-mujeres.html>

Es apropiado presentar dos discursos contrapuestos sobre cómo se concibe la Naturaleza y se entienden las opciones de desarrollo a partir del testimonio de mujeres. En este caso, los testimonios parten del debate desencadenado por la decisión del gobierno de Rafael Correa de levantar la moratoria de explotación de hidrocarburos en el Parque Nacional Yasuní en Ecuador, y habilitar el ingreso de las empresas petroleras.

La propuesta original de una moratoria en esa zona había cosechado mucha adhesión ciudadana en Ecuador, y por ello, cuando Correa da marcha atrás, se desata una fuerte polémica. En ese debate quedaron en evidencia distintas visiones sobre la Naturaleza y cómo relacionarse con ella. Asimismo, en esas discusiones tuvieron participación clave mujeres. Para ilustrar esa situación, se puede comenzar por Marcela Aguiñaga, quien fue ministra de ambiente de Ecuador y luego, vicepresidenta en su asamblea legislativa.

Aguiñaga defendió la liberalización de las petroleras dentro de Yasuní, incluso a pesar de haber sido ministra del ambiente. Su postura expresa un discurso antropocéntrico, mostrando una enorme fe en las soluciones tecnocráticas, y usa el concepto occidental de pobreza para justificar la implantación de extractivismos. En una entrevista, sobre el caso Yasuní, Aguiñaga afirma que son “informes” los que permitirán aprobar la explotación petrolera. Agrega que están basados en “información técnica (...), técnicas de explotación, técnicas de flora y fauna. No es nuevo que el Ministerio del Ambiente tenga información respecto de los servicios ambientales que ofrece un área protegida”. Agrega que esos informes “van a ser los elementos fundamentales que nos van a permitir la toma de la decisión en el interior de la Asamblea”.

Su postura respaldaba la modificación de la ley minera para incentivar la inversión extranjera, y eso era necesario por la “urgencia de luchar contra la pobreza, que tiene estos pueblos, donde hay, en este caso concesiones mineras, es inminente (...). Agregó que esa “comunidades requieren ser atendidas en temas básicos: saneamiento, educación. Y entre éstos, por supuesto, dar alternativas agroproductivas a estas comunidades. Para eso sí, yo creo que los recursos naturales deben ser usados de forma eficiente priorizando la intervención en las zonas donde se extraen los recursos”.

Otra postura es expresada por Patricia Gualinga, mujer indígena amazónica, que habla desde un discurso biocéntrico y de prudencia. Ella se reconoce como parte de la Naturaleza y enfatiza la interconectividad de sus partes. Cuestiona la ciencia y la tecnología como soluciones incuestionables al daño ambiental provocado por la extracción de petróleo y el concepto occidental de pobreza y calidad de vida. Veamos sus respuestas en una entrevista que tuvo lugar a partir de la controversia sobre la explotación petrolera en Yasuní:

Entrevistador: ¿Cuál es esa propuesta de vida, respecto a las políticas extractivas del Estado?

Patricia Gualinga: Nuestra propuesta de vida, que tenemos en Sarayacu es que se respete totalmente la selva que es viva. No me refiero a la selva viva,

solamente por sus plantas, por sus animales. Me refiero a la selva viva por toda su integralidad.

E: Te dirán que ningún gobierno se parece al de ellos. Que ellos son diferentes y que ellos si van a usar la más alta tecnología para explotar como ningún otro gobierno ha hecho.

PG: Ellos son personas comunes y corrientes. No son creadores. No son Dios. Ellos son personas iguales a nosotros. Por lo tanto, ellos no pueden garantizar nada. Nosotros venimos de la realidad de la experiencia. Cuando hace muchos años nos dijeron que vamos a explotar con tecnología de punta (...) y la tecnología de ayer, es la tecnología obsoleta de hoy. ¿y quién nos garantiza eso? Ellos no lo pueden hacer. Nosotros tenemos la obligación de velar para que esas cosas no ocurran.

E: El discurso oficial dice que ustedes son pobres y que van a dejar de ser pobres porque van a tener parte importante de ese petróleo.

PG: Es una visión sesgada. ¿Qué es ser pobre? Preguntémosnos ¿qué significa pobreza? o ¿qué significa riqueza? (...) nosotros sí somos ricos. Tenemos un territorio amplio. Tenemos una comida orgánica rica que se cocina en leña. Tenemos una casa adecuada para que no nos muramos de calor (...). Tenemos un aire limpio donde podemos respirar y perdernos en la naturaleza al sentarnos encima de una loma y mirar hacia el canto de las aves o el canto de los pájaros. Podemos andar descalzos y sentir a la Madre Tierra, o la frescura de las hierbas. ¡Podemos hacer muchas cosas! Y podemos vivir tranquilos. Pero tampoco se puede venir y decir, “¡hay! porque este niño está jugando con la tierra, con una carita sucia, este es porque es pobre”. La pobreza nos las traen desde lo externo, las enfermedades vienen de lo externo.

5. Alternativas al desarrollo y al patriarcado desde un marco ecofeminista

Hasta aquí hemos visto diferentes formas de abordar y entender el ecofeminismo. A pesar de las diferencias existentes entre ellas, todas tienen en común aspectos centrales que las sitúan dentro de esta corriente. Entre ellos se destaca la asociación de la condición relegada de las mujeres con la condición de dominación de la Naturaleza. Si reconocemos este hecho, lo que inmediatamente se concluye es que, por un lado, será una condición necesaria para salir de la actual situación de destrucción ambiental revalorizar a las mujeres y todo aquello que es culturalmente considerado femenino. Por otro lado, si queremos superar las posturas patriarcales dominantes también debemos cambiar nuestra postura frente a la Naturaleza.

En definitiva, para construir alternativas que pongan la vida en el centro, debemos reconocer y crear una subjetividad positiva en torno a las dos co-

dependencias que crean las bases materiales que sostienen la vida, la eco y la interdependencia⁶.

Tercer el rumbo requiere penetrar en los imaginarios con los que se comprende y se actúa en el mundo (Herrero, 2013). Esto implica que nuestro trabajo como activistas ecofeministas necesita ser en diferentes niveles: simbólico y material. La tarea incluye revertir los imaginarios dominantes para construir una forma alternativa de construir las relaciones sociales entre humanos y con la Naturaleza, para así transformar la realidad material (técnicas de producción, roles sociales, división del trabajo, etc.). La praxis individual y colectiva necesita ser transformada reconociendo las relaciones de reciprocidad, cooperación y vínculos que nos definen como seres sociales y como parte de un ecosistema (Delbene-Lezama y Mariana Achugar, 2019, 184).

El repaso de arriba y la situación actual en Abya Yala muestran que las estrategias de desarrollo que son patriarcales y dominantes de la Naturaleza constituyen un problema central. Más aún, existe una gran dificultad de abordar estas cuestiones debido al hecho de que los conceptos “desarrollo”, “mujer” y “Naturaleza” tienen raíces culturales profundas. En consecuencia, suelen ser asimilados a lo largo de la vida sin cuestionamientos, sin detenerse a pensar que su construcción no es del todo inocente o casual. Los conceptos son poderosos y no deben ser subestimados (por ejemplo, ver Friedrich Nietzsche, 1873). Por lo tanto, no basta con buscar alternativas entre distintos tipos de desarrollo, ya que ellos encerrarían diferentes modos de subordinar a la Naturaleza y a las mujeres. Tampoco bastaría con que más mujeres accedan a puestos de poder. Aunque esto ayudaría en un proceso de cambio, el problema real es cómo está estructurado el sistema de poder, es decir, patriarcal, jerárquico y de dominación.

Romper con la valoración diferencial que hacemos de esos conceptos (positivo, negativo, mejor, peor, primitivo, avanzado, etc.) es el problema de base y reconocer este hecho puede ser sobrecogedor. Muchas veces la opción tomada es mirar hacia a otro lado. Indagar en estas cuestiones, creo, será esencial si se quiere lograr un cambio. Porque el hecho de reconocer un problema y aceptar que se tiene parte de la responsabilidad, aunque sea abrumador, nos otorga el poder de hacer algo, por mínimo que sea, para cambiarlo (Dickson, 2006).

Así apuntamos alternativas a la propia idea de desarrollo. Como aporte a esta discusión, seguidamente se ofrece un primer acercamiento de algunos de los posibles frentes para avanzar en ellas desde una mirada ecofeminista.

6 Según la ecofeminista Yayo Herrero (2013), reconocer la interdependencia requiere aceptar que como personas somos incapaces de vivir en aislamiento. Toda persona, por estar encarnada en un cuerpo que es vulnerable, necesita durante su ciclo de vida ser cuidada, en algunos momentos más que otros (como en la infancia y la vejez) pero todos y todas debemos ser cuidadas. Estos cuidados que no se pueden dejar de hacer, requieren tiempo, trabajo y energía, y han sido llevados a cabo históricamente de manera invisibilizada y devaluada por mujeres. Por otro lado, la ecodependencia refiere a que necesitamos utilizar los bienes de la Naturaleza para poder vivir. Por lo tanto, no podemos vivir al margen de la Naturaleza y de sus ciclos naturales. Debemos reconocer que como especie también formamos parte de esta.

Nuevamente debe remarcar aquí que varios de los lineamientos que se ofrecen (generados mayoritariamente a partir de bibliografía de origen occidental y del norte global), poseen su versión andina o latinoamericana en general. El ecofeminismo latinoamericano ha tenido un gran avance desde la primera versión de este artículo en el 2015. Por lo tanto, si se quiere seguir avanzando en este sentido desde una perspectiva del sur, estos aportes deberán necesariamente tenerse en cuenta⁷.

5.1. Relacionalidad

Las ecofeministas plantean que algunas mujeres tienen un mayor entendimiento de las diferentes crisis ambientales que surge de su visión más relacional con respecto al resto del mundo vivo. El sentir de profunda conectividad que algunas mujeres tienen con la Naturaleza hace que sean más conscientes, por un lado, de las consecuencias que nuestros actos como personas tienen sobre la Naturaleza y, por el otro, de la dependencia que como seres vivos tenemos del ambiente y cómo el estado de este afecta nuestras vidas.

Sea cual sea el vínculo, las mujeres perciben la conexión con la Naturaleza y esa conexión en la mayoría de los casos es valorada como positiva. Esto lleva a que muchas mujeres se coloquen en la primera línea de batalla, con la determinación y el compromiso necesario para mantener las luchas ambientales en el tiempo. Esta perseverancia y fuerza, en muchos casos, son resultado de percibir a la Naturaleza como parte de la familia o de nociones como la de cuerpo-territorio como la que propone el feminismo comunitario latinoamericano (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017a). Desde esta categoría no existe una división entre el cuerpo y el territorio que lo rodea y que habita. Así se establece un continuo donde territorios y cuerpos se autodefinen mutuamente y, por lo tanto, la defensa del cuerpo no puede ser escindida de la defensa por los territorios y viceversa (figura 3).

Jesse Goldstein (2006) analiza estos aspectos en un estudio de caso sobre la lucha de Diane Wilson para no permitir la instalación de una industria en la bahía de San Antonio, Estados Unidos. Ella concluye que el compromiso de Wilson deviene de tomar a la bahía como familia, no solo como un objeto bello a proteger o como fuente productiva. En sus palabras, propone que la bahía a veces es “como una abuela para Wilson, y por otro lado es como un hijo –pero siempre familia” (Goldstein, 2006, 102)⁸. Al percibirla como abuela e hija se

7 Se recomiendan los trabajos de y publicaciones de los siguientes colectivos: La Red latinoamericana de mujeres defensoras de derechos sociales y ambientales y Fondo de Acción Urgente, son dos organizaciones referentes de alcance regional; Colectivo CASA de Bolivia, Colectivo miradas críticas del territorio desde el feminismo de Ecuador; La Danta LasCanta de Venezuela, Colectivo Ecofeminista dafnias de Uruguay.

8 Traducción de la autora.

establece un vínculo bidireccional, de cuidado y dependencia. Como “nieta de la bahía” Wilson es cuidada por esta y depende de ella. Al identificarse como madre se entiende que ella también es responsable del cuidado de la Naturaleza, por lo que la bahía depende de esos cuidados.

Figura 3. Mapeando los cuerpos-territorios, ejercicio de Mapeo con mujeres de diversos pueblos de Abya Yala. Fotografía tomada por la autora durante la VI asamblea de la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de los Derechos Sociales y Ambientales (Quito, 9-14 de julio 2015).



Otro tanto ocurre en Abya Yala. Al menos eso he encontrado en discursos de lideresas indígenas que conocí en Cochabamba, Bolivia. Cuando les pregunté su opinión sobre la conexión entre la mujer y la Naturaleza, una lideresa indígena de La Paz comentó: “Porque somos madres sabemos lo que cuesta parir y criar un hijo. Siento una pasión por la Naturaleza como si fuese un hijo mío. Es tu pelea, tu lucha”⁹. Al preguntarle lo mismo a una lideresa de las tierras altas su respuesta fue: “La mujer comparte con la Madre Tierra. La Madre Tierra es una familia, de árboles, animalitos... donde todos cumplimos una función y hay equilibrio. Pero ya no lo hay. Por eso es necesaria la mujer, y tomamos el rol que tomamos. Por eso es muy importante la enseñanza en la casa, en la herencia”¹⁰. En ambos casos la Naturaleza forma parte de la familia, pero tienen una diferencia sustancial. Mientras en el primer caso, así como en el ejemplo de Wilson, la relación hacia la

Naturaleza es social, es decir, en la relación madre-hijo, en el segundo ejemplo, la relación es natural o ecológica, la mujer se ve como un sujeto ecológico más, donde debe cumplir una función. Por otro lado, también se hace referencia al saber tradicional y sentires que parten de esa relación de cercanía.

La relacionalidad desde el ecofeminismo obliga a reconocer que las consecuencias últimas de nuestros actos no pueden ser predichas, dada las intrincadas interconexiones existentes en el mundo natural. Esto rompe con el concepto mecanicista surgido de la ciencia y conlleva un sentido de prudencia basado en el reconocimiento de la ignorancia. Por lo tanto, es necesario abandonar el discurso de optimismo tecnocrático frecuentemente utilizado por políticos tal y como lo hace Marcela Aguiñaga en la ya mencionada entrevista. No podemos manejar ni controlar a la Naturaleza (Howell, 1997; ver entrevistas a Patricia Gualinga y Marcela Aguiñaga, cuadro 2).

5.2 Romper los dualismos y jerarquías. La valoración de las características culturalmente consideradas femeninas y la re-naturalización del hombre

Para algunas corrientes ecofeministas romper con los dualismos será el camino hacia una sociedad igualitaria y ecológicamente más justa (Warren, 1996). Siguiendo esta línea, debemos romper esa polaridad para repensar a la Naturaleza y a nosotrxs mismxs de otra mejor manera. De esta forma el mundo será percibido más como un continuo, cuyos extremos, si los hay, son complementarios y no opuestos. Desde este punto de vista no hay un lado bueno y uno malo, no hay superior e inferior.

Es importante dejar en claro que la condición de varón no es el problema, sino la valorización que hacemos de las características que –por nuestra cultura– consideramos como “típicas masculinas” como “mejores” y “prestigiosas”, y que su exacerbación genera masculinidades tóxicas, altamente destructivas. También es importante hacer aquí una puntualización. El dualismo humanidad/Naturaleza, donde la humanidad se coloca a sí misma como separada y superior a la Naturaleza, también debe quebrarse ya que posiciona a esta como un conjunto de recursos a disposición de las personas, dándole luz verde a su explotación indiscriminada. Esto implica también –parafraseando a Herrero– la necesidad de “re-naturalizar” a los varones y la masculinidad. Es decir, la construcción de nuevas masculinidades reconectadas con la Naturaleza, sus ciclos y con el cuidado cotidiano de la vida –propia, de las personas dependientes, y de todo el mundo vivo. Masculinidades que no castiguen el saberse vulnerables y que sean corresponsables. En definitiva, masculinidades que abracen la inter y la ecoddependencia.

9 Entrevista de la autora en Cochabamba, Bolivia, 12 de noviembre de 2014.

10 Entrevista de la autora en Cochabamba, Bolivia, 12 de noviembre de 2014.

5.3 Abandonar la idea de desarrollo

Si bien el Ecofeminismo Socialista ve en alguna forma de socialismo la solución, es necesario entender que tanto este como el capitalismo otorgan el sostén a las ideas del desarrollo. Desarrollo implica crecimiento ilimitado sobre la base de la extracción de bienes naturales limitados. “Desarrollo”, como es entendido culturalmente en la actualidad, debe su fuerza a sistemas patriarcales que lo sustentan y justifican, como la ciencia y la economía ortodoxa. La concepción del desarrollo como sinónimo de éxito (como se refleja en el discurso de la CEPAL 2014a y 2014b) es el problema de base a resolver y no el sistema económico bajo el cual se aplica. Las raíces culturales de las ideas de desarrollo son profundas (como lo demuestra el hecho de que su discurso se sigue repitiendo a lo largo de las décadas y diferentes sistemas políticos), pero en todas ellas se expresa el deseo de pasar de lo primitivo e inferior a una condición sofisticada y superior.

Para Carlassare (2000), los cambios sociales y ambientales buscados se lograrán a través de, por un lado, cambios personales y culturales a partir de la toma de conciencia (“Ecofeminismo Cultural”) y, por el otro, a través de transformaciones en las relaciones políticas y económicas generadas bajo el capitalismo y la cultura del *commodity* (“Ecofeminismo Social”).

Es necesario entender que si se quiere dar fin a la crisis ambiental (Gudynas, 2011b) y alcanzar una igualdad real (Mellor, 1997), necesariamente la idea de desarrollo tiene que ser abandonada. Si esto no se hace, más tarde o más temprano bajo el sistema económico que sea, los extractivismos aparecen para alimentarlo. La igualdad social y la sostenibilidad ambiental real simplemente no puede ser alcanzada bajo preceptos de consumo y producción por muy eficientes que estos sean.

Si bien muchos feminismos militan a favor de la inclusión de las mujeres en el “desarrollo” y esta corriente ha encontrado un campo fértil durante el período de hegemonía progresista, en Abya Yala, dentro de sus políticas dirigidas a aumentar el ingreso y el consumo, consideramos que esta no es la solución. Pues, parafraseando a Mellor (2000), me pregunto: ¿de qué sirve tener una sociedad igualitaria en un mundo ecológicamente destruido? De hecho, directamente considero que no es posible lo primero sin garantizar que los derechos de la Naturaleza se cumplan.

También existen corrientes de feminismo, como el “comunitario y popular” y los ecofeminismos latinoamericanos de gran desarrollo reciente, que critican este modelo asistencialista y paternalista cuestionando la propia idea de desarrollo y su necesidad estructural extractivista, colocando a una economía solidaria, la soberanía alimentaria y la defensa de la Naturaleza en el eje de su militancia. Estas corrientes se construyen de abajo hacia arriba. Piensan a los feminismos desde la base, desde las comunidades y el pueblo, y por lo tanto generan alternativas territorialmente situadas.

En el contexto de la política económica a la hora de tomar medidas concernientes al ambiente, Nelson (2009) propone un punto de vista interesante. Según ella, las decisiones deberían tomarse teniendo en cuenta aportes desde el lado de la economía clásica, ortodoxa (“dura”), como también desde la economía ecológica y la economía feministas (“blandas”). Las regulaciones y legislaciones que provienen desde la economía convencional tienden estructurarse de manera que interfieran lo menos posible con los mercados y los negocios. Cuando lxs economistas durxs tienen que incorporar problemas ecológicos a sus evaluaciones, la tendencia general es la de generar mejores modelos matemáticos, mejores tomas de datos, etc. Pero los fundamentos generales que definen a la economía rara vez son cuestionados. En oposición, lxs economistxs del lado blando parten desde un punto de vista holista, humanista, biocéntrico y a veces espiritual. Las discusiones se enfocan en visiones a largo plazo, la ética, el cuidado, la responsabilidad y la comunidad. Las personas son consideradas como parte de la Naturaleza y no por fuera, y las relaciones entre ellas y el resto de la Naturaleza son aspectos considerados centrales (Nelson, 2009). Según esta autora, mientras el lado duro hace economía “rigurosa y científica”, centrada en modelos matemáticos formales, análisis cuantitativos y econometría, el lado blando apunta sus acciones en generar cambios de conciencia (en general con respecto a los niveles de consumo), fomentar iniciativas de base en las comunidades y crear tecnologías de pequeña escala, tratando de fomentar una participación mayor de las agencias sin fines de lucro y cooperativas en la economía. Desde este lado, comúnmente está implícito un nivel de desagrado para con tecnologías a gran escala, gobiernos centralizados, dinero, negocios lucrativos, etc. En esa línea, lxs economistas ecológicxs creen que son necesarias nuevas bases teóricas, nuevas visiones y nuevos objetivos para generar verdaderos cambios positivos.

Como ya hemos mencionado en varias ocasiones, en una cultura occidentalizada, construida en base a pares opuestos y excluyentes, estos dos tipos de economías –dura y blanda– no escaparían a la regla. O se sigue una economía “neutra” y científica que busca acumular dinero, donde no hay lugar para la ética ni para una filosofía holística, o una economía humana y subjetiva, formando parte de un pequeño grupo que “hace lo correcto”, que persigue la salvación de la Naturaleza, y que no tiene nada bueno que decir acerca de negocios, mercados y tecnología (Nelson, 2009). ¿Qué pasaría si el mundo no estuviera dividido entre estas dos posturas? ¿Qué pasaría si no fuera necesario tener que elegir un bando para obtener credibilidad y respaldo? Nelson (2009) plantea la posibilidad de encontrar un lugar en el medio entre lo duro y lo blando. Un lugar donde miremos con una postura abierta pero crítica a ambos lados y tomemos lo mejor que cada uno tiene para dar. Las dos aproximaciones tienen mucho que ofrecer si tenemos la humildad de reconocer que ninguna es perfecta y tenemos la inteligencia de utilizar complementariamente las

características positivas que ambos métodos tienen que ofrecer.

Por ejemplo, comúnmente lo duro es asociado con lo fuerte, pero también con lo rígido. En cambio lo blando se asocia a lo débil, pero también a lo flexible. Si construimos modelos demasiado rigurosos dejan de ser realistas. Sin embargo, un método que es fuerte y flexible posee resiliencia y plasticidad para adaptarse a nuevas situaciones. Desde esta postura, las herramientas de formalización como la toma de datos y modelos pueden ser utilizadas como herramientas particulares que son útiles para algunas cosas pero no para otras. Una vez más aparece el reclamo de que la ciencia debe ser más humilde. Por otro lado, dismantelar el sistema económico completo tal vez no sea la salida. La autora sostiene que tal vez sea necesario aprovechar algunas de las innovaciones industriales y urbanas para sostener de una manera más ecológica a la humanidad.

5.4 Pluralidad

Como se ha dicho, el ecofeminismo no es uno solo y “puede ser considerado una alianza ética abierta y flexible, que no implica que se comparta un único marco teórico o epistemología” (Carlassare, 2000, 90)¹¹. La convicción en la validez del objetivo buscado le da al ecofeminismo la fuerza para crear unidad entre diferentes posturas donde puede surgir una comunidad de ideologías plurales tolerante y abierta. El ecofeminismo es una alianza política que desestabiliza la idea que solo se logra unidad política a través de una base teórica única y restrictiva (Carlassare, 2000).

Como los procesos sociales, culturales y ambientales están atados a un contexto local, pero también son influenciados por dinámicas que ocurren en una escala global, las alternativas al desarrollo deben ser creadas teniendo en cuenta la coyuntura mundial, pero con un fuerte componente local. La característica plural y flexible del ecofeminismo le otorga una ventaja a la hora de concebir alternativas al desarrollo, ya que estas necesariamente deben poder adaptarse y tener en cuenta contextos, pensares y sentires locales, muchas veces diferentes al pensamiento occidental. Y esto en particular es lo que ha sucedido en la región donde surgen constantemente un sinnúmero de movimientos sociales, colectivos y acciones cuyas prácticas coinciden perfectamente con vertientes ecofeministas, colocando la defensa de la vida en el centro.

La pluralidad de los ecofeminismos genera también un marco teórico propicio para la discusión y desarrollo de ideas revolucionarias que rompen con muchos preceptos profundamente arraigados en la cultura occidental. Por ejemplo, el reconocimiento de que la Naturaleza tiene valores intrínsecos, que lleva a reconocer que también tiene derechos e implica que tiene que existir

una Justicia Ecológica que los tome en cuenta y vele por estos (Gudynas, 2011a; Gudynas, 2014a).

Es también radical la propuesta de Catriona Sandilands (2000) de extender la ciudadanía hacia todos los seres, según la cual se incorpora a la Naturaleza y las personas –que por una u otra razón son excluidas del mundo político– a la arena pública de la discusión democrática, donde las necesidades y derechos de “múltiples otrxs” son tenidas en cuenta.

A continuación, ahondaremos en más detalles en algunos de estos puntos que si bien no son de origen ecofeminista se ajustan muy bien a este marco, ya que trabajan orientados hacia el mismo objetivo.

5.5 Ética y valores

Como el ecofeminismo rompe con la estructura jerárquica de los dualismos, es posible superar los límites de una Naturaleza que es objeto de valores de acuerdo a la utilidad e interés de las personas. Se abren las puertas a formas de pensamiento y sensibilidades que reconocen otros tipos de valoraciones, incluyendo valores intrínsecos de la Naturaleza (Howell, 1997; Gudynas 2014a,b). El reconocimiento de estos valores implica que esta necesariamente tiene derechos, lo que nos lleva al siguiente punto.

Reconocer que la Naturaleza tiene derechos implica llevar los argumentos y las herramientas en defensa de ella a otra dimensión. A partir del caso concreto de Ecuador, a continuación se presentan en forma resumida algunas de las ideas presentadas por Gudynas (2011, 2014a) y se discute cómo estas pueden complementar al marco ecofeminista.

En la nueva constitución de Ecuador (2008) se reconoce a los derechos de la Naturaleza, convirtiéndose en el primer país en el mundo que ha avanzado en ese sentido. Este es un paso importante que marcó un hito en cuestiones ambientales. Pero también posee importantes repercusiones en temas como desarrollo, justicia y hasta en el modo en que concebimos el concepto “Naturaleza”, y en el sitio en que como humanidad nos paramos frente a esta.

Según Gudynas, existen tres componentes sustantivos que emergen del “mandato ecológico” de la Constitución de Montecristi. El primero es la presentación de los derechos de la Naturaleza en sí, donde se proclama que la Naturaleza o Pachamama “tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, y funciones y procesos evolutivos” (Capítulo 7 de la Constitución de 2008 de Ecuador, citado en Gudynas, 2011a, 241). El segundo componente de relevancia es que el concepto “Naturaleza” se equipara a la concepción andina de Pachamama. Y por último se reconoce que la Naturaleza tiene derecho a una restauración integral en el caso de que esta ya haya sido afectada por las personas. Este último punto por un lado permite reforzar los derechos en sí mismos y por otro

11 Traducción de la autora.

proporciona la herramienta legal necesaria para actuar sobre las consecuencias que el no reconocimiento legal de estos derechos en el pasado dejó sobre los ecosistemas ecuatorianos.

Si bien aún no se han visto efectos sustanciales en la conservación de los ecosistemas de Ecuador porque es el país de América del Sur con mayor deterioro ambiental relativo (CLAES, 2010), el solo hecho de haber reconocido constitucionalmente los derechos a la Naturaleza tiene implicancias significativas en la conservación. A continuación se mencionan algunas.

Primero, implica aceptar que la Naturaleza tiene valores intrínsecos o propios y que estos son independientes de los que le pueden adjudicar las personas. Esto cambia sustancialmente la concepción que tenemos de la Naturaleza donde pasa de ser un grupo de objetos (de uso) a ser un sujeto.

En segundo lugar, el pasar de ser meramente “objetos” a ser un sujeto de derechos implica que debe existir otra justicia, la justicia ecológica, que asista a estos y los asegure. Es importante recalcar aquí, que la justicia ecológica es diferente a la más conocida justicia ambiental, actuando ambas en diferentes campos. Mientras que la primera debe concentrarse en asegurar la supervivencia e integridad de la Naturaleza y su restauración, la segunda atiende a cómo las personas son afectadas cuando se destruye o se contamina un ambiente. En otras palabras, mientras en la justicia ecológica el criterio está centrado en asegurar los procesos vitales de las especies vivas, en la segunda el criterio se centra en las compensaciones económicas a los humanos afectados. Es decir, la justicia ecológica es biocéntrica y la ambiental antropocéntrica.

Tercero, el hecho de equiparar Naturaleza con Pachamama y reconocerle valores propios habilita la incorporación de diferentes cosmovisiones, como las indígenas, donde por ejemplo un cerro puede ser sagrado u otros seres vivos son considerados agentes, morales y políticos.

El reconocimiento de los derechos eleva la discusión sobre los temas ambientales a otro plano, en el sentido de que abre el abanico de argumentos que pueden ser utilizados a la hora de defenderla. Cuando en la actualidad el argumento más utilizado es de carácter antropocéntrico, es decir que se justifica la conservación de un ecosistema o especie porque le es útil al ser humanx, ya sea por el mantenimiento de un servicio ambiental o porque posee valor estético, la nueva constitución habilita a que pueda abandonarse esta postura y ya no sea necesario dar un justificativo utilitario al defenderse la conservación de un ambiente por su valor en sí mismo, su valor cultural o espiritual.

Por último, los derechos de la Naturaleza son otro frente más para avanzar en el camino a las alternativas al desarrollo, ya que continuar con economías desarrollistas implica necesariamente violar esos derechos y concebir a la Naturaleza meramente como “recursos naturales”. Los derechos de la Naturaleza quiebran el dualismo jerárquico sociedad/Naturaleza y deshabilitan la justificación ética de su uso indiscriminado.

Puede observarse que esta ética ambiental reconoce que los derechos de la Naturaleza y el ecofeminismo tienen muchos puntos en común. Como ya se discutió anteriormente, solamente el hecho de equipararla con el concepto andino Pachamama implica, por un lado, que se rompa con varios dualismos jerárquicos y opuestos, y en consecuencia la noción de Naturaleza y “mujer” o “lo femenino” se revalorizan. Por el otro, también conlleva a aceptar la interconectividad entre todos los componentes que la forman, incluidas las personas, argumento que muchas ecofeministas utilizan para proclamar que las consecuencias últimas de nuestros actos no pueden ser predichas. Se quiebra el optimismo tecnocrático y se reconoce ignorancia lo que lleva a actuar con prudencia.

La idea de derechos de la Naturaleza ha generado muchas reticencias. En gran parte se debe a que, así como lo hace el ecofeminismo, deshabilita dos paradigmas muy arraigados culturalmente: la superioridad y separación de las personas frente a la Naturaleza, y la idea de desarrollo. Muchos gobiernos latinoamericanos para no rechazarlos, pero evitar implementarlos, recurren al argumento de que primero se debe crecer económicamente, luego solucionar las desigualdades sociales y la pobreza, y una vez alcanzado este “ideal” el país está listo para empezar a preocuparse por el ambiente. Esto es claramente un error y en este trabajo se han brindado importantes argumentos que soportan esta afirmación.

Al estar más alineadas con los conceptos descritos en secciones anteriores, dadas las trayectorias vitales producto de la división sexual del trabajo, los feminismos y las mujeres deben ser consideradas como claves en un proceso de transición hacia alternativas al desarrollo. Por lo tanto, una ética ambiental desde el marco ecofeminista debería estar orientada desde una perspectiva basada en la responsabilidad, la confianza el cuidado y el amor (Cheney, 1987, citada por Mellor, 2000), poniendo en el centro la sostenibilidad de la vida, abrazando la inter y la ecoddependencia, y construyendo una subjetividad positiva en torno a ellas (Delbene-Lezama y Achugar, 2019).

5.6 Pluriculturalismos

Si bien el hecho de que varias ideologías puedan convivir bajo un objetivo común compartido ha sido objeto de críticas, es una ventaja más que una carencia. Más para esta Abya Yala, atravesada por diversas crisis, que es ecológica, geográfica, social y culturalmente diversa.

La convicción en la validez del objetivo buscado le da al ecofeminismo la fuerza para crear unidad, conectividad y una atmósfera de tolerancia, de donde puede surgir un encuentro entre muy distintas culturas, espacios donde puedan incorporarse los mundos indígenas, rurales, campesinos. Es, por lo tanto, una postura plural, tolerante y abierta que pretende atender la complejidad de este continente.

Y bajo este espíritu es que en este trabajo se han utilizado argumentos y marcos teóricos tanto desde el marco ecofeminista como desde otros, tales como los derechos de la Naturaleza o principios propios de los saberes indígenas, y los de reciprocidad y complementariedad, típicos de las culturas andinas.

Por ejemplo, argumentar que un cerro es sagrado y que por eso debe conservarse es un justificativo válido bajo el marco teórico de los derechos de la Naturaleza y esto no era posible anteriormente. Asimilar el concepto de Naturaleza de origen occidental con el concepto andino de Pachamama tiene serias implicancias en el cómo pasamos a concebirla. Como se vio más arriba, los conceptos son poderosos y la forma en que culturalmente son concebidos tiene repercusiones importantes. Al equiparar Naturaleza y Pachamama se está abandonando el concepto jerárquico y mecanicista de la Naturaleza por una concepción más amplia y diversificada. De esta manera, Naturaleza/Pachamama es un todo interconectado donde cada componente vivo e inorgánico tiene una razón de ser, no hay jerarquías entre sus diferentes estratos y donde las personas están dentro y no por fuera de esta.

Lo que quiero enfatizar en este punto es simple: tenemos que aprender mucho unxs de otrxs y del resto del mundo vivo, y también debemos reconocer que sabemos poco. Por lo tanto, es muy necesario crear lazos comunitarios –como sea que cada cual entienda su “comunidad”– fuertes que propicien ambientes de diálogo horizontal donde no haya jerarquías de ningún tipo.

6. Ecofeminismo para la ecología

Hasta aquí hemos presentado algunos de los grandes temas que giran en torno al ecofeminismo. Quisiera detenerme en uno en particular. El rol que ha desempeñado la ciencia en respaldar acciones que van en detrimento tanto de la Naturaleza como de las mujeres y lo culturalmente considerado “femenino”.

Mi formación de base es científica y mi experiencia ha sido en temas de ecología y conservación. Durante mi licenciatura, el “humanO” en los ecosistemas que estudiaba se materializaba de forma muy difusa e indirecta. Por ejemplo, como una concentración excesivamente alta de algún nutriente en un río o la floración de algún alga tóxica en un lago. La primera vez que “el humanO” fue presentado en una clase, por usar un término ecológico, como una “especie ingeniera”, es decir, especies que provocan alteraciones ecológicas y geomorfológicas que afectan a otros organismos y por lo tanto son consideradas especies claves, fue recién en unos de mis posgrados, después de cuatro años de licenciatura. Y he usado el término “especie ingeniera” a propósito, ya que probablemente a quien no ha estudiado ecología esta definición lo lleve a pensar inmediatamente en el ser humanO. Sin embargo, para muchxs ecólogxs, el concepto es asociado inmediatamente con castores y lombrices, tal y como lo encontré en mi cuaderno de apuntes de estudiante.

Esto podrá parecer un hecho anecdótico y en parte lo es, pero no deja de ejemplificar muchos aspectos relevantes del quehacer científico y del cómo lxs biólogxs, ecólogxs, etc., son formados.

Primero, la ecología, ciencia que debería ser sensible a problemas ambientales y de conservación, se ha desarrollado apelando a una supuesta neutralidad valorativa que la dota de prestigio “científico” y “exactitud” en el intento de acercarse a otras ciencias más abstractas y exactas (Gudynas, 1998). Por lo tanto, para la cultura occidental existen “incuestionables” como la física, la química y, por supuesto, la matemática.

Esto ha llevado a que la corriente preponderante de ecología carezca de toda reflexión ética (Gudynas, 1998). No se cuestionan los modos científicos ni las consecuencias de su quehacer, reforzando el dualismo sociedad/Naturaleza, dejando afuera a la especie humana del ecosistema; la validez y supremacía del saber científico frente a otros saberes; la idea de desmembrar a la Naturaleza como un mero conjunto de “objetos de estudio”, etc. Por otro lado, es bien conocido que la biología –como todas las ciencias– y la academia en general se sustentan sobre pilares patriarcales e históricamente han dejado de lado e invisibilizado a las mujeres, tanto como sujetas de estudio como agentes de ciencia. Basta solo hacer el ejercicio de pensar en los nombres de científicos y científicas “famosos” para respaldar esta afirmación. Por otro lado, el método científico es claramente “masculino” en el sentido que exacerba una racionalidad supuestamente “pura y objetiva” e intenta eliminar cualquier tipo de subjetividad y sensibilidad respecto a lo que se está estudiando.

Por lo tanto, si bien la ciencia y, en este caso en particular, la ecología es necesaria y útil para la conservación, es imperativo romper con el mito de su superioridad como modo de saber y también con la fe ciega en que este saber proveerá la salvación del mundo. Desde el marco ecofeminista se han brindado muchos ejemplos de las razones para esto.

Incluir otras fuentes de conocimiento sobre el ambiente como las derivadas de una mirada más relacional, saberes tradicionales o aportes de las personas que están y *son* en los territorios como fuentes de información igual de valiosas que las científicas es el complemento faltante a la ecología. Dar un paso en este sentido también implica empezar a incluir a las personas como parte de la Naturaleza, lo que implicaría hacer un esfuerzo en incluir también las dinámicas socioculturales, políticas y económicas que las acompañan. Las personas hacen Naturaleza y la Naturaleza hace personas. La relación es dialéctica y bidireccional. Comenzar a hacer ciencia partiendo del reconocimiento de este hecho será crucial si queremos hacer conservación en serio. Hacer ecología desde una mirada ecofeminista puede ser una buena estrategia en ese sentido.

7. Reflexiones finales

El recorrido de las distintas perspectivas examinadas en el presente documento muestra que desarrollo y género son dos concepciones que deben ser cuestionadas radicalmente y en conjunto si queremos respetar y conservar a la Naturaleza en serio. Si bien el desarrollo ha sido fuertemente cuestionado, la problemática de género hasta hace muy poco era dejada sistemáticamente de lado. Y ni hablar en relación a cuestiones ambientales y ecológicas. El machismo imperante en Abya Yala parece ser clave. La ola de extractivismos surgidos en la región y las mujeres apareciendo como última defensa de sus territorios pone más que en evidencia los conflictos existentes entre desarrollo, género y Naturaleza. Sin embargo, desde que la primera versión de este texto fue escrita hasta ahora el panorama está cambiado. Luego del fracaso de los progresismos en generar e implementar alternativas al capitalismo extractivista, los feminismos latinoamericanos en sus diversas formas han crecido, se han articulado y se han metido en todas las agendas, situándose como el movimiento social más potente y con mayor potencial de cambio que existe en la actualidad.

Lo expuesto en este trabajo, son solo algunos ejemplos de cómo el ecofeminismo constituye una puerta abierta y fértil para la discusión y brinda numerosas herramientas que deberíamos empezar a tener en cuenta para poder, finalmente, crear sociedades que ya no floten en los cielos del infinito y falsos sueños de superioridad, sino que tengan los pies en la Tierra, amen ese vínculo y caminen con ella.

Bibliografía

Aguinaga, Margarita; Mirian Lang; Dunia Mokrani y Alejandra Santillana. 2011. Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo, pp. 55-82. En: Más Allá del Desarrollo, M. Lang y D. Mokrani, eds.. Fundación R. Luxemburg/Abya Yala, Quito.

Bedoya Lima, Jineth. 2013. Campamentos de explotación de niñas en zonas mineras. El Tiempo, Colombia [En línea]. Consultado 28/2/2015, disponible <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12824463>

Cabnal, Lorena. 2010. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: Feminismos diversos: el feminismo comunitario, 11-25. ACSUR- Las Segovias.

Carvajal, Laura M. 2016. Extractivismos en América Latina. Impactos en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio. Bogotá: Fondo de Acción Urgente (FAU)-América Latina.

Carlssare, Elizabeth. 2000. Socialist and cultural ecofeminism: allies in resistance. *Ethics and the environment*, 5 (1): 89-106.

Celiberti, Lilián (Coord.). 2019. Las bases materiales que sostienen la vida. Perspectivas ecofeministas. Montevideo: Cotidiano Mujer - Colectivo Ecofeminista Dafnias.

CEPAL. 2014a. Los pueblos indígenas en América Latina Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Naciones Unidas, Santiago de Chile.

CEPAL. 2014b. Mujeres indígenas: nuevas protagonistas para nuevas políticas, Naciones Unidas, CEPAL y Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, Santiago.

CEPROMIN. 1996. El trabajo invisible de la mujer minera boliviana. CEPROMIN (Centro de Promoción Minera), La Paz.

CLAES. 2010. Ambiente y desarrollo en América del Sur 2009/2010. Tendencias y emergentes en cambio climático, biodiversidad y políticas ambientales. CLAES, Montevideo.

Colectivo CASA (Colectivo de Coordinación de Acciones Socio Ambientales). 2013. Minería con "M" de machismo Madre tierra con "M" de mujer. Percepciones femeninas sobre los impactos ambientales y los conflictos con la minería en comunidades indígenas campesinas (sistematización de diez casos). Colectivo CASA, Oruro.

Colectivo CASA (2013b). Plataforma de propuestas para el ejercicio de los derechos colectivos y la justicia de género. Oruro: Colectivo CASA.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2017a. Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2017b. (Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, 54:65-7.

Delbene-Lezama, Lucía. 2015a. Género, ecología y sustentabilidad. Documentos de trabajo CLAES, 73, 1-17.

Delbene-Lezama, Lucía. 2015b. Las mujeres no se rinden: ecofeminismos y desarrollos en América Latina. ALAI [En línea], Español. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/articulo/171668> [2017, junio 7].

Delbene-Lezama, Lucía. 2019a. No "future of work" without respect for nature: ecofeminist visions of anti-extractivist re-existences from Latin America. *Feminist Dialogue Series*. Friedrich Ebert Stiftung Uruguay.

Delbene-Lezama, Lucía. 2019b. Una mirada ecofeminista a la gestión del agua en Uruguay. En: Celiberti, Lilián (coord). *Las bases materiales que sostienen la vida. Perspectivas Ecofeministas*. Montevideo: Cotidiano Mujer y Colectivo Ecofeminista Dafnias.

Delbene-Lezama, Lucía; Achugar, Mariana y participantes del curso. 2019. *Abrazar la eco y la interdependencia para pensar alternativas*. En: Celiberti, Lilián (coord). *Las bases materiales que sostienen la vida. Perspectivas Ecofeministas*. Montevideo: Cotidiano Mujer y Colectivo Ecofeminista Dafnias.

Delbene-Lezama, Lucía y Varela, Lylieth. 2017. El palpitar de Uruguay: mujeres y conflicto ambiental. En: Machado, Carlos R.S., dos Santos, Caio Floriano y Botton Barcellos, Sérgio (Org.) *Conflitos ambientais e urbanos. Pesquisas e resistências no Brasil e Uruguai*. Rio Grande: Editora da Furg.

Dickson Bruckner, Lynne. 2006. Surfacing in the Ecofeminist Classroom. *Atlantis* 30 (3): 76-84.

Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: Sabiduría andina para un mundo nuevo*. ISEAT, La Paz, Bolivia.

Estermann, Josef. 2013. *Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien*. FAIA, 2 (9-10): 21pp.

Friedman, Elizabeth J. 2014/2015. *Feminism under Construction*. North American Congress on Latin America (NACLA). Report on the Americas, 47 (4): 20-25.

Goldstein, Jesse. 2006. Ecofeminism in theory and praxis. *Capitalism Nature Socialism* 17 (4): 96-102.

Gudynas, Eduardo. 1998. Ética y ciencia en la práctica de la conservación. *Ambiente y Desarrollo*, 14 (1): 60-67.

Gudynas, Eduardo. 2011b. Más Allá del nuevo extractivismos: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo, pp. 379-410, En: *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina* (F. Wanderley, coord.). Oxfam y CIDES, La Paz.

Gudynas, Eduardo. 2011a. Los derechos de la Naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política, pp. 239-25. En: *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (A. Acosta y E. Martínez, comps.). Abya Yala y Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

Gudynas, Eduardo. 2013. *Extracciones, Extractivismos y Extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales*. Observatorio del desarrollo CLAES, 18: 1-18.

Gudynas, Eduardo. 2014a. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. Plural editores, La Paz.

Gudynas, Eduardo. 2014b. *Ecologías Políticas. Ideas preliminares sobre concepciones, tendencias, renovaciones y opciones Latinoamericanas*. Documento de Trabajo, CLAES, 72:1-15.

Gudynas, E. 2015. *Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDDIB y CLAES, Cochabamba.

Herrero, Yayo. 2013. *Miradas Ecofeministas para transitar un mundo justo y sostenible*. *Revista de Economía Crítica*, 16:278-307.

Herrero, Yayo. 2015. *Apuntes introductorios sobre Ecofeminismo*. Centro de documentación Hegoa. *Boletín de Recursos de Información*, 43:1-11.

Howell, Nancy R. 1997. Ecofeminism: What One Needs to Know. *Zygon*, 32 (2): 231-241.

LaDanta-LasCanta. 2017. *El Faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista*. En Martínez Alier, Joan, Ignasi Puig Ventosa, Ignasi y Monjo Omedes, Anna. *Ecología política. Cuadernos de debate internacional* (pp. 26-33). Catalunya: Incaria editorial

Larrea, Miren. 2014. En: *Ecología de la Serpiente: Reflexiones desde el País Vasco sobre instrumentos del Consejo de Derechos Humanos*. Nekane Viota (Ed.). UNESCO Etxea 2014 – Centro UNESCO del País Vasco, 32-45

Movimiento de Mujeres del Ecuador. 2013. *Manifiesto del Movimiento de Mujeres del Ecuador* [En línea]. Consultado, 19/2/2015, disponible en: <http://www.asc-hsa.org/content/manifiesto-del-movimiento-de-mujeres-del-ecuador>

Mellor, Mary. 2000. *Feminismo y ecología*. Siglo Veintiuno, México D.F.

Merchant, Carolyn. 1990 (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper One.

Mujica, Jaris. 2014. *Elementos comparados del impacto de la trata de personas en la salud de víctimas adolescentes en el contexto de la minería ilegal de oro en Madre de Dios*. Promsex, Anesvad, Lima.

Naciones Unidas. 2010. *Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development. Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights defenders, Margaret Sekaggya. General Assembly, Distr. General, A/HRC/13/22/Add.4, 26 February 2010*.

Nelson, Julie A. 2009. *Between a Rock and a Soft Place: Ecological and Feminist Economics in Policy Debates*. *Ecological Economics*, 69:1-8.

Nietzsche, Friedrich. 1873. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Simón Royo Hernández. Madrid.

Pascual, Marta y Herrero, Yayo. 2010. Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro. Boletín ECOS, 10,1-7.

Programa de Derechos Humanos de las Mujeres del CMP Flora Tristán, s/f. Ivonne Macassi León (Coord.). R&F Publicaciones y Servicios SA, Lima.

Puleo, Alicia H. (2011). Ecofeminismo para otro mundo posible. Madrid: Ediciones Cátedra.

Sandilands, Catriona. 2000. Raising your Hand in the Council of all Beings: Ecofeminism and Citizenship. *Ethics and the Environment*, 4(2):219–233.

Santos, Carlos y González, María Noel. 2021. El avance de la frontera hídrica en Uruguay: Agronegocio, riego y el acaparamiento de las aguas. *Estudios Rurales*. Publicación del Centro de Estudios de la Argentina Rura, 11(22).

Silva Santisteban, Rocío. 2015. Asesinadas, golpeadas, encarceladas: El impacto de los conflictos sociales ecoterritoriales en los cuerpos de las mujeres peruanas. *Pueblos*, revista de información y debate [En línea]. Consultado, 28/1/2014, disponible en: <http://www.revistapueblos.org/?p=18721>

Silva Santisteban, Rocío. 2017. Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Lima: Entre pueblos, ALETI, Demus Estudios para la defensa de los derechos de la mujer, CMP Flora Tristán y Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

Stock, Anke. 2012. El cambio climático desde una perspectiva de género. Policy Paper 18. Frederich Elbert Stiftung.

Thompson, Charis. 2006. Back to Nature? Resurrecting Ecofeminism after Poststructuralist and Third-Wave Feminisms. *Isis*, 97 (3): 505-512.

Warren, Karen. J. 1996. *Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues*. Indiana University Press [En línea]. Consultado el 2/11/2014, disponible en: <http://www.vedegylet.hu/okopolitika/Warren%20-%20Ecofeminism%20Overview.pdf>

Wanaaleru. 2014. Comunicado sobre la situación de las Mujeres Indígenas del Municipio Autana. Wanaaleru, [En línea]. Consultado el 17/2/2015, disponible en: <https://wanaaleru.wordpress.com/2014/12/11/comunicado-sobre-la-situacion-de-las-mujeres-indigenas-del-municipio-autana/>

Fotografías cortesía de Lucía Delbene Lezama.



MUJERES INDÍGENAS: HISTORIAS DE LA
REPRODUCCIÓN DE LA VIDA EN GUATEMALA.
UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE LA VISITA
DE SILVIA FEDERICI
Gladys Tzul Tzul

Fuente: *Bajo el Volcán*, Vol. 15, Núm. 22
(marzo-agosto 2015): 91-99.

Gladys Tzul Tzul, Maya K'iche'. Doctora en Sociología. Ha trabajado como perito experto en tribunales de Guatemala y Honduras, sobre la ley comunal y su confrontación con el Estado liberal. Publicó los libros: *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* (2016) y *Gobierno Comunal Indígena y Estado Guatemalteco. Algunas claves para comprender la tensa relación* (2018). Formó parte de la Comisión de Apoyo en la Asamblea Nacional de Autoridades Indígenas Maya, Garífuna y Xinka, donde participó en el proceso de la reforma constitucional al sector justicia (2016-2017). En 2018 recibió el Voltaire-Preis Für Toleranz Völkeverständnis und Respekt vor Differenz, de la Potsdam University. En 2017, junto con un equipo de investigación, ganó el primer lugar a la investigación en Centro América, recibiendo el premio Berta Cáceres. Ha colaborado con la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas como capacitadora. Es profesora invitada en el Centro de Investigaciones Sociales y Antropológicas CIESAS, Ciudad de México. Actualmente trabaja para la organización Comunidades Indígenas en Liderazgo – CIELO–, investigando sobre el proceso de desplazamiento y organización social de las comunidades indígenas en Los Ángeles y New York.

A manera de homenaje

Doña Jovita Cardona fue una niña mam que se crió en una finca cafetalera en el departamento de San Marcos, Guatemala. Desde muy pequeña se encargaba de preparar la comida para los trabajadores, al tiempo que escuchaba y participaba en las conversaciones sobre las injusticias contra las que sus familiares luchaban. Cuando tenía 12 años se fue a la ciudad de Guatemala para laborar como trabajadora doméstica en un hogar ladino. Ahí le imponían una jornada completa de trabajo sin descanso y la obligaban a higienizarse constantemente porque “no podía preparar la comida y tocar las cosas de la casa si no estaba bañada”.

Con ella escuché las historias no contadas en la escuela y la universidad. Los relatos de ella me develaron cómo la estructura racial-económica operaba en un país como Guatemala y cómo esta estructura se cristalizaba sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. También me contó que, a fines de los años treinta, las familias que trabajaban en la finca se rebelaron contra los caporales porque no les pagaban la jornada tal y como la habían pactado. Los trabajadores decidieron volver a sus comunidades y las mujeres que trabajaban en el servicio doméstico dejaron de preparar la comida y regresaron a sus pueblos: “No se fueron todos, pero ese día colapsaron todas las actividades de la finca”, me dijo.

Si bien esto ocurrió en San Marcos, no se puede negar que esto pasaba y sigue pasando en toda Latinoamérica, donde han sido las mujeres indígenas las que se encargan de las labores de la reproducción. Ellas han sostenido la vida de las familias que vivían como mozos en las fincas, en los hogares capitalinos y también en las comunidades.

Doña Jovita es mi abuela materna. El 15 de febrero cumplió 90 años y en honor a ella escribo este texto. Le agradezco haberme ayudado a aprender palabras, sentimientos y discursos de las mujeres indígenas para analizar el funcionamiento racial-económico capitalista en Guatemala. Ella, junto con mi madre y mis tías, me mostró la vitalidad de organizar la vida comunitaria en la que crecí. Comencé este texto de esta manera porque me permite poner en el centro una de las construcciones teóricas más radicales de la pensadora italiana Silvia Federici: analizar el funcionamiento del capital desde el punto de vista de las mujeres –indígenas–; es decir, desde el punto de vista de la reproducción. Subrayo lo indígena sin intención de convertirla en una categoría de identificación cerrada y sustancial; mi interés consiste en exponer que la labor de reproducción, en sociedades que tienen que organizarse en un contexto donde el racismo funciona como una máquina económico-política, tiene una acentuada fuerza dominante en la vida y el cuerpo de las mujeres indígenas. Las relaciones coloniales que se construyeron desde el momento de la invasión española jerarquizaron y establecieron órdenes y privilegios raciales en detrimento de las trabajadoras indígenas. Por ejemplo, mi abuela me contó que el contratista de la finca pactaba un precio de pago diferenciado a los “naturales” (indígenas) y a los kaxlanes (no indígenas). No le

pagaban a la mujer indígena porque era la ayuda del marido, pero sí pagaban a la mujer kaxlana porque era considerada una trabajadora. “¿Por qué?”, le preguntaba yo a mi abuela. Ella me respondía: “Porque somos naturales”. A mí esa respuesta me enojaba mucho.

Cuando mi abuela cumplió 22 años se casó con un comerciante k'iche' de Totonicapán, que formaba parte de las tramas de familias que comerciaban telas y especies. Estas redes de comerciantes indígenas, que se extendían por casi todo el territorio guatemalteco, comerciaban por la Costa Sur, las Verapaces, el Petén, Esquipulas y la ciudad capital. Don Pablo Andrés Tzul Lacán –mi abuelo–, perteneció y participó en los sistemas de gobierno comunal en Totonicapán; es decir, a esas históricas y potentes tramas de parentesco que mantenían y organizaban la tierra de forma comunal y que formaron sistemas de gobierno para gestionar y regular comunalmente el uso de la tierra, el agua y el bosque. Mi abuela se mudó a vivir con él y se encontró con otras formas de organización de la vida; un sistema donde de nuevo las mujeres eran quienes gestionaban todas las labores de la reproducción, criaban a los niños, lavaban la ropa, organizaban las cosechas y las siembras colectivas, coordinaban las grandes fiestas de casamientos y preparaban las grandes comidas cuando tenían que enterrar a los muertos. Mi abuela recordaba largas jornadas para sembrar árboles y para mantener nacimientos de agua.

La tierra es la base material para organizar la vida. Mi abuela siempre lo acentuó, y destacó que la gran diferencia de lo que había vivido en su niñez era que ahora tenían tierra donde cosechar, había tierra comunal. Con alegría en los ojos me decía que le quedaba un poco más de tiempo para salir a pastar animales; así como para bordar y tejer: esto es la reproducción.

Ciertamente, las mujeres habitaban la tierra y hacían uso de todo lo que había en ella, aunque no podían participar en la producción de la decisión colectiva para la regulación y la gestión del uso común, éste es un hecho que debe ser problematizado, porque es en la reproducción y en la decisión colectiva donde se juega nuestra vida y la continuidad de nuestros proyectos colectivos y de lucha contra el capital. Retomo las palabras de Silvia Federici cuando dice que mientras el trabajo reproductivo sea devaluado y considerado una cuestión privada y una responsabilidad femenina, las mujeres siempre confrontarán al capital y al Estado con menor poder que los hombres y en condiciones de extrema vulnerabilidad económica y social (Federici, 2013: 73).

Historias entretejidas

En las sociedades indígenas de Guatemala circulan y se entretejen historias de brujas, parteras y curanderas. Se sabe de mujeres que envenenaban la comida de los patrones e instaban a sus compañeros y familiares para que se rebelaran contra el orden de dominación en las fincas. Mujeres comerciantes, tejedoras, las que elaboran el aguardiente, las que reforestan bosques completos, las que organizan

las siembras y las cosechas colectivas, las que luchan contra la expropiación de la tierra, las que protegen a sus hijos en la guerra; mujeres que producían y producen en común saberes y rebeliones de las maneras más creativas y disruptivas. Son ellas las que han reproducido la vida. Son a ellas a las que matan en las rebeliones y criminalizan hoy día.

Como analiza Silvia Federici, los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos. En este orden, nos dice la autora, esta división sexual del trabajo se ha venido renovando constantemente y por eso el ataque a las propiedades comunales y la intervención del Estado (instigada por el Banco Mundial) en la reproducción de la fuerza de trabajo, ha tenido el objetivo de regular las tasas de procreación y con ello reducir el tamaño de una población que era considerada demasiado exigente e indisciplinada (Federici, 2011).

Hoy día en Guatemala se despliega un ataque y cercamiento a las tierras comunales a partir de los proyectos extractivos. A continuación, presento un cuadro que resume la cantidad de licencias de exploración y explotación minera. Casi todas se encuentran asentadas en territorios comunales indígenas del altiplano occidental y las Verapaces del nororiente del país. En estos territorios se han reactivado las luchas comunitarias, donde las mujeres participan de manera central en la defensa de las tierras y en el sabotaje de las actividades de las minas.

Fuente: Ministerio de Energía y Minas (mem). Recuperado el 19 de julio de 2013 de www.mem.gob.gt consultado.

Listado de licencias de exploración y explotación minera en Guatemala			
	Exploración	Explotación	Total
Materiales de construcción	4	113	117
Minerales metálicos	75	32	107
Minerales no metálicos	7	137	144
TOTAL	86	282	368

Las formas de organización política para la defensa y la recuperación de las tierras comunales han producido creativas y plurales estrategias políticas. En San Juan Sacatepéquez (Chimaltenango), las comunidades organizaron turnos para vigilar permanentemente los caminos a partir de la instalación de puestos de control comunitario, y así evitar el paso del ejército y del personal de una cementera que se pretende edificar en la tierra de 12 comunidades. En La Puya, las mujeres

construyen discursos políticos de lucha y también organizan servicios religiosos, rosarios, misas y cultos en la entrada del lugar donde quieren excavar la mina; así como la planificación de comidas colectivas y el traslado al sitio donde quieren instalar una hidroeléctrica. Las mujeres se llevaron sus cuadros y sus esculturas de la virgen y de los santos, y rezan ahí todas las noches con sus hijos y toda la comunidad. En Barillas, Huehuetenango, las mujeres y los hombres fundaron La Resistencia, lugar donde se turnan para vivir y cocinar; vigilan el territorio y, desde ahí, han creado un discurso contra las hidroeléctricas. Las comunidades circunvecinas acuerpan y coordinan actividades con las comunidades que luchan, como es el caso de Santa Eulalia, Huehuetenango y San Mateo Ixtatán, que cerraron sus caminos para evitar que el ejército pasara a Barillas. En Totonicapán y Nebaj, mujeres y hombres producen una serie de actividades para discutir y construir un discurso político en grandes asambleas regionales y a través de festivales de arte; son discursos que construyen sentido común contra el despojo de las tierras comunales y contra el genocidio.

La creatividad y la imaginación son amplias y complejas, y dan origen a estrategias singulares, por ejemplo, las mujeres se organizaron para tumbar los postes de cableado eléctrico de una mina. Llegaron con sus hachas y tiraron los postes. Se decidió que sólo participarían mujeres de edad avanzada porque no tenían documentos de identidad, y esto haría más difíciles los procesos formales de acusación contra ellas.

La participación de las mujeres ha sido decisiva en gran medida porque saben que lo que está en juego es el uso del agua, del bosque, de la tierra, de los cultivos de subsistencia; en suma, la gestión de la vida cotidiana. Frente a estos actos de resistencia, una embestida de represión se ha desplegado. En lo que va del año, los órganos de justicia han dictado órdenes de captura a quienes defienden los territorios, cientos de personas que luchan están siendo judicializadas.

¿Cómo cercan las tierras comunales? A continuación presento dos ejemplos de lo que ocurre en Totonicapán. En 2001 el Banco Mundial recomendó al gobierno de Guatemala que elevara la carga fiscal y tributaria; esto dio pie a una propuesta para gravar un nuevo impuesto sobre las tierras, dentro de las cuales quedan comprendidas las tierras comunales. El objeto de este impuesto –al igual que en el tiempo del censo enfiteutico que operó por los años de 1830–,¹ es declarar el registro y la titularidad de la tierra y con ello obligar al deslindamiento del título comunal de la tierra. Por esos años en Totonicapán se realizó uno de los levantamientos más grandes, el pueblo completo dijo que no quería pagar y se decidió bloquear las carreteras. El gobierno declaró un estado de sitio.

1 El censo enfiteutico era una figura jurídica mediante la cual se promovía la propiedad privada de la tierra, este mecanismo operaba de la siguiente manera: se establecía un precio nominal a una determinada porción de tierra y la persona que se comprometiera a pagar anualmente tazas que iban del 2 al 3% de su valor conseguía el usufructo de tales tierras. Este mecanismo funcionó desde los años de 1930.

El segundo ejemplo ocurre el 4 de octubre de 2012, cuando el Estado guatemalteco masacró a seis de nuestros compañeros comunitarios, cuando se desarrolló un levantamiento contra la pretensión constitucional de declarar a las tierras como nacionales anulando los sistemas de gobierno comunal indígena y, además, establecer jurídicamente a las fuerzas combinadas –ejército y policía– para que actuaran según las necesidades nacionales y las que el presidente precisara. Entendimos claramente que declarar las tierras como nacionales borraba de tajo el régimen de propiedad comunal en el cual vivimos; si se dice que hay una sola nación y una única forma de organización, nuestros sistemas de gobierno serán también declarados no lícitos. Organizamos un levantamiento y el ejército reprimió y asesinó a seis de los nuestros e hirió a más de cincuenta. Las mujeres participaron centralmente en la organización de las marchas, se encargaron de la alimentación de sus hijos y sus esposos, compartieron e intercambiaron sus alimentos con las mujeres y los hombres que participaban, fueron las que apoyaron y cuidaron a las personas heridas.

Otras de las grandes luchas de las mujeres indígenas ha sido la batalla contra la violencia estatal en el tiempo de la civil guatemalteca y también después de ella. Cabe mencionar aquellos esfuerzos de las mujeres indígenas por buscar a sus hijos, maridos y familiares desaparecidos, masacrados y enterrados en fosas clandestinas, resultado de una guerra de trescientos mil muertos. En 1980 se contaban cuarenta mil desaparecidos y estas mujeres, que se declararon viudas de la guerra, se organizaron para reclamar los cuerpos de sus maridos. Se nombraron a sí mismas Comité Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), fueron ellas las que llegaron a los cuarteles militares a reclamar a sus maridos, las que posteriormente exigieron de forma contundente que sus hijos no fueran reclutados de manera forzosa en el ejército, y que hoy día reactualizan sus luchas contra las hidroeléctricas en esas regiones donde están los cementerios clandestinos. En suma, son las mujeres las que han liderado los esfuerzos para colectivizar el trabajo reproductivo y para protegerse mutuamente de la violencia estatal.

¿Por qué pensar desde la reproducción?

a) Porque pone a la vida en el centro del análisis político. Si pensamos desde las formas de gestionar y reproducir la vida cotidiana tendremos una óptica ampliada para mirar nuestras historias, nuestras luchas y nuestras estrategias para plantear, producir y organizar lo común. Esto habilitaría un hacer crítico-político en común que pone en entredicho aquellas interpretaciones que dicen que las mujeres indígenas son únicamente víctimas y que sus acciones de luchas son pre-políticas.

b) Porque para acercarse a las políticas indígenas es preciso hacerlo desde la reproducción. Nosotras dentro de los pueblos indígenas sabemos, como experiencia concreta, que nuestra existencia y lucha contra el capitalismo ha sido construida desde lo común. Vivimos porque organizamos un sistema de gobierno comunal

para gestionar, regular y gobernar el agua, la tierra y el bosque. Nuestras historias están contenidas por una larga cuenta de acontecimientos colectivos que han construido caminos políticos de lucha donde centralmente se disputan los medios materiales de la reproducción.

c) Porque es urgente pensar las formas y los lugares desde donde luchamos las mujeres indígenas en el seno de los sistemas de gobierno comunal. Si vivimos en relaciones sociales que producen comunidad, entonces tenemos que pensar con seriedad que debemos organizar y crear formas de responsabilidad y trabajo compartido entre mujeres y hombres, porque el cuidado no tiene que ser a costa de la salud de las mujeres. También tenemos que producir maneras en las que participemos plenamente no sólo en el uso de las tierras comunales, sino también en el proceso de la producción de la decisión sobre lo colectivo. Porque ahí se juega la permanencia de nuestra existencia a largo plazo.

d) Porque hace posible un lenguaje más amplio. Dejo esto como punto final, pero no menos importante. Las mujeres indígenas tuvimos que nombrar el mundo, las relaciones y los objetos en el castellano masculino que se pretende universal, siempre sintiéndonos incómodas porque muchas veces nuestras luchas contra los embates no las sentimos contenidas ni en los lenguajes ni en los actos más conocidos; esto no significó que olvidáramos la cuestión fundamental de nombrarnos como queríamos. Con las palabras de Silvia Federici me siento acompañada en este proceso de explicarnos las luchas y la vida.

EL FALOCENO: REDEFINIR EL ANTROPOCENO DESDE UNA MIRADA ECOFEMINISTA

La Danta LasCanta

Fuente: *Ecología Política*, Núm. 53 (2017): 26-33.

A principios del año 2016, el gobierno de Nicolás Maduro hizo explícita su intención de llevar adelante el macro proyecto de explotación minera denominado Arco Minero del Orinoco (AMO). Este proyecto abrió el 12% del territorio nacional para la explotación a gran escala por parte de, por lo menos, 150 empresas nacionales y transnacionales. Se pasó, en un rápido movimiento y sin reflexión, del rentismo petrolero al rentismo minero.

La Danta LasCanta es un grupo ecofeminista venezolano de investigación y acción que nació en marzo de 2016, en el contexto de múltiples resistencias y luchas frente al AMO. Nuestro grupo tiene como principio ético la producción, organización y presentación colectiva y diversa. Somos científicas, académicas, escritoras, activistas y ciberfeministas que empleamos múltiples formas de lucha, no solo contra los nuevos extractivismos, sino contra las distintas formas del dominio patriarcal.

Palabras clave: Faloceno, Antropoceno, Chthuluceno, igualitarismo sexual, patriarcado

Introducción

La emergencia del concepto de Antropoceno significó un giro epistemológico en las ciencias del sistema Tierra, pues, por primera vez, se introdujo la acción humana como una fuerza geológica que delimita un antes y un después, pero que, además, inscribe una forma de relacionarse con la naturaleza que ha originado la actual situación de transgresión de algunos límites biofísicos del planeta. Sin embargo, las recientes discusiones en torno a su pertinencia o limitaciones para definir esta nueva era geológica son un síntoma de que sigue siendo insuficiente para aprehender sus factores constitutivos.

Significantes como *Capitaloceno*¹ y *Chthuluceno* (Haraway, 2015) tratan de taponar sus deficiencias, sin poder evitar mostrar otras: la ausencia de un cuestionamiento al sujeto de la enunciación de la forma de pensar predominante en el dispositivo científico y la lógica de dominio moderna, en las que lo femenino/cuerpo/sentimiento/naturaleza está subordinado a lo masculino/mente/razón/cultura, que incluyen nuevas formas de opresión de las mujeres y el actual deterioro de los ecosistemas como consecuencias. Dichas formas se muestran inclusive en la conformación de los grupos de trabajo del Antropoceno: en el año 2014, la científica Kate Rasworth notó la insignificante presencia de mujeres en estos grupos y, por tal motivo, propuso usar el significante *Hombreceno* en vez de *Antropoceno*.

En el presente trabajo consideramos necesario profundizar en la reflexión teórica ya adelantada, sobre la actual era geológica global desde la óptica del ecofeminismo. Para ello proponemos el concepto de Faloceno como una hipótesis de trabajo, pues consideramos que esta era se sustenta en un entramado de relaciones sociales desiguales, jerárquicas, opresivas y destructivas que afectan especialmente a las mujeres y a la naturaleza, y que son constitutivas de la civilización occidental. El actual modo de exterminio de la red de los distintos ecosistemas del planeta es una extensión “natural” de las relaciones de dominio y de las formas de violencia características del patriarcado.

1 Moore (2016) relata que el significante surgió en 2009, producto de una conversación con Andreas Malm que tuvo lugar en Suecia.



El Antropoceno y la dimensión política de los marcos conceptuales

El primer antecedente directo de la idea de Antropoceno fue concebido en el contexto de la segunda guerra mundial por el geoquímico ucraniano Vladimir Vernadsky al referirse a los impactos de la actividad humana sobre su entorno. En sus palabras:

La humanidad en su conjunto se vuelve una poderosa fuerza geológica. A la civilización humana, a su pensamiento y a su trabajo, se les plantea el problema de la *transformación de la biosfera en el interés del libre pensamiento de la humanidad como unidad indivisible*. Noosfera es esta nueva condición de la biosfera, a la que nos acercamos sin percatarnos (Vernadsky, 2007 [1943]: 187).

Con posterioridad, un cúmulo de evidencias científicas mostró el impacto global de las actividades de origen antrópico, tales como el incremento en la concentración de gases de efecto invernadero en la troposfera y su consecuente efecto en la temperatura global del planeta, el decrecimiento del pH de la superficie del océano y el deshielo de la criósfera, entre otros.

En el año 2000 se acuñó el concepto de Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000). Desde entonces, uno de los principales puntos de discusión ha sido dónde situar las agujas del reloj para indicar el inicio de esta nueva era geológica, razón por la cual el grupo de trabajo de la Comisión de Estratigrafía de la Sociedad Geológica de Londres propone evidencias arqueológicas y paleoclimáticas que den idea de su origen, usando los mismos criterios estratigráficos para establecer eras geológicas pasadas. Las más destacadas evidencias son la extinción masiva de la megafauna (50.000-10.000 años antes del presente, AP); el origen de

la agricultura (11.000 años AP); la agricultura extensiva (8.000 años AP); la expansión de la producción de arroz (6500 años AP); los suelos antropogénicos indicativos de agricultura prehispánica, como *terra preta* (3000-500 años AP); la colonización de América (1492-1800); la Revolución Industrial (desde 1760 hasta la actualidad); la detonación de armas nucleares (desde 1945 hasta el presente); y la presencia de químicos industriales persistentes (desde 1950 hasta el presente) (Zalasiewicz *et al.*, 2008; Lewis y Maslin, 2015). Esto pone en evidencia la dificultad de asignarle una fecha de inicio a esta nueva era geológica.

Este propósito se complica aún más ante las investigaciones recientes que indican que en los últimos 50 años el planeta ha sido objeto de afectaciones sin precedentes desde inicios del Holoceno (hace 11.700 años), un proceso conocido como “La Gran Aceleración” (Steffen *et al.*, 2015). Nosotras creemos que una de las razones fundamentales de la controversia acerca del inicio de esta nueva era es que los análisis han considerado de manera casi exclusiva la evidencia biogeoquímica de los cambios planetarios originados por la especie humana.

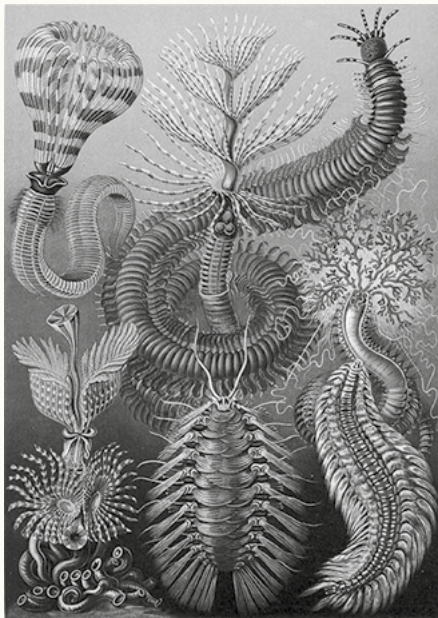
Análisis como el de Fischer-Kowalski (2014) intentan llenar ese vacío proponiendo una unidad que mida el metabolismo energético a partir de un índice de Impacto Humano en la Tierra (IHT). A pesar de las limitaciones de este análisis —derivadas del enfoque malthusiano y de la homogeneización del consumo energético per cápita en la población—, este estudio arroja información importante a escala global, ya que intenta ubicar temporalmente el surgimiento de las mayores afectaciones al sistema Tierra desde los inicios del Holoceno y lo vincula con los usos energéticos inherentes a los modos de producción (modos de subsistencia, *regímenes sociometabólicos*) en la historia de la humanidad. A pesar de este importante aporte, consideramos necesario incorporar un análisis de las relaciones sociales que permita dar una explicación alternativa y complementaria a la propuesta de Fischer-Kowalski.

En este sentido, la comprensión de la acción humana como rasgo fundamental de esta nueva era geológica requería la integración de la perspectiva de las ciencias sociales (sin dejar de lado los enfoques biogeoquímicos). Por esta razón el concepto de Antropoceno comenzó a ser cuestionado. Por una parte, es insuficiente para dar cuenta de las causas y particularidades de la actual crisis biosférica mundial. Por otra, se erige como un obstáculo para cambiar el modelo de dominio humano, ya que mantiene la ilusoria partición entre los seres humanos y la naturaleza, sustenta una noción esencialista de nuestra especie, sobrevalora los efectos de la actividad humana en el planeta y es un concepto que impide formular otros futuros (Crist, 2016).

Estas y otras razones explican el surgimiento de un nuevo significante en 2009, el *Capitaloceno*. Este término no representa una simple incorporación del sistema capitalista a la aritmética geológica; más bien intenta aprehender la manera en que el capitalismo, desde mediados del siglo XV, ha organizado la naturaleza y la ha transformado en Naturaleza: un factor de la producción en el

que se incluyen otros seres humanos (grupos de humanos no blancos, la mayoría de las mujeres e individuos blancos que viven en regiones semicoloniales) (Moore, 2016: 91). En este sentido, Jason Moore señala que debemos comenzar a ver el capitalismo como “una ecología-mundial del capital, del poder y de la re-producción situada y multiespecie” (Moore, 2016: 94). Así ubica la causa de la actual crisis biosférica en el sistema capitalista y se desplaza de una concepción abstracta de la acción humana —que constituye uno de los principales problemas del concepto de Antropoceno— a una histórico-espacial, anclada en específicos discursos y prácticas de dominación, relaciones de explotación, formas de extensión del régimen de propiedad privada, inéditos tipos de poder territorial, el colonialismo y las nuevas formas de conocimiento que hicieron posible poner a trabajar a la naturaleza.

Imagen 1. Chaetopoda, Sabella. Autor: Ernst Haeckel (publicada como litografía y mediotono en *Art Forms in Nature*, 1899).



Por su parte, el concepto de Chthuluceno, propuesto por Donna Haraway, surge como una alternativa no solo epistemológica, sino gnoseológica y política. Esta posición queda clara desde el propio nombre y la forma de enunciación, desplegada por medio de un entramado de lenguajes: el artístico, el poético, el científico y el de la militancia política, proponiendo una forma de pensar y actuar

tentacular que deje atrás el pensamiento y método de investigación individualista. La idea es colocar las cosas en una especie de plano no jerárquico (2016a, 2016b). Haraway denomina Chthuluceno a las diversas fuerzas y poderes tentaculares de la amplia Tierra. Incluye en este concepto cosas reunidas con nombres tales como Naga, Gaia, Tangaroa, Terra, Haniyasu-hime, Mujer Araña, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven y A'akuluujjusi, entre muchos otros. Todas estas entidades son algunos de los nombres propios de una forma de SF² inimaginable hasta para alguien como Howard P. Lovecraft.

Haraway (2015) se basa en la propuesta de Anna Tsing (2015) para argumentar la necesidad de pensar el punto de inflexión entre el Holoceno y el Antropoceno, en términos de desaparición de los refugios en donde los ecosistemas podían reconstruirse y las diferentes especies —incluida la humana— encontraban albergue tras grandes eventos tales como la desertificación (Haraway, 2015). Nuestro trabajo es hacer que el Antropoceno, que ella concibe como un evento límite, sea lo más corto/delgado posible. En estos tiempos de colapso recurrente de los sistemas en que “la Tierra está llena de refugiados, humanos y no, sin refugio” (Haraway, 2015: 160), hay que pensar, relatar y actuar en combinación con otras formas de vida (una “ecojusticia multiespecie”, en sus palabras). Es un llamado a cambiar nuestra forma de pensar por otra simbiótica, en la que nos convirtamos en parientes de todas las especies y, en un proceso similar al compostaje, reconstruir los espacios de refugio para vivir y morir bien.

¿Qué tienen en común estos conceptos? Han surgido por una sensación de insuficiencia epistemológica para dar cuenta no solo de la potencia del impacto de la acción humana en el sistema Tierra, sino de las particularidades de esa huella y, sobre todo, de “eso” que distingue la fuerza, rapidez y extensión de los cambios actuales de las épocas anteriores. Todos estos conceptos desde posiciones diferentes incorporan, de manera implícita o explícita, la dimensión política al campo de la geología, pues necesariamente instan a evaluar los efectos de nuestro modo de vida y abren la puerta a una praxis que se mueve hacia una forma diferente de pensar, actuar y relacionarnos entre nosotros y con el resto de los seres vivos. Entonces, ¿por qué el Faloceno?

Un nuevo concepto-horizonte³: el Faloceno

El concepto de Antropoceno significó un gran avance en el propósito de aprehender la especificidad de la actual era geológica. No obstante, este y los

2 El significante SF (en inglés), usado por Haraway, condensa una red de significantes: “figuras de cuerdas”, “hecho científico”, “ciencia ficción”, “fabulación especulativa”, “feminismo especulativo” y “hasta ahora” (*so far*).

3 Tomamos la expresión “concepto-horizonte” del último libro de la socióloga argentina Maristella Svampa, *Debatos latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo* (véase Martínez Alier, 2016, para una reseña al respecto).

otros conceptos que han emergido a partir de esta nueva área de investigación son insuficientes. En primer lugar, invisibilizan el carácter protagónico de un rasgo persistente en la mayoría de los ecosistemas humanos registrados hasta ahora por antropólogos y arqueólogos: la dominación de las mujeres. En segundo lugar, no ponen suficiente énfasis en la relación entre la “naturalización” de las mujeres y la empresa de controlar la naturaleza.

Desde la década de 1970, las teóricas ecofeministas⁴ han venido reflexionando sobre el estrecho vínculo entre la subordinación de las mujeres y la destrucción de la naturaleza. Se trata de una reflexión que se ha sustentado en investigaciones desde la filosofía de la ciencia, la epistemología, la filosofía, la teología y la economía. Estas elaboraciones teóricas han sido ignoradas por la mayoría de los científicos que estudian el Antropoceno —aunque no por los teóricos del Capitaloceno— debido, probablemente, a un inconfesable sexismo y antifeminismo. Aunque las ecofeministas no se han introducido —hasta ahora— en los debates en torno a la actual era geológica, es indudable que el cuerpo teórico que han desarrollado es fundamental para enriquecer el debate alrededor de este tema y es por ello que tomamos la iniciativa de profundizar en el mismo.

Para esto es necesario intentar trazar los orígenes del Faloceno. El estudio de la organización social previa a la agropastoril (cazadores y recolectores móviles) muestra que el 50% de las relaciones entre los individuos que la conforman son no parentales o afines distantes, y los grupos son metafluidos (los miembros pueden trasladarse e intercambiar información entre ellos) (Dyble *et al.*, 2015). Igualmente, aunque los miembros de un campamento buscan vivir con tantos parientes como sea posible, la vinculación entre ellos es reducida, debido a que tanto los hombres como las mujeres tienen la misma influencia en la selección de los miembros del campamento (Dyble *et al.*, 2015).

Esto indica que, al no existir acumulación de riqueza, las parejas se movilizan entre los campamentos libremente y comparten intereses con familiares y afines, lo que les permite mantener la cooperación sin necesidad de un sistema social más complejo. Esta estrategia es socialmente exitosa, en vista de que los recursos son igualmente obtenidos por los miembros del grupo, ya que no existe control sobre la energía disponible de los alimentos en los ecosistemas, como señala Fischer-Kowalski (2014). Se producen, así, relaciones sociales de parejas igualitarias que generan una forma de relación grupal multilocal más que patrilocal (Dyble *et al.*, 2015).

Los resultados de Dyble (2015) indican que el emparejamiento y el incremento del igualitarismo sexual en el devenir de la historia humana pudieron haber tenido un efecto transformador sobre la organización social humana. Por lo tanto, estas relaciones de emparejamiento con altas tasas de interacción

intergrupales habrían promovido cambios culturales en estas sociedades que favorecieron la transferencia de prácticas cooperativas para la obtención de recursos y modos de relación igualitarios en ellas (Hill *et al.*, 2014; Chaudhary *et al.*, 2016). Evidencias de esto son las bajas tasas de poliginia en sociedades de cazadores y recolectores en comparación con las de sociedades agropastoriles (Vinicius *et al.*, 2014).

Nuestra hipótesis de trabajo se sostiene sobre la afirmación de que el modelo civilizatorio occidental predominante en el planeta y responsable de la actual crisis biosférica, ha estado caracterizado desde sus inicios por la desigualdad de género, la cual aparece en los seres humanos con la transición a la agricultura y el pastoreo (Martin y Voorhies, 1975). A través de la tenencia de la tierra y el mayor acceso a la proteína animal, se establece una estrategia social que propicia la acumulación de riqueza. De allí surge la herencia sexual, un sistema lineal conducente a las desigualdades sexuales y a la propiedad privada sobre territorios y cuerpos (Lerner, 1990; Dyble *et al.*, 2015). Este es el origen del establecimiento de la sociedad patriarcal. La organización social agropastoril se inició en el Neolítico, hace unos 8000 años, y 500 años antes del presente ya representaba la totalidad de la organización social del *Homo sapiens* (Fischer-Kowalski *et al.*, 2014). Gerda Lerner (1990 [1986]) plantea el establecimiento de la sociedad patriarcal y su relación directa con la agricultura en su libro *La creación del patriarcado*.

La sexualidad de las mujeres, es decir, sus capacidades y servicios sexuales y reproductivos, se convirtió en una mercancía antes incluso de la creación de la civilización occidental. El desarrollo de la agricultura durante el periodo neolítico impulsó el «intercambio de mujeres» entre tribus no solo como una manera de evitar guerras incesantes mediante la consolidación de alianzas matrimoniales, sino también porque las sociedades con más mujeres podían reproducir más niños. A diferencia de las necesidades económicas en las sociedades cazadoras y recolectoras, los agricultores podían emplear mano de obra infantil para incrementar la producción y estimular excedentes. El colectivo masculino tenía unos derechos sobre las mujeres que el colectivo femenino no tenía sobre los hombres. Las mismas mujeres se convirtieron en un recurso que los hombres adquirirían igual que se adueñaban de las tierras.

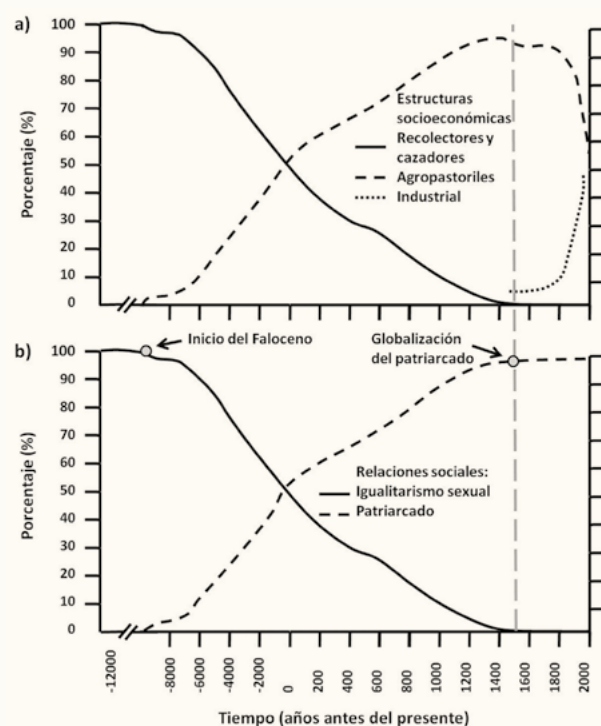
Con esta nueva organización social agropastoril, la tasa metabólica⁵ llegó a ser cerca de ocho veces superior que la de las sociedades de recolectores y cazadores, lo que indica un incremento sustantivo del acceso a energía proveniente de los alimentos (Fischer-Kowalski *et al.*, 2014), fundamentado en una mayor fuerza de trabajo bajo condiciones de inequidad de género. Planteamos que en este

4 Con representantes como Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Susan Griffin y Carolyn Merchant, por mencionar algunas.

5 Consumo doméstico de energía per cápita por año (GJ/cap/año), el cual incluye la energía primaria “técnica” como la leña, el carbón, etc., y la biomasa utilizada como alimento y animales domésticos o como materia prima.

momento comenzó la nueva era geológica sustentada en estas relaciones de inequidad: el Faloceno (gráfico 1).

Gráfico 1. Representación temporal del inicio del Faloceno correlacionado con: a) las estructuras socioeconómicas y b) las relaciones sociales durante los últimos 11.700 años⁶. Fuente: adaptación de Fischer-Kowalski et al., 2014.



Si decidimos ubicar cronológicamente el origen del patriarcado occidental en el surgimiento de las sociedades agropastoriles, entonces el reloj de esta era geológica se mueve mucho más atrás del hito propuesto por el Antropoceno y el Capitaloceno. Pero nuestra demarcación no se basa en alguna evidencia material fundamental o en la potencia de la huella humana sobre los ecosistemas —aunque se ha registrado—, sino en un cambio de orden simbólico en el que

⁶ Nótese que hacia el año 1500, con una estructura socioeconómica 100 % agropastoril, el patriarcado abarcaba casi la totalidad de las formas de relación de la sociedad mundial. A pesar de que los procesos de industrialización cambiaron la estructura socioeconómica global, las relaciones patriarcales permanecieron intactas.

la diferencia sexual se tradujo en un sistema de relaciones sociales de dominio y control masculino. Aunque este dominio a veces se apoya en la violencia, su permanencia en el tiempo se sostiene por una concepción de las mujeres que las entiende únicamente en relación con los hombres y la naturaleza.

El dominio de las mujeres, contemporáneo a la aparición de la agricultura, fue el modelo sobre el que se practicó la opresión de otros grupos humanos y, por extensión, de todos los seres vivos. En Occidente —porque es la modernidad occidental la que nos está matando (Escobar, 2016a; con ello no pretendemos esencializar lo no occidental como carente de opresiones)—, la desvalorización y el control del cuerpo de las mujeres, así como su vinculación con la naturaleza, sirvieron no solo para disminuirlas a ellas, sino también a otros grupos sociales y étnicos. Pero estas concepciones también nutrieron mucho tiempo después a la llamada Revolución científica, pues sostuvieron las teorías y métodos diseñados para “penetrar” los secretos de la naturaleza, concebida desde ese momento como un objeto. Nuestro análisis sugiere que la raíz de las actuales relaciones de opresión y de la presente crisis del sistema Tierra se encuentra en la subordinación de las mujeres. Además, estas relaciones de dominación-destrucción han tenido efecto en la dimensión temporal: en el Faloceno, el tiempo patriarcal —el tiempo histórico— ha sobrepasado y erosionado al tiempo geológico. Así lo evidencian los colosales efectos del actual modo de destrucción que llamamos patriarcado capitalista.

No proponemos invocar una idílica sociedad de recolectores y cazadores que vive en armonía con la gran diversidad de seres vivos. De lo que se trata es de *pensar* —tal como nos indica Haraway apoyándose en Virginia Woolf—, y ese pensar pasa por nombrar y hacer visible lo invisible. Por eso nos parece más adecuado el significante *Faloceno* que *Patriarcadoceno*. La utilización del término *falo* no señala un deslizamiento inevitable a un dato biológico. Es, por el contrario, el símbolo de la traducción de la diferencia sexual en desigualdad. En este sentido, indica que cualquier propuesta alternativa a nuestro modo de aniquilamiento (femicidio-etnocidio-ecocidio-geocidio) pasa por su ausencia.

Conclusión

Los conceptos son intentos de introducir en el orden simbólico un aspecto indistinto del entorno; crean una región de la realidad que no existía antes. Por lo tanto, permiten ver algo nuevo. Este darse cuenta de algo que no lográbamos percibir inevitablemente orienta la praxis científica, académica y política.

Nuestra propuesta del Faloceno como hipótesis de trabajo abierta a la discusión destaca por cuatro razones: 1) denuncia el “punto cero” de observación desde el cual se formulan el concepto de Antropoceno y la narrativa que del mismo se desprende: suponer que la humanidad *tout court* es la responsable de esta gran transformación deja fuera otras claves de interpretación y explicación;

2) complementa los aportes del Capitaloceno y del Chthuluceno, pues profundiza en el horizonte de investigación y acción que se perfila al situar la mirada desde el ecofeminismo; 3) fomenta la convergencia de análisis entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, sin excluir entablar diálogos con otras formas de conocimiento y abre la posibilidad de una ecología (feminista) de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las múltiples escalas de análisis y de los criterios de productividad no capitalistas (Santos, 2009); y 4) afirma que la dominación de la naturaleza y la dominación de las mujeres son dos caras de una misma moneda⁷, por lo que la transición hacia otros mundos y otros futuros posibles debe desafiar frontalmente la formación ontoepistémica enclavada en la actual forma dominante de la modernidad patriarcal y capitalista (Escobar, 2016b).

7 "El patriarcado le hace a nuestros cuerpos lo que las economías extractivistas y capitalistas les hacen a nuestros territorios", declararon las organizaciones de mujeres participantes en el XIII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, realizado en Perú en el mes de noviembre de 2014.

Bibliografía

- Chaudhary, N., et al., 2016. "Competition for cooperation: Variability, benefits and heritability of relational wealth in hunter gatherers". *Science Report*, 6, 29120.
- Crist, E., 2016. "On the poverty of our nomenclature". En: Jason Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*, pp. 14-33. Oakland, PM Press.
- Crutzen, P. J., y E. F. Stoermer, 2000. "The Anthropocene". *IGBP Global Change News*, 41, pp. 17-18.
- Dyble, M. et al., 2015. "Sex equality can explain the unique social structure of hunter-gatherer bands". *Science*, 348, 6236, pp. 796-798.
- Escobar, A., 2016a. *Cosmo/visiones del Pacífico y sus implicaciones socioambientales: Elementos para un diálogo de visiones*. Texto preparado para el Foro Visión Pacífico: Territorio Sostenible, realizado en Bogotá el 18 de mayo y organizado por *Revista Semana*, World Wildlife Fund (WWF) y PNUD.
- Escobar, A., 2016b. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Fischer-Kowalski, M., F. Krausman y I. Pallua, 2014. "A sociometabolic reading of the Anthropocene: Modes of subsistence, population size and human impact on Earth". *The Anthropocene Review*, 1, pp. 8-33.
- Haraway, D., 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin". *Environmental Humanities*, 6, pp. 159-165.
- Haraway, D., 2016a. *Anthropocene consortium series*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=fWQ2JYFwJWU>
- Haraway, D., 2016b. *Staying with the trouble*. Durham, Duke University Press.
- Hill, K. R. et al., 2014. "Hunter-gatherer inter-band interaction rates: Implications for cumulative culture". *PLOS One*, vol. 9(7). Disponible en: 10.1371/journal.pone.0102806
- Lewis, S. L., y M.A. Maslin, 2015. "Defining the Anthropocene". *Nature*, 519, pp. 171-180.
- Lerner, G., 1990 (1986). *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica. Traducción al castellano de Mónica Tusell.
- Martin, M., y B. Voorhies, 1975. *Female of the species*. Nueva York, Columbia University Press.
- Martínez Alier, J., 2016. "Maristella Svampa: debates latinoamericanos de sociología política". *Ecología Política*, 52, pp. 124-126.
- Moore, J., 2016. "The rise of cheap nature". En: Jason Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, pp. 78-115. Oakland, PM Press.
- Santos, B., 2009. *Una epistemología del sur*. México, Clacso-Siglo XXI.

Steffen, W. *et al.*, 2015. "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration". *The Anthropocene Review*, 2(1), pp. 81-98.

Steffen, W., P. J. Crutzen y R. McNeil, 2007. "The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature?". *Ambio*, 36(8), pp. 614-621.

Tsing, A., 2015. *Feral biologies*. Trabajo presentado en la conferencia Anthropological Visions of Sustainable Futures, organizada entre el 12 y el 14 de febrero por el Centre for the Anthropology of Sustainability (CAOS) del University College London.

Vernadsky, V. I., 2007 (1943). *La biosfera y noosfera, cinco ensayos*. Ediciones IVIC. Traducción al castellano de Francesca Zunino Caracas.

Vinicius, L., R. Mace y A. Migliano, 2014. "Variation in male reproductive longevity across traditional societies". *PLOS One*, vol. 9(11). Disponible en: [10.1371/journal.pone.0112236](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0112236)

Zalasiewicz, J. *et al.*, 2008. "Are we now living in the Anthropocene?". *Geological Society of America Today*, 18(2), pp. 4-8.

PATRIARCADO Y RADICALIDAD FEMINISTA

Ximena Bedregal

Archivo personal de Ximena Bedregal. No publicado. 2018.

Ximena Bedregal Sáez, hija de Victoria y nieta de Elena, es una escritora chileno-boliviana y mexicana, activista y teórica del feminismo. Aunque ella se define como feminista holística, está circunscrita al denominado feminismo autónomo-radical y su pensamiento está muy cercano al feminismo de la diferencia. Académicamente, es arquitecta con especialidad en bioarquitectura, además de fotógrafa, videoasta, catedrática, editora, cultivadora de huertas, encuadernadora y diseñadora, y hacedora de la primera ecoaldea feminista del continente: *Femterra*. Fue fundadora y directora de la revista feminista *La Correa feminista*, referente del feminismo autónomo del continente hispanohablante y luego de la editorial feminista del mismo nombre. Por trece años diseñó, realizó y mantuvo el primer sitio feminista multimedia en la internet llamado *Creatividad Feminista*, un espacio de formación para muchas mujeres de las nuevas generaciones de feministas. Bedregal también ha publicado un sinnúmero de artículos en diversas revistas y dos libros: *Hilos, nudos y colores en la lucha contra la violencia hacia las mujeres* (1992) y *Ética y Feminismo* (1996).

Voy a partir con una afirmación. Para mí no existe más pensamiento crítico que el que surge de y se desarrolla desde un feminismo claramente radical. El feminismo radical es, de suyo, la única criticidad con la potencialidad de desentrañar las profundidades de la construcción de lo real. De desnudar completa a la macrocultura que nos vive y a la que vivimos.

Toda la retórica académica sobre el pensar críticamente, o sea sobre aquellos elementos necesarios para evaluar y comprobar científicamente la consistencia de diversos racionamientos, con sus corolarios discursivos filosóficos sobre lo verdadero y lo falso y etc., etc., etc., es, desde mi perspectiva, inútil y hueca para nosotras las mujeres.

Con esta afirmación intentaré desarrollar por qué afirmo que el feminismo es el pensamiento y la práctica más crítica que existe.

En primer lugar, el feminismo para mí no es una lucha por derechos para pedirle al amo viril y sus instituciones que nos otorgue beneficios similares a los que tiene la masculinidad ya que con ello nos entregamos al paradigma político masculino sin ponerlo en cuestión. Tomando una idea de Luisa Muraro, en la homologación hay promoción social pero no libertad¹.

A partir de analizar nuestra situación de mujeres en el mundo, el feminismo ha ido logrando, por un lado desentrañar críticamente las lógicas que construyen nuestra realidad de mujeres y desde allí su relación profunda con la construcción de mundo todo, la macrocultura completa.

Esto es fundamental porque denota que la comprensión de nuestra existencia concreta de mujeres contiene la capacidad de leer el mundo, de entender cómo y con qué lógica se forma esta cultura. No cualquier cultura, sino esta cultura: depredadora, injusta, ligada más a la muerte y la guerra que a la defensa de la vida, ligada más al control y al dominio que a la libertad y la empatía.

En la medida que el feminismo entiende esa lógica y va descubriendo no únicamente nuestra contradicción con ella, no sólo la subordinación de nuestras existencias, no sólo la apropiación de nuestras vidas y creaciones, sino también y principalmente nuestra sobrevivencia en ella, nuestros modos de evadir tanta miseria impuesta a nuestras vidas, los resquicios de resistencia, las experiencias de libertad y creación, va descubriendo también los innumerables y constantes actos de libertad femenina que nos han sostenido y por tanto y desde allí, puede también imaginar otros mundos completos.

Esta lógica a la que me refiero es lo que el feminismo llama lógica patriarcal, su construcción social se llama patriarcado y es la macrocultura de los últimos 2,500 años y la hegemónica en el planeta.

Esta lógica tiene, entre otras, tres características básicas: es dicotómica, es jerárquica y es proyectiva.

¹ Nota de las editoras: Ver Luisa Muraro, "Enseñar la libertad", DUODA. Revista de Estudios Feministas No. 26 (2004): 77-83.

Dicotómica porque es una lógica de pensamiento que todo lo divide, que no puede ver la articulación entre las partes y además lo divide en pares opuestos. Construye el sentido de nosotros mismos desde un principio de oposición. Por ejemplo mente/cuerpo, hombre/naturaleza, sujeto/objeto, razón/intuición, teoría/práctica, naturaleza/cultura, y así hasta la saciedad.

Jerárquica porque estos pares de opuestos se leen siempre en jerarquía, es una dicotomía jerárquica. Uno de estos polos tendrá siempre un valor superior al otro polo y por tanto será el dominante. Por ejemplo:

En la oposición mente/cuerpo, la mente será superior y deberá dominar al cuerpo.

En la oposición razón/emoción o razón/intuición, será siempre la razón la que controle a la emoción porque la emoción o la intuición son confusas e irracionales, peligrosas, sin límites, deben ser controladas por la lógica del raciocinio que además se hiergue como medida de la verdad.

En la oposición cultura/naturaleza será la cultura la llamada a dominar a la salvaje naturaleza, la cultura es la superior, es la que le pone límites a la brutal e indómita madre naturaleza.

En sujeto/objeto será el sujeto el jerárquicamente superior y el que debe dominar al objeto. En hombre/mujer será el varón el que debe dominar y si ligamos los ejemplos anteriores terminamos por hacer la ecuación que explica muchas cosas: el sujeto varón es el llamado a hacer cultura dominando a la mujer y adjudicándose la razón va a dominar a la irracional naturaleza.

El sujeto es el hombre, destinado a hacer cultura dominando, transformando, controlando al objeto que es la naturaleza, la madre tierra y por similitud a todas las madres de la tierra.

En esta lógica no puede haber 2 o más verdades, sólo hay una verdad, la que domina, la que debe imponerse y esto es la base de una cultura del dominio y del poder. Si sólo puede haber una verdad, todo lo otro debe incorporarse, subsumirse en la verdad que se impone, debe desaparecer. Es la lógica del uno/cero. Todo lo que no es uno, lo que no es igual al uno, simplemente no es, es cero.

Esa es la base de las guerras y nuestra cultura es la de la guerra, estamos siempre en guerra contra algo y no sólo en planos simbólicos como la guerra de los sexos o la guerra contra el hambre. Vivimos en una cultura que destina casi la mitad de su riqueza, de su inteligencia y su producción a la guerra, una economía que tiene su base vertebral en la producción de la guerra. Si se dejan de producir armas e instrumentos de guerra la economía mundial quiebra y el llamado desarrollo científico se minimizaría.

Esta es una lógica absolutista, donde una verdad no puede ser verdadera y falsa a la vez, no se puede ser esto y lo otro a la vez. Siempre se debe ser esto o lo otro. No es posible una tercera posibilidad, si no estás conmigo estás contra mí. Y esto es la base de la exclusión, de la anulación y del dominio del otro/la otra. Base a su vez de las conquistas, del colonialismo, de la imposición de una verdad

única que impide el diálogo. Porque el diálogo solo es posible entre quienes se reconocen semejantes, pero donde sólo es posible una verdad no son posibles los semejantes.

Además de jerárquica y dicotómica, es una lógica **proyectiva**. Su sentido es la búsqueda y el logro de un objeto/objetivo final. Proyecta una meta y se someta a ella. Su mandato es hacer historia. Se relaciona con el tiempo, no con el espacio que es tan sólo una cosa, un objeto a dominar. El presente, el aquí, no existe en sí mismo y el ahora sólo tiene sentido en la medida de camino hacia el objeto/objetivo/meta.

En esa medida, el aquí, el espacio, la tierra, la casa, la reproducción, el cuidado, la naturaleza, el ahora es lo femenino, lo masculino es lo público, la producción, la construcción de cultura, la proyección histórica, la historia pues.

Esta visión que nace en Grecia se expresa ya armada en la visión aristotélica que liga la buena vida a la ciudad. El ideal del ciudadano, la **civis** -de donde viene el concepto de civilizado en oposición a lo ligado al agro, al bosque, al campo, en definitiva a la naturaleza- Ciudad se hará igual a cultura y ciudadano es el que hace cultura y recordemos que en la civis griega sólo eran ciudadanos los varones libres y propietarios. La mujer no era ciudadana, tampoco lo eran “los otros”, los no griegos, los esclavos, los campesinos.

Esta visión griega se consolida y fortalece con el monoteísmo judeo cristiano con la invención del dios único y masculino, mismo que crea la naturaleza y le ordena al varón dominarla junto a todas las bestias que serpean en ella. En ese proceso crea a la mujer para acompañarlo y apoyarlo en esta tarea de dominación.

¿Qué implica esta orden divina?

En primer lugar, que la dicotomía cultura naturaleza que ya venía instalada desde los griegos ahora se volviera desnaturalizante. Esto es que no sólo jerarquiza el polo de cultura sino que ahora a través de una justificación mítica religiosa se separa definitivamente al ser humano de la madre tierra, objeto claro del mandato divino de dominación.

La vida se pone al servicio de la promesa, del cumplimiento del mandato, de la realización del objetivo final, en definitiva de la historia. La promesa no es la posibilidad de una buena vida, sino, por culpa de la mujer y su tentadora manzana, sufrir y con el sudor de su frente, cumplir el mandato divino de dominio de la naturaleza, pero a su vez, al obedecer a dios el hombre participa de la creación de éste. Al desarrollar la obra de su dios se hace también parte de la deidad. Ese es su privilegio.

Y en segundo lugar, esta orden divina implica des-responsabilizar al hombre frente al dominio de la naturaleza, frente al resultado de ese control ya que sólo está cumpliendo el mandato divino. Su destino, su papel es desarrollar la obra de dios.

De allí que en el imaginario patriarcal dominar es hacer historia. La historia patriarcal es un continuo de dominaciones empezando por la naturaleza, pero

siguiendo por todo lo que es otro, diferente, lo que no considera igual a él en jerarquía.

Estos paradigmas desarrollan a su vez la ciencia patriarcal, vendrán Descartes, Newton y etc. y llegará su máximo despliegue en la cultura industrialista que se desarrolla entre el renacimiento y la modernidad. El individuo -varón- se separa definitivamente de la naturaleza y se pone como centro de todo. La razón se vuelve la posibilidad para el control real y total de todo. ¿Sus expresiones principales? El racionalismo, el positivismo, el colonialismo, el cientificismo del siglo XIX, el industrialismo brutal del siglo XX y ahora el transhumanismo con su hibridación entre humano y máquina, con la creación de vida fuera del cuerpo femenino y con la manipulación psíquica, química y médica de los cuerpos para adaptarlos a voluntades identitarias.

Condición de posibilidad para este despliegue fue que todo conocimiento que no sea la racionalidad sea no sólo silenciado y desvalorizado sino quemado en las hogueras a través de la quema de los cuerpos de las mujeres sabias y conocedoras de otras formas del saber, de la empatía sinérgica con los misterios de la naturaleza y el cosmos. El salto a la razón científica se hizo sobre 8 millones de brujas asesinadas y el salto de la razón científica a la era del transhumanismo se intenta hacer borrando los cuerpos de las mujeres.

El siglo XIX se centra en la idea de “progreso” como ideología oficial, progreso material basado en el control tecnocrático del entorno natural y social. La Primera Guerra Mundial, la gran depresión y la ascensión del fascismo hunden esta ideología. La crisis del progreso es el tema de los años 30 del siglo XX.

A partir de allí el presidente gringo Harry Truman pone en circulación el concepto de desarrollo y le da el mayor impulso de la historia al desarrollo técnico y armamentista. A la explosión de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki la llamó “El más grande suceso de la historia”. Efectivamente fue una muestra de nivel al que llegaba el desarrollo. Concepto que hoy parece incuestionable y universal. Hoy todo es “desarrollo”, paradigma universalmente válido, el UNO de un momento de inmenso desarrollo tecnocrático de alto nivel para un aún mayor control del entorno natural y social.

Sus consecuencias: depredación del planeta, pobreza creciente vs. acumulación sin límites; polución, armamentismo, abandono del campo y crecimiento imparable de las ciudades, pérdida del sentido del existir, enfermedades nuevas, cambio climático, individualismo y un largo y triste etc.

En el polo revolucionario y socialista del patriarcado no cambió sustancialmente la cosa. Con control de la economía por el estado en vez del libre mercado, el “progreso” es llamado industrialización intensiva y los resultados son los mismos: producción intensiva de bienes, uso indiscriminado e ilimitado de la naturaleza, desastre ecológico, ampliación sin límites de la tecnología de guerra, etc.

En síntesis, con cara capitalista o socialista se implantó por igual la universalización del desarrollo industrial como el modelo hegemónico sobre la faz de la tierra. Productividad prometeica que con la manipulación genética, la creación de vida, incluso humana en laboratorios, la creación de ciborgs y robots de alta tecnología, el uso extendido de las ondas del espacio para la comunicación, las redes informáticas que lo alcanzan y lo calculan todo, la manipulación del cuerpo a voluntad, ya asemejó al hombre a ese dios que le dio el mandato inicial de continuar y concluir su obra sin importar que seis de cada diez personas, la mayoría obviamente mujeres, vivan en la pobreza y ajenas a ese desarrollo.

La economía mundial disparada hoy por su propio lado y dinámica ya ni siquiera se basa en los procesos industriales sino en la especulación y la técnica financiera además de los equilibrios que permiten las redes económicas de las potentes economías de la delincuencia organizada. La economía no es más la suma de haberes y debes reales sino un juego racional de cifras matemáticas (macroeconomía) escindida de la realidad y la vida de las personas y que sin embargo es ¡científica!, producto sólo de las ciencias actuariales y de los matemáticos de los procesos económicos.

Esta breve síntesis de los principales rasgos de la lógica patriarcal nos muestra que este modelo de construcción de mundo es un sistema complejo y omniabarcante que no coincide con la lógica de la vida. La llamamos lógica patriarcal porque se genera y desarrolla sobre la experiencia del cuerpo masculino, cuya trascendencia no está ligada al dar vida, a alimentarla, a cuidarla, ni tampoco a la tierra que igual que el cuerpo de las mujeres ejercita a diario su capacidad de dar, alimentar y continuar la vida. La lógica patriarcal busca simbolizar la vida a través de la razón, manejarla a su amañó a través de la manipulación divisora y a sublimarla a través de la creación de productos que los posicionen como creadores, no de vida pero sí de cultura. Cultura del control, dominio, conquista de la vida y eso es incompatible con la libertad de todas las personas. De allí la compulsiva necesidad del control de nuestros cuerpos, de allí que la masculinidad necesite ser el dueño del pensar y construir mundo y necesite, por lo tanto, borrar toda otredad/diversidad para auto constituirse como el uno universal. El uno universal del patriarcado contemporáneo que cada día se impone con mayor claridad es esa articulación UNO/UNICA de la fuerza que controla el poder de la guerra (la industria armamentista), la economía (la banca junto a las grandes instituciones financieras planetarias), la naturaleza (la industria médico/química supranacional), la tecnología (la industria cibernética y de comunicación tecnológica).

La radicalidad del pensamiento feminista consiste por un lado en que, desde la experiencia de las mujeres ha logrado, como ningún otro pensamiento, leer, desentrañar, visualizar la lógica patriarcal y su realidad construida, basada no sólo en el pensar como ejercicio abstracto ajeno o separado de la experiencia corporal y hasta del sentir honesto, sino en la imposibilidad de una práctica

política ligada a la corporalidad concreta. Hay muchos pensamientos críticos a parcialidades del sistema patriarcal, pero como se paran desde la misma lógica no logran, no pueden ver la totalidad del sistema.

La radicalidad consiste también en que las mujeres, aun siendo dentro del patriarcado la parte de la humanidad subordinada, controlada, robada y violentada, han mantenido a lo largo de esa historia, en sus pliegues e intersticios, espacios y prácticas de rebeldía, autonomía y libertad marginales al poder imperante en cada momento que han sido escondidos e invisibilizados por el patriarcado. La recuperación de esas experiencias sumada a la comprensión de estas lógicas son una enorme condición de posibilidad para imaginar y construir otros mundos posibles.

Y finalmente a diferencia de la política tradicional masculina que proyecta mundos, los predefine y hace de la política la construcción de fuerza para su realización con sus tácticas y estrategias, la radicalidad del hacer política feminista consiste en construir esos otros mundos a través de una práctica de relación, en primerísimo lugar de relación entre mujeres porque, como bien lo dice Lia Cigarini, es en la relación con otra donde las mujeres encontramos vínculo, intercambio y medida, valor simbólico para estar en el mundo con toda potencia². La libertad femenina es libertad relacional, no individualista. En esa práctica se aprende que construir sociedad es un acto de relación concreta que no admite proyectar para toda persona ideas preconcebidas de existencia, sino hacer posible la realización del propio deseo. Que la política es aquello que construye sociedad a partir de relaciones de singularidades libres, donde es posible nombrarse desde sí, con plenitud y honestidad, dándole sentido práctico, material y simbólico a la experiencia y el ejercicio de construir cotidianamente el vivir con otras. Y desde ahí, ¿por qué no?, también con otros.

2 Nota de las editoras: Ver Lia Cigarini, "Libertad femenina y norma", DUODA. Revista de Estudios Feministas 8 (1995): 85-107; p. 88.

ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO SE TEJEN REBELDÍAS: ARTE FEMINISTA LATINOAMERICANO Y MUNDO POPULAR

Julia Antivilo

Fuente: Fragmento del tercer capítulo de “Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías. Arte feminista latinoamericano. México. 1970-1980.” Tesis para optar al grado de magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, 2006, 73-89.

Julia Antivilo. Historiadora, curadora y artista performancera feminista. Ha escrito, coordinado y editado libros, colecciones y artículos en revistas sobre estudios culturales, el papel social y cultural de las mujeres y referente a la historia cultural de las mujeres, arte, géneros y feminismos. Sus últimos libros son *Belén de Sárraga. Crónica de un torbellino libertario por América Latina* (2021) y *Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías. Arte feminista latinoamericano* (2015). Ha sido parte de varios colectivos artistas feministas en Chile y México. Actualmente es titular de la cátedra Rosario Castellanos de Arte y Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

Las artistas feministas latinoamericanas dejan ver en sus obras toda la hibridez cultural de América Latina, entregando un matiz singular a sus propuestas estéticas y políticas, coronadas por actos de potencia y osadía en sus propuestas visuales. Entendemos hibridez, según lo descrito por Néstor García Canclini¹, más bien como procesos de hibridación, mezclas interculturales no solo raciales a las que suele limitarse el concepto de mestizaje, lo que permite incluir las formas modernas de hibridación, concepto que funciona mejor que sincretismo, el que casi siempre se refiere a las fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. En 2001, García Canclini revisó nuevamente el concepto y lo redefinió como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”². Asimismo, explica a qué se refiere con estructuras llamadas discretas, reconociéndolas como productos culturales resultantes de procesos de hibridación. Pone como ejemplo el *spanglish*, un híbrido que es producto de otros dos híbridos, los idiomas español e inglés, nacidos del latín, árabe, lenguas precolombinas, etc.

Como hemos revisado, en general no es mucho lo escrito sobre arte y feminismo, y lo que hay se ha producido principalmente en Europa y Estados Unidos. Estudios que, por cierto, no contemplan ni desarrollan la relación entre producción artística femenina-feminista y arte-cultura popular. A pesar de la escasez, el trabajo *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género*³ de Eli Bartra en su introducción señala que ha pasado años buscando sin éxito un estudio que hable de la relación entre arte popular y mujeres, por lo que finalmente se decidió a escribirlo. En este trabajo plantea varias hipótesis que según ella podrían ser las respuestas a por qué no se ha investigado en este campo. Una explicación sería que los y las investigadoras del primer mundo no consideren al arte popular dentro de la Historia del Arte con mayúscula. Otra explicación la encuentra en un olvido de la historiografía feminista que podría justificarse por “el hecho de que se supone que el arte popular es anónimo y por lo tanto resulta difícil, y a veces imposible, conocer la identidad de quien lo produjo y, por ello, no podemos saber dónde están las mujeres”⁴. En esta aseveración, en mi opinión, podría estar la clave, ya que la invisibilidad y la multitud son quizás lo que acerca a las mujeres con lo popular, pues es una semejanza de situación y experiencia.

1 Ver Néstor García Canclini: *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo, México, 1989, p. 15. Además, revisa su definición en la introducción a la edición 2001, p. III.

2 Ibid.

3 Eli Bartra: *En busca de las diablas, Sobre arte popular y género*. Ed. Tava, Universidad Autónoma Metropolitana, División Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Xochimilco, México, 1994.

4 Ibid., Introducción.

Otra explicación para Eli Bartra podría estar en el hecho de que no existe una “historia del arte popular tan estructurada y, por ello, tan androcéntricamente estructurada como la del arte de las élites y no hay mucho para dismantelar (...) O quizá también, porque el arte popular de muchos países desarrollados no tiene tanta riqueza en comparación con el que se produce en un sinnúmero de países subdesarrollados”⁵.

Podría pensarse que buscar la respuesta a por qué no se ha escrito sobre alguna temática es un acto infructuoso, pero en este caso resultar revelador, pues nos muestra algunas de las tareas que se deben hacer bajo una perspectiva feminista o de género. Con todo, podemos ver que existen pocos textos en torno a la relación entre arte popular y género. Panorama similar observamos en la relación de la producción de arte feminista y la del mundo popular. Por ello, este estudio pretende modestamente hacer un aporte al análisis de esta relación.

Pero, ¿quiénes realizan el arte popular? Para responder esta interrogante es necesario definir primero qué es el arte popular. Para Marta Traba, crítica de arte, el arte popular lo integran las artesanías, el folclor y la pintura primitiva⁶. Pero según Eli Bartra⁷, las artesanías y arte popular son dos cosas diferentes. Reconoce que todo arte popular es artesanal, pero no toda artesanía es arte popular. La diferencia radicaría en que las artesanías son hechas en serie y dependen más de la habilidad manual, cumpliendo a menudo una función práctica inmediata y tendiendo a ser repetitivas y elaboradas colectivamente. En cambio, el arte popular sería más personal, por lo tanto, único e imaginativo. En lo personal coincido más con la definición de Traba que la de Bartra, pues esta última cae en una desvaloración de la creación colectiva. Además, no creo que se pueda asegurar que un trabajo manual sea uno igual a otro, al ser realizado muchas veces o en serie, como señala la autora, más aún si hay diferentes manos en su producción. Además, veo que en general se ocupan del hacer más que del contenido de este arte que es la maraña a desentrañar de la cultura popular.

El arte popular es la creación de las y los sujetos populares, cuestión que podría resultar un poco obvia al responderse. Pero, ¿quiénes son las y los sujetos populares? Según Ana Rojo se trata un grupo heterogéneo que se “compone de aquellos que tienen una posición subalterna en las diversas relaciones de poder existentes, las cuales son polimorfos”⁸. Pero si el sujeto popular fuese esto, las mujeres, como grupo social subalterno, deberían ser todas sujetos populares. Sabemos que en realidad no es así, no todos los marginados/as y oprimidos/os son sujetos populares. Si bien podemos pensar que lo popular

fluye principalmente del mundo de la creatividad de las y los más pobres de la sociedad, del llamado “bajo pueblo”, no podemos afirmar que exclusivamente se origine allí completamente, puesto que lo que identificamos como lo popular es aún más complejo.

Néstor García Canclini⁹ enriquece la discusión para desmitificar e identificar lo popular en la actualidad, señalando varios puntos que me parece necesario destacar, ya que no podemos relacionar lo popular exclusivamente con las tradiciones de antaño. El primero habla de que las culturas campesinas y tradicionales no representan mayoritariamente a la cultura popular, debido a que entre el 60 y 70 por ciento de la población latinoamericana vive desde la década del 70 en ciudades. Además, las zonas rurales viven en respuesta a la demanda de las vidas urbanas, por ejemplo a través del turismo. Por otro lado, el desarrollo moderno no habría suprimido lo popular, ya que los estudios han demostrado que se ha incrementado y transformado debido a la existencia de una necesidad del mercado por incluir las estructuras y los bienes simbólicos tradicionales en los circuitos masivos de comunicación, con el fin de llegar hasta las capas populares menos integradas a la modernidad. Otra razón sería la imposibilidad de incorporar a toda la población a la producción industrial. Asimismo los sistemas políticos tendrían un interés de tomar más en cuenta el folclor para fortalecer su hegemonía y su legitimidad. Otra causa se debería a la obvia continuidad de la producción cultural de los sectores populares, puesto que para muchos es una posibilidad de sustento.

Lo popular no se concentraría en la producción exclusiva de objetos. Estudios antropológicos y sociológicos sobre la cultura sitúan a los productos populares dentro de las condiciones económicas de producción y consumo. Por ello, ni siquiera la cultura popular sería vista ya como una norma autoritaria o fuerza estática e inmutable, más bien se toma como un caudal basado en las experiencias previas de un grupo para dar respuesta y vincularse a su entorno social¹⁰. Por lo tanto, en vez de una colección de objetos o de costumbres objetivadas, la tradición sería pensada como “un mecanismo de selección, y aun

9 En *Culturas Híbridas*, Ob. Cit., p. 191-221. Discusión que abre a propósito de la Carta del Folclor Americano, documento elaborado por variados especialistas y aprobada por la OEA, en 1970. La que señala a grandes rasgos: “El folclor está constituido por un conjunto de bienes y formas culturales tradicionales, principalmente de carácter oral y local, siempre inalterables. Los cambios son atribuidos a agentes externos, por lo cual se recomienda aleccionar a los funcionarios y los especialistas para que ‘no desvirtúen el folclor’ y ‘sepan cuáles son las tradiciones que no hay ninguna razón para cambiar’. El folclor, entendido de esta manera, constituye lo esencial de la identidad y el patrimonio cultural de un país. El progreso y los medios modernos de comunicación, al acelerar el ‘proceso final de desaparición del folclor’, desintegran el patrimonio y hacen ‘perder su identidad’ a los pueblos americanos”, Ob. Cit., p. 199.

10 Martha Blanche: “Folclor y cultura popular”, *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Instituto e Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, N° 3, diciembre de 1988, p. 27. Citado por Néstor García Canclini: *Culturas Híbridas*, Ob. Cit., p. 204.

5 Ibid., p. 10.

6 Ver Marta Traba: “Relaciones actuales entre arte popular y arte culto”, ponencia presentada en *La dicotomía entre arte culto y arte popular. Coloquio Internacional de Zacatecas*, México, UNAM, 1979, p. 62.

7 Eli Bartra: *En busca de las diablas*, Ob. Cit.

8 Ana Rojo: *Mujer y política*. Ediciones del Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1985, p. 21.

de invención, proyectado hacia el pasado para legitimar el presente”¹¹. Según esta explicación, el arte popular no es una colección de objetos ni las costumbres repertorios fijos de prácticas, sino dramatizaciones dinámicas de la experiencia. Por lo tanto, “si los rituales son el dominio donde cada sociedad manifiesta lo que desea situar como perenne o eterno, hasta los aspectos más durables de la vida popular se manifiestan mejor que en los objetos inertes en las ceremonias que los hacen vivir”¹². En este punto, es significativo el trabajo de la artista cubana Ana Mendieta que situó muchas de sus obras dentro de rituales y ceremonias, rescatando a la cultura afroamericana.

Lo popular no sería tampoco monopolio de los sectores populares puesto que, al concebir el *folk* como práctica social y proceso comunicacional, se quebraría según García Canclini la idea naturalizante que relacionaba ciertos productos culturales con grupos sociales fijos. Esta afirmación se hace patente cuando observamos la evolución de las fiestas tradicionales y la producción y venta de artesanías que revela que estas no son ya tareas exclusivas de los grupos indígenas, ni siquiera de los sectores campesinos, sino que actualmente intervienen en su organización los ministerios de cultura y de comercio, las fundaciones privadas, las empresas de bebidas, las radios y la televisión¹³.

Finalmente, García Canclini, menciona que lo popular no es vivido por los sujetos populares como una satisfacción melancólica de sus tradiciones, ya que muchas prácticas rituales subalternas, aparentemente consagradas a reproducir el orden tradicional, lo transgreden humorísticamente. Citando a Da Matta¹⁴ reconoce que en los carnavales “se da un juego entre la reafirmación de las tradiciones hegemónicas y la parodia que las subvierte pues la explosión de lo ilícito está limitada a un periodo corto, definido, luego del cual se reingresa en la organización social establecida”¹⁵. Precisamente en este último punto el arte feminista latinoamericano ha prestado atención al imitar y/o parodiar rituales culturales y sociales, haciendo más dinámica esta situación, lo que veremos más adelante con *Tlacuilas y Retrateras*.

En síntesis, podemos reconocer que lo popular se constituye en procesos híbridos y complejos que utilizan como signos de identificación elementos procedentes de diversas clases y naciones. Por tanto, lo que identificamos como lo popular o perteneciente a la cultura popular –como una temática o especificidad que desarrollan las artistas feministas latinoamericanas– es una representación profunda y sentida de las artistas con respecto a sus experiencias críticas en las sociedades latinoamericanas. Un claro ejemplo es el reconocido

11 Idem.

12 Idem.

13 Ibid., p. 205.

14 Roberto da Matta: *Carnavais, malandros e héreis*, Ed. Zahar, Río de Janeiro, 1980, p. 99, citado por Néstor García Canclini: *Ob. Cit.*, 206.

15 Idem.

trabajo fotográfico de Lourdes Grobet con su proyecto de años de registro de teatro campesino y también con el retrato que hizo del mundo de la lucha libre mexicana¹⁶.

La producción artística de Grobet sintetiza, al igual que la de otras artistas de la misma línea, la hipótesis de este estudio que dice relación con que las artistas feministas latinoamericanas rescatan, reinventan y resignifican el mundo popular en sus obras. La artista, cual antropóloga, registra el ritual del mundo popular urbano en la lucha libre donde se refleja toda la hibridez latinoamericana. Lourdes llegó al mundo de la lucha desde una tradición familiar de afición al deporte y culto al cuerpo¹⁷. Ella narra que su padre no le permitía asistir a la lucha porque decía que eran cosas de hombres: “Yo me había prometido no hacer fotos de indios ni con sesgo folclórico, pero cuando empecé a retratar a luchadores me di cuenta que ellos y ellas son los indios e indias proyectados en la ciudad; encontré ese México profundo que me interesaba. Especialmente mi experiencia con las luchadoras amplió mi concepto del mundo de lo femenino y su subordinación de las mujeres en este mundo patriarcal”¹⁸. El comentario final que hace la fotógrafa en esta cita es muy significativo, pues las luchadoras no tienen permitido subir a los principales cuadriláteros del circuito de la lucha libre mexicana. Ellas solo pueden hacerlo en las arenas de la periferia. Con todo, Lourdes Grobet, en contra del retrato folclórico, sostuvo que las imágenes de las y los indígenas urbanos con sus nuevas máscaras y la ejecución de sus rituales modernos era lo que quería retratar.

16 Ver Lourdes Grobet: *Espectacular de Lucha Libre*. Ed. Trilce, CONACULTA, México, 2005.

17 Su padre Ernesto Grobet fue campeón nacional de ciclismo y fundador de la Federación Mexicana de Ciclismo.

18 Lourdes Grobet, no alcanzó a llegar a la Tertulia Aquelarre del 7 de enero, pero se comunicó conmigo y realizamos una conversación grabada en mi casa (13 de enero 2006) que se incorporará al futuro video. Su comentario sobre el mundo de las luchadoras es decidor, ya que ellas son en general mujeres, pobres, madres de tres y cuatro jornadas (entre el trabajo, la maternidad, los entrenamientos y la lucha). Estos son algunos de los contenidos de la larga charla que sostuvimos con ella. Además, su obra y experiencia se pueden consultar en el libro: *Lourdes Grobet*. Editado por CONACULTA, Centro de la Imagen, Universidad de Alicante, Turner y Difusión Cultural UNAM, México, España, 2005.

Imagen 1. La Briosa y su hijo, 1980. Cortesía de Lourdes Grobet, S.C.

Imagen 2. Tania la guerrillera y Reina Gallegos, Arena de Puebla, 1982. Cortesía de Lourdes Grobet, S.C.

Imagen 3. Irma González y Doña Virginia, Arena El Toreo. Cortesía de Lourdes Grobet, S.C.



Las fotos de Lourdes sobre la lucha son el testimonio del mundo popular mexicano que vibra con ese deporte y espectáculo *kitsch*. Las imágenes retratan toda la estética deslumbrante a través de un acercamiento respetuoso. Según Carlos Monsiváis, la lucha que retrata la fotógrafa es la resurrección de la carne en siete colores, la lucha libre reinventa la Guerra Florida¹⁹. El mundo que muestra en sus fotos es popular porque “la forma no pretende engañar a la función (el estilo es el mensaje), porque la fanática en su metamorfosis se vuelve un tribunal romano del circo, porque las pretensiones en la aglomeración resultan de todos y de nadie, porque la ropa no engaña ni desengaña, porque

19 Carlos Monsiváis: “De la lucha libre como Olimpo Enmascarado”, en Lourdes Grobet: *Espectacular de la Lucha Libre...* Ob. Cit., p. 7.

los acontecimientos inesperados provocan júbilo de sobremesa, porque se puede ser un ídolo sin estilo pero no sin estilacho. Para Lourdes Grobet lo popular (...) es lo que la sociedad del consumo no disuelve ni asimila. Lo popular es un mural construido a trechos, con anuncios en las paredes (...) No es, debo aclarar, lo popular como lo opuesto a lo aristocrático y lo burgués, sino como respuesta al plan de invisibilidad, a lo que no consta en actas o ceremonias solemnes. (...) lo popular es también la exploración del gusto por el mal gusto, es el vislumbramiento de un modesto o grandilocuente cambio de paradigmas en las consideraciones estéticas, es el hallazgo estético en la multitud”²⁰.

Imagen 4. Público. Arena México, c. 1982. Cortesía de Lourdes Grobet, S.C.
 Imagen 5. Arena Coliseo, Acapulco, Guerrero, c. 1984. Cortesía de Lourdes Grobet, S.C.



Las fotografías de Lourdes no solo muestran luchadores y luchadoras, sino sus vidas arriba y fuera del ring, y además retratan al público que cautivado avivan a sus favoritos/as y abuchonean a sus contrincantes. Es la eterna lucha del bien y del mal.

Monsiváis destaca que las fotos que muestran al público y sus gritos representan los ecos de sí mismos “son sonidos feroces, sonidos de aprobación, sonidos que animan la continuidad de las generaciones sobre el ring. Y a los gritos al ruiderío que en las fotos se atenta para darle su sitio a los gestos, los complementan las agonías brevísimas al final de cada caída, el rostro se esfuerza por no baratarse y hacerse literalmente trizas”²¹.

Ana Mendieta. Cuerpo, sangre y rito sacrificial

Ana Mendieta, artista cubana (1948-1985), desarrolló su obra principalmente en Estados Unidos. En su producción artística encontramos intervenciones espaciales, instalaciones, fotografías, esculturas, dibujos, videos y performances. Estas últimas las realizó principalmente entre 1972 y 1974, y presentaban un juego con la identidad, con claras reminiscencias que aludían a las ceremonias de los *orixas* de la cultura afroamericana, mezclando elementos como tierra, sangre, hierbas, entre otros, y representando violentas escenas para explorar con su propio cuerpo la violencia contra las mujeres y su sexualidad. En sus esculturas privilegió el trabajo en madera o arcilla, evidenciando que sus experimentaciones estéticas estaban en estrecho vínculo con las creaciones de lo artesanal, por un lado, y con lo natural y lo primitivo, por otro. En conjunto, sus trabajos en diferentes materialidades dan testimonio que como artista intentó ir más allá de las limitaciones sociales impuestas a la expresión de sí misma y a la autodeterminación de las mujeres.

Las intervenciones de Ana Mendieta se inscriben en un período de ascenso de combatividad política e ideológica en los Estados Unidos, de lucha feminista y emergencia de géneros artísticos contestatarios y transgresores. Es en ese contexto donde Mendieta construye sus posturas e intervenciones artísticas de cara a su historia personal, marcada desde que, a punto de cumplir los trece años junto con su hermana Raquel y otros niños y niñas, integraron el paradójico *Plan Peter Pan*²², el cual permitió que fuese arrancada de la isla con el consentimiento

²¹ Ibid., p. 8.

²² La Operación Peter Pan fue un plan católico anticomunista para salvar niños cubanos de la supuesta amenaza de ser enviados por la fuerza a la URSS. Fue el mayor éxodo de niños en el hemisferio occidental durante el siglo XX. Del 16 de diciembre de 1960 al 22 de octubre de 1962, 14.048 niños se trasladaron a los Estados Unidos. Sus edades fluctuaban entre 6 y 18 años; la mayoría viajó sin compañía adulta y sin dinero, a lo sumo con una identificación colgada al cuello. Al principio recibieron albergue en refugios; más tarde pasaron a orfanatos, hogares adoptivos o de particulares que recibían remuneración del Estado, a cambio de asumir sus cuidados. Ana Mendieta fue enviada a los Estados Unidos en 1961. Esther Cimet: “Las cuatro muertes de Ana Mendieta: paradojas del performance”, en la revista electrónica *Panoramas*, en sitio www.panoramas.org.mx. Este artículo comenta una retrospectiva de su obra que se realizó en el Museo Rufino Tamayo de Ciudad de México, entre abril y junio del 2005.

familiar. Desde entonces, inicia su peregrinaje de un campo de refugiados en Miami a un orfanato a cargo de monjas que la sometieron a maltratos físicos, para continuar por sucesivos hogares adoptivos hasta caer en una grave depresión. En los Estados Unidos experimentó, además, la vida cotidiana como ciudadana de segunda clase con la consiguiente opresión cultural²³.

Entre sus obras más señeras se encuentran su serie *Siluetas*, figuras humanas elaboradas directamente sobre el paisaje que evocaban los lazos de unión entre cuerpo y naturaleza. La artista pretendía restaurar los vínculos que nos unen al universo, recuperando con ello creencias primitivas panteístas y de renovación. Con la incorporación de elementos de la naturaleza y ritos sacrificiales asociados a la santería; con sangre, agua, tierra y fuego; con el juego de la presencia y la ausencia perceptibles de su propio cuerpo, materializa *Siluetas*. Ana Mendieta partió de la necesidad de construir y proyectar una afirmación de su identidad negada o despreciada dentro de los Estados Unidos, para producir un discurso que cuestiona la racionalidad dominante, sus consecuencias de homogeneización social, la simplificación cultural e ideológica y la negación de los procesos que son excluyentes de la magia y de otras diferencias culturales.

Otras acciones posteriores de Ana Mendieta ocurrieron en lugares apartados y lejos del público, y las intervenciones materiales desaparecieron al ser reapropiadas por el paisaje. Por ejemplo, para *Silueta de Yemayá* (1975) Mendieta construyó una balsa de madera sobre la que dejó perceptible su silueta formada con flores blancas. Al flotar corriente abajo, la balsa fue quedando atrapada en los remolinos hasta fundirse lentamente en el agua. Durante seis minutos de duración, la propia Mendieta se encargó de documentar el evento con una cámara. Asimismo, filmó con una cámara súper-8 también fija otra serie de acciones (1975) sobre el paisaje de las cuales fue protagonista: *Corazón de roca con sangre*, *Génesis enterrado en lodo*, *Silueta sangrienta* y *Alma silueta en fuego*. El corto de la última documenta la quema y total destrucción de una silueta conformada por una sábana blanca, que en un trabajo anterior le había servido como sudario. Solo queda la forma oscurecida y chamuscada en las cenizas ardientes dentro del hueco que había formado con su propio cuerpo. De *Alma silueta en fuego* fue decisión de Mendieta exhibir solo una fotografía a la que tituló *Silueta de cenizas*, correspondiente al mencionado hueco. Con todo, la mayor parte de su serie *Siluetas* fue realizada en lugares apartados y con carácter efímero. Las *Siluetas* son el testimonio de una liturgia místico-artística que en ocasiones alude directamente –en los títulos, en el empleo de ciertas técnicas o en algunos detalles– a ritos afrocubanos.

En 1973 Mendieta realizó otra serie de acciones callejeras. En una de estas depositó una pequeña maleta llena de sangre y huesos en una esquina. Una segunda acción fue realizada sobre la acera de la entrada del edificio donde vivía, llamando la atención con visibles escurrimientos de sangre que venían desde la puerta. En otra ocasión Mendieta se tendió sobre la acera fingiéndose muerta. El mismo año montó en escena un departamento violentamente destruido, dejando la puerta abierta a la mirada de los transeúntes. Paso a paso, una cámara registra las reacciones de los “testigos” ante las aparentes evidencias de un supuesto crimen, de modo tal que los participantes desprevenidos, presentes en un espacio físico no inscrito en el campo artístico tradicional (museos, galerías), quedan, una vez más, convertidos en público (involuntario, no especializado), y las fotografías que registran las reacciones se convierten en testimonio simbólico del papel que desempeña el crimen en el sistema.

En general la obra de Mendieta, según el crítico de arte Gerardo Mosquera²⁴, crea un rito compensatorio de su vida personal, como una especie de solución imaginaria a su ansia imposible de afirmación, mediante la simbolización del regreso a su origen en términos culturales, psicológicos y sociales simultáneamente. La problemática del exilio habría hecho sentir en la artista esa escisión. Ella mitificó las religiones afrocubanas y, en general, sus conocimientos sobre las culturas prehispánicas de México y Las Antillas hacia una operatividad artística y personal. Gran parte de su obra consiste en un acto único: fundirse con el medio natural, acción que también pretendió, pero más violentamente, en el medio urbano.

Ella misma lo describió así: “Me he lanzado dentro de los elementos mismos que me produjeron, usando la tierra como mi lienzo y mi alma como mis herramientas”²⁵. La obsesiva repetición de este gesto posee un fuerte sentido ceremonial. Más allá, es un rito en sentido estricto, pues su carácter performativo se encuentra cargado de religiosidad y constituye un acto místico lleno de significados personales. Por un lado, elabora una larga metáfora del regreso a lo esencial, a la naturaleza.

Un aspecto de la obra de Mendieta que resalta, y que por otro lado coincide con el trabajo de otras artistas feministas, es que usa el cuerpo propio para construir su espiritualidad exaltada. Sobre esta base produjo una singular apuesta interdisciplinaria en la que combina el *body art*, *land art*, *performance*, video, fotografía, instalación, entre otras. Las ceremonias místicas de Mendieta fueron, hasta cierto punto, posadas para la cámara; sus obras tienen que ver con la mentalidad del *snapshot*, el registro fotográfico instantáneo de las acciones.

23 Ver a Rosina Cazali: “Ana Mendieta. De vuelta a la tierra”, en María Elvira Iriarte y Eliana Ortega: *Espejos que dejan ver: mujeres en las artes visuales latinoamericanas*, Isis Internacional, Santiago, 2002, p. 232 y 233.

24 Gerardo Mosquera: *Beyond the fantastic. Contemporary art criticism from Latin America*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996.

25 Ibid.

Todos estos aspectos indican una mezcla de procedimientos, pero también de poéticas y perspectivas culturales²⁶.

Ana se usó a sí misma como una metáfora. Y hasta su muerte trágica pareció completar el ciclo –con una lógica escalofriante– en una última obra: murió al caer de su departamento en el piso 35, en Nueva York en 1985. Así, tal como si fuera un signo de la utopía de su proyecto, la silueta final quedó sobre el cemento de la metrópolis, como volviendo a las primeras performances de Mendieta impregnadas de muerte y sangre.

Con todo, el arte de Ana Mendieta es el trabajo desde la performatividad de su discurso feminista en el que sus acciones de arte utilizan lo ritual e insisten en una entrega ceremonial del cuerpo como estrategia política. Ella relaciona lo “primitivo” o lo vernáculo en lo “culto” y lo “internacional”, y encarna la paradoja feminista de la teoría y praxis. Es cierto que gran parte de su obra sucede dentro del llamado gran arte y sus circuitos de élite, y no en el terreno de la cultura popular. Pero rescata dando lugar a la intervención de lo popular –no occidental-subalterno– y periférico en lo “culto” –occidental-masculino-hegemónico-central–. Su obra examina los sistemas de categorización social –género, raza y clase– en toda su complejidad, provocando con su obra sensaciones extremas que pasaban por lo místico. La escenificación que construye en la práctica de su trabajo, cual ceremonia o ritual en las que mezcla lo real y lo simbólico, le da mucho sentido. Con ello se apropia de creencias y prácticas religiosas para sus fines políticos estéticos. Pero, a la vez, el arte resulta para ella un instrumento ritual real fuertemente ligado a su vida personal. De hecho, ella hibrida el arte hacia la religiosidad popular. Mendieta reflejaba en la noción de la identidad, el valor de las raíces y la idea de la tierra como matriz. Reinterpretó mitos ancestrales, como los de la madre-tierra de los taínos y los de otras diosas. Indagó sobre cuestiones de orígenes: los mismos taínos creían que los primeros humanos surgieron de una cueva. Mendieta representaba las cuevas como espacios de nacimiento, como un mensaje universal del deseo del ser humano de volver a sus raíces y a la madre-tierra, al útero místico²⁷. Utilizó su propio cuerpo y su exilio como instrumentos artísticos para explorar los fenómenos del destierro del ser humano, la complejidad de la identidad y cuestiones de etnicidad y género.

Es evidente su deseo de fraguar una trasgresión del mundo artístico en el cual trabajaba. Mendieta buscaba el sentido de entender el cuerpo, su cuerpo de artista. Por ello, lo utilizaba como instrumento y objeto de arte no comerciable. Jugaba con la presencia y la ausencia del mismo cuerpo al dejar huellas de él en la tierra, en las rocas, en los árboles. Así invocaba un aura ceremonial que se hacía reflejar sobre los orígenes y la base mítica de la identidad de género.

26 Un comentario más intenso sobre la obra de Mendieta y de esta relación en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds): *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1999, p. 220-240.

27 Collette Chattopadhyay: “Ana Mendieta’s Sphere of Influence”, *Sculpture* 18:5 (junio, 1999), p., 34-41. Colette Chattopadhyay reitera que, en los diseños en cuevas, Mendieta parodiaba el concepto de la modernidad (según la vanguardia europea) de lo “primitivo” para examinar el acercamiento del mundo artístico de Occidente hacia el arte de otras culturas, p. 36-37, citado por Linda S. Howe: “Ana Mendieta: el arte y la vida efímero; la imagen permanente”, en la Revista Electrónica cubana *Arte América*.

PROTESTANDO DESDE LO INCOMÚN

Marisol de la Cadena

Fuente: Rocío Silva Santisteban (ed.). *Mujeres Indígenas frente al cambio climático*. Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2019, 35-49.
Edición en español: Rocío Silva Santisteban.

Marisol de la Cadena, nacida en Perú, se formó como antropóloga en Perú, Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Sitúa su trabajo en la encrucijada entre CTS y lo que excede a la ciencia. Interesada en los “conceptos etnográficos”, su libro más reciente es *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (2015). Con Mario Blaser editó *A World of Many Worlds* (2018) con contribuciones a “Indigenous Cosmopolitics: diálogos hacia la reconstitución de los mundos”, un Seminario Sawyer realizado en UC Davis (2012-2013). Actualmente trabaja en los campos de Colombia, en prácticas de terraformación de vacas.

Resumen

Para el ser humano andino (runa) no existe una diferencia ontológica entre él mismo y los seres-tierra (tirakuna). Pero esa diferencia radical de los tirakuna excede a la política moderna, ontológicamente hablando, es decir, desde lo que la política moderna es y no puede reconocer que Ausangate sea algo diferente a una montaña. Este texto es una reflexión sobre esa diferencia y las prácticas políticas que ponen en funcionamiento los hombres y mujeres del Ande.

Palabras clave: Seres-tierra, incomún, diferencia radical, desacuerdo ontológico

Era agosto de 2006. Acababa de llegar al Cuzco para quedarme de dos a tres meses y recibí una llamada de Nazario Turpo para decirme que no podía venir a la casa donde me hospedaba y me preguntó si podía ir a la Plaza de Armas¹. La gente que estaba reunida ese día en la plaza principal de Cuzco había viajado desde la región donde Nazario vivía, motivados por las actividades de prospección minera que una empresa estaba realizando en Ausangate, un ser-tierra que es también una montaña y, por tanto, una reserva de minerales, probablemente de oro. Esta condición no es nueva en los Andes donde, desde tiempos coloniales, las minas (o sus túneles) han atravesado las entrañas de seres-tierra/montañas, que han sido conceptual y físicamente capaces de permitir que en ellos se movilizan con relativa facilidad tanta maquinaria minera y cómo las prácticas que los hacen seres-tierra. En el siglo XVI, los seres-tierra eran conocidos como guacas –entidades que los extirpadores coloniales de idolatrías como Cristóbal de Albornoz estaban encargados de destruir. La expresión *seres-tierra* es la manera en que traduzco la palabra con la que los conocí: *tirakuna*. Esta palabra está compuesta del término en español *tierra*, y del prefijo plural en quechua *kuna*. Una traducción literal al castellano sería *tierras* –en español– y son seres que pueden ser padre o madre: no tienen género. De Albornoz tradujo el término **guacas** como ‘piedras’ o ‘cerros’, y asumió que serlo explicaba la dificultad de su trabajo en contra de lo que él consideraba supersticiones: ¡¡extirparlas era imposible porque las *guacas* eran *tierras*!! Quinientos años más tarde, esas *tierras* también son un problema para los nuevos extirpadores: las corporaciones mineras y el Estado neoliberal,

¹ Nazario Turpo fue un amigo con quién co-trabajé *Earth-Beings*. Era hijo de Mariano Turpo, un sabedor que, como Nazario vivía en los alrededores del Ausangate, una montaña que también es un ser-tierra. Mariano fue un organizador ignorado de muchas protestas campesinas que llevaron a la expropiación de la hacienda Lauramarca (Cuzco) con la que se inauguró la Reforma Agraria de 1969. Nazario fue co-curador de la muestra “Comunidad Quechua” que se exhibe en el National Museum of the American Indian uno de los museos de la Smithsonian Institution localizado en Washington D.C.

quienes traducen seres-tierra como montañas, es decir, como una reserva de minerales y, por lo tanto, como recursos o riqueza.

La diferencia con sus homólogos coloniales es que las empresas y los Estados tienen ahora el poder de destruir montañas, de mover ríos de un lado a otro, y de reemplazar lagunas con reservorios de agua.

Fig. 1. El tajo abierto de Empresa Yanacocha. Fotografía de Malú Cabellos.



Esta tecnología, que es extremadamente productiva en términos económicos, es también altamente contaminante desde el punto de vista ambiental, y una amenaza para los seres-tierra que, hoy, enfrentan nada menos que la posibilidad de su destrucción. En el año 2006, varios proyectos mineros tocaron la puerta en el pueblo de Nazario; prometían una forma de desarrollo que implicaba destruir el Ausangate. Esto hubiera sido un fenómeno complejo en el que no sólo participaría la tecnología minera y sus ingenieros: como ser-tierra, Ausangate también participaría en el evento, respondiendo a la posibilidad de su destrucción atacaría la prospección de minería y a todos quienes estuviesen a su alrededor, incluidos los runakuna. En este contexto, los posibles afectados se organizaron en rechazo de este tipo de minería.

La protesta en la Plaza de Armas en la que participé con Nazario formaba parte de las actividades organizadas por una delegación de vecinos del Ausangate que también presentarían sus reclamos ante *el Presidente de la Región*. En sus momentos de optimismo, la delegación pensaba que podrían convencer al presidente y a las autoridades locales, de que Ausangate no era solamente una

montaña y, por tanto, no podría ser únicamente traducido como repositorio de minerales y consecuentemente destruida: Ausangate es un Ser-Tierra. Pero como la delegación también sabía que las autoridades difícilmente aceptarían esto, decidieron subordinar la defensa del Ser-Tierra a la defensa del medio ambiente; el Estado podía reconocer esto y hasta considerarlo legítimo. La delegación del Ausangate logró su cometido: la prospección minera se canceló. La montaña ganó, el proyecto minero perdió; pero para lograr esta victoria, la presencia del Ser-Tierra tuvo que ser silenciada por quienes buscaban defenderlo. ¿La razón? Para la política moderna —que fue el campo público de la negociación— los tirakuna son una creencia cultural, su existencia no es ‘real’ y su importancia política casi nula, sobre todo cuando se les confronta con hechos que la ciencia y la economía pueden certificar. Para evitar que la empresa minera destruyera la montaña, los defensores de Ausangate decidieron retirarlo como Ser-Tierra de la negociación. La **diferencia radical** de los tirakuna excede a la política moderna, que *ontológicamente hablando*, es decir, desde lo que la política moderna es y no puede reconocer que Ausangate sea algo diferente a una montaña.

La diferencia radical como relación

He dicho diferencia radical y quiero explicarme. Diferencia radical no es algo que las ‘poblaciones indígenas tengan’... la diferencia radical no puede ser entendida como la cualidad de una indigeneidad aislada, puesto que no hay tal: la indigeneidad en tanto formación histórica existe *con* las instituciones del Estado-Nación. Entonces, en lugar de ser una característica de los indígenas, en mi análisis la diferencia radical emerge como **relación** entre quienes participan en un evento que es simultáneamente el mismo y también diferente. En otras palabras, el evento no es el mismo para todos. El evento Ausangate es montaña para todos (el mismo) y Ser-Tierra (no solo el mismo), que la diferencia radical emerja como *exceso en la relación* runakuna-Estado es muy común en los Andes.

Y ¿qué es el exceso? Yo lo conceptualizo como aquello que está más allá del ‘límite’—y el límite lo pienso con Ranajit Guha como “la primera cosa fuera de la cual no se encuentra *nada*, y dentro de la cual se encuentra todo” (Guha 2002: 7). Luego añado que ese nada *es* en relación a aquello que se ve a sí mismo como todo, y así lo excede, es decir, *es* algo pero algo-que-no-es accesible a través del conocimiento usual de la cultura o de la naturaleza. El ‘límite’ es ontológico, y establecerlo puede ser una práctica epistémico-política con el poder de cancelar aquello que aparezca fuera de ella.

Veamos un ejemplo: el ex-presidente del Perú, Alan García Pérez, declaró que los Seres-Tierra no existen; son impensables (para el Estado, la ciencia y la política moderna), y como tales, no son. Punto. Portándose como heredero de Albornoz, el erradicador del siglo XVI, Alan García afirma en el siglo XXI que los

tirakuna son una superstición que se debe erradicar, ya no a través del bautismo (como hubiera dicho de Albornoz) sino mediante la educación implementada con ese propósito que equivale a una extirpación de idolatrías secularizada².

Actitudes como la del ex-presidente García —y seguro de muchos presidentes extractivistas— no son solo conspiración política, racismo o intolerancia cultural. Además de ser todo eso, esas actitudes manifiestan poder ontológico, es decir, son también una manifestación *del poder de definir lo real (o lo posible)*.

Resulta que Ausangate no fue el único Ser-Tierra que entró en la discusión política andina en los últimos años. El torrente de concesiones mineras en territorios indígenas provocó protestas que hicieron pública la existencia de muchos otros Seres-Tierra. Que en ningún caso el Estado aceptara los términos indígenas para la negociación del conflicto, revela los límites del reconocimiento como relación política del Estado moderno, bien sea liberal o socialista, extiende hacia sus ‘otros’. Y revela **también** lo que es la política moderna... y aquello que *la hace*.

La política moderna es dentro de un modo en que lo que es posible requiere reconocimiento histórico. Esto significa que en la política aquello que no puede ser históricamente verificado no es ni sujeto, ni objeto de la política pues su estatuto de realidad es *dudoso*, por decir lo menos. Este criterio no necesita ser probado porque es fundamento indiscutible, y punto ciego en la definición de realidad que hace a la política y que la política hace. Por tanto, des-enceguecer ese punto ofrece la posibilidad de exponer el estatuto ontológico de la política moderna e inspeccionar la composición de la política: lo que la hace. La política no hubiera *necesitado* ser histórica pero es *in-dis-cu-ti-ble-men-te* histórica. Y lo que yo atrevidamente sugiero es que este requisito de ser histórica explica la colonialidad de la política moderna y la manera en que esta colonialidad reparte entre “lo sensible” y lo no sensible.

El reparto de lo sensible es un concepto de Jacques Rancière (1999) quien también distingue entre política y policía. La *policía* es la norma que organiza y administra el reparto de lo sensible, es decir, la distribución de “lo visible” en actividades que se ven y otras que no, y a la división de “lo decible” en formas del habla que son reconocidas como discurso, y otras que son descartadas como ruido. La política es el *desacuerdo* que altera la normatividad de esa distribución. Yo sigo a Rancière y también lo modifico un poco. Primero digo que, en tanto ocupado por humanos, lo sensible necesario para el desacuerdo necesita, a su vez,

2 La cita exacta es la siguiente: “En tercer lugar derrotar las ideologías absurdas, panteístas, que creen que las paredes son dioses y el aire es dios. En fin, volver a esas fórmulas primitivas de religiosidad, donde se dice: “no toques a ese cerro porque es un Apu y está lleno del espíritu milenario” y no sé qué cosa. Bueno, si llegamos a eso no hagamos nada, ni minería ni toques nada [...] Yo pienso que necesitamos más educación”. Alan García Pérez, Entrevistado por Cecilia Valenzuela, Programa Mira Quién Habla, 2009. Ver <https://youtu.be/2Vf4WfS5t08>

de la división entre naturaleza y humanos. Segundo, digo que dado el requisito de historicidad de la política, lo sensible —su reparto normal y el desacuerdo que lo altera— tiene que ser compuesto y reconocido *históricamente*. Tercero, digo que este requisito de historicidad incluye el desacuerdo rancieriano en la colonialidad de la política moderna —y entonces pierde su potencial transformativo radical y con ello su posibilidad política— lo que queda es sólo la esfera de la policía. El desacuerdo que rescate la política tiene que desafiar la condición histórica de la política moderna —tiene que demandar la inclusión de lo ahistórico en la política— y, por lo tanto, ser un desacuerdo ontológico.

El desacuerdo *ontológico* altera el desacuerdo de Rancière. En su conceptualización, el desacuerdo que provoca la política proviene de “la cuenta errónea de las partes *del todo*” (Rancière 1999, 27). En cambio, yo propongo que la política emerge cuando aquello *que se considera a sí mismo todo*, niega la existencia de aquello que lo excede. En palabras de Rancière, “lo cuenta como que no cuenta”, ya que (en mis palabras), *excede el principio que reparte lo sensible en existencia histórica e inexistencia a-histórica*. El error incluido en la cuenta (¡cómo no error!) es una práctica ontológica, como lo es también la política de desacuerdo con dicha cuenta. Con estos cambios algunos términos de Rancière me siguen siendo útiles.

La política, para Rancière, requiere “la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón mismo de la distribución de los cuerpos que hablan” (Rancière, 1999: 125). Los cuerpos que hablan son humanos —algunos humanos— ocupando lo sensible que, para serlo, necesita de la división entre naturaleza y humanos. Los Seres-Tierra y la gente con la que ellos son (runakuna) introducen esta inconmensurabilidad en la división entre naturaleza y humanos, que también divide lo a-histórico de lo histórico. Su presencia pública presenta un desafío *imposible* para la ontología histórica de lo sensible: ¿cómo puede lo a-histórico —es decir, aquello que no tiene lugar dentro de lo que se considera a sí mismo el todo— pretender *re-partir* lo sensible? Los Seres-Tierra presentan un desafío inconmensurable a la política moderna, la enfrentan con lo que **es imposible** dentro de sus condiciones e implica la alteración de las mismas.

En mi propuesta, los desacuerdos ontológicos son momentos cosmopolíticos que tienen la capacidad de irritar lo universal y de provincializar la división ontológica entre naturaleza y humanos poniendo en evidencia el carácter histórico-geográfico de dicha división. Estos momentos cosmopolíticos proponen alterar la política demandando su disposición a establecer alianzas o disputas con aquello que “no puede ser” dentro las condiciones ontológicas de la política moderna —de derecha o izquierda.

Isabelle Stengers abre su *Propuesta Cosmopolítica* con la siguiente frase: ¿Cómo podemos presentar una propuesta que no tenga la intención *de decir lo que es*, o lo que debe ser, sino que busque provocar el pensamiento, una propuesta que no necesita otra validación más que la forma en que es capaz

de hacernos pensar despacio para así crear una oportunidad que nos haga considerar de una manera *ligeramente diferente* los problemas y las situaciones que nos movilizan?” (Stengers, 2005:994).

Pensando con Stengers, y también modificando su propuesta a partir de mis conversaciones con Mariano y Nazario Turpo, sugiero que la presencia pública de los Seres-Tierra propone formas de componer la política —de hacerla— que **no tenga como requisito** que los mundos en disputa se reconozcan mutuamente como ontológicamente semejantes (para luego reconocerse como adversarios). La política moderna requiere que sus participantes sean lo mismo. Las montañas son montañas, la presencia pública de los Seres-Tierra altera este requisito: abre posibilidades de desacuerdos —es decir *política*— **sin el requisito** de un sensible dividido entre naturaleza y humanos **y homogéneo** a los participantes en la negociación.

Obviamente, la propuesta de Isabelle Stengers no es la de los runakuna. Sin embargo, ambas coinciden en que difieren de proyectos que (de antemano) saben *lo que son* y lo que quieren, y entonces hacen de sus palabras *órdenes*. En vez de ello, la propuesta cosmopolítica de Stengers busca hablar “ante la presencia de” aquellos que son capaces de ignorar las órdenes, por ejemplo, de desobedecer el principio que funda lo sensible como condición para tener ser escuchados en la esfera de la política. En la propuesta filosófica de Stengers ignorar tal orden puede significar preferir “no tener voz política”. En mi versión etnográfica de la cosmopolítica, *se puede ignorar la orden y también aceptarla para tener una voz política* que **desea además** permanecer por fuera de lo sensible. Esta voz política está dentro de lo sensible, y *también* escapa de lo sensible.

Las prácticas runakuna ignoran el mandato de separar naturaleza de cultura y también lo siguen: esto altera el efecto de totalidad del principio que funda lo sensible y complejiza la práctica de la política moderna que separa humanos y cosas. Al incluir seres-que no son-humanos en interacciones con las instituciones modernas (el Estado, organizaciones no gubernamentales de carácter nacional, fundaciones internacionales) las prácticas runakuna manifiestan su divergencia onto-epistémica con el mundo de esas instituciones y también participan en él, excediéndolo.

La política moderna es un acontecimiento histórico fundado en el acuerdo de homogeneizar el mundo dividiéndolo en una naturaleza y muchas culturas; transcurre en un espacio complejo donde tal acuerdo **no es solo tal**.

El desacuerdo se manifiesta por la presencia escandalosa, trivializada y negada de los Seres-Tierra en la política, sus participantes exceden el acuerdo y también son parte de él, apareciendo como su divergencia. Rechazar a los seres-tierra (como lo hizo el ex-presidente peruano Alan García), no impide su emergencia, ni protege a aquellos que los rechazan de participar **de ellos**, aunque estén en su contra. En esta relación, lo rechazado *emerge a través de quien rechaza, y viceversa*. Esta es la conexión parcial de la que, ni la política

moderna ni la indigeneidad pueden escapar; por el contrario, **ambas son en esa conexión, excediéndose mutuamente en diferencia radical, y también participando de semejanzas que, complejamente, no son solo tales**.

Divergencia

¿Por qué es útil la noción de divergencia? Porque me permite pensar en heterogeneidades que se mantienen como tales a pesar de ciertas conexiones; y esto, a su vez, me permite un análisis complejo de la relación entre lo moderno y lo no-moderno, en el que ninguno de los dos espacios es sin el otro, y al mismo tiempo, están en relación de diferencia radical; por ejemplo, una relación en que acuerdo y desacuerdo convergen en un nudo, digamos una confrontación, que no puede ser deshecha por la fuerza del acuerdo, porque el nudo está compuesto por desacuerdos/conflictos ontológicos—y deshacerlo empieza por moverlo al campo de la ontología política.

En los últimos 20 años, este tipo de nudos ha aparecido de distintas maneras en la escena pública de Bolivia, Ecuador y Perú. En el 2008, la constitución ecuatoriana inscribió los “derechos de la naturaleza o Pachamama”, en el año 2012 Bolivia declaró la Ley de la Madre Tierra. Ambos documentos, aunque tal vez sin quererlo, desafían el reparto moderno entre lo sensible y lo insensible porque ofrecen oportunidad para la manifestación pública de los desacuerdos ontológicos. No estoy hablando de indígenas demandando reconocimiento de Seres-Tierra. Al contrario; estoy hablando, por ejemplo, de declaraciones que el vicepresidente de Bolivia García Linera, así como Rafael Correa, Presidente de Ecuador, hicieron hace unos años. Estas declaraciones —y también el susto de periodistas en Bolivia sobre la posibilidad de ¡pachamamismo!— no solo afirman la obligación del Estado de velar por el bien común; también reflejan incomodidad con la presencia pública de ‘cosas’ que interrumpen el tejido que hace lo sensible pretendiendo ser otra cosa, en vez de ser Naturaleza que es lo que debieran ser.

No es de extrañar que la discusión no llegue a un acuerdo: las diferencias radicales entre la Naturaleza y la Pachamama no se pueden deshacer, y su ser más que uno y menos que muchos, complica la discusión. Y entonces utilizando a Rancière para hablar etnográficamente, quizá haciéndole decir algo que él no diría, yo sugiero que “los pleitos entre el Estado y los indígenas en los países andinos bien pueden ser la manifestación pública de un desacuerdo ontológico.” Este desacuerdo es un impasse histórico gigantesco —no puede siquiera ser discutido ni mucho menos resuelto— pues el principio que reparte lo sensible entre naturaleza y cultura no es común a todas las partes: la composición de lo sensible también divide entre quienes cuentan y quienes definitivamente no cuentan. Es un desacuerdo serio: disputa ontológica que aun hecha pública continúa siendo descartada. Este desacuerdo manifiesta la imposibilidad de comunidad.

El desacuerdo, aún en su negación, es central a la escena política en los Andes y obviamente incluye los tres gobernantes citados: García Linera, Correa y Alan García: proteger a los seres-tierra —o equivalente— es *indudablemente* un derecho cultural subordinado a la obligación del Estado de explotar recursos naturales por el bien común de los ciudadanos.

Pero, ¿qué pasaría si el sustrato que provee el bien común —es decir, la naturaleza universal y su utilización como fuente de recursos— es un sustrato *incomún*? Semejante a los eventos de defensa de los seres-tierra, en una disputa sobre extracción de petróleo en un sitio llamado Vaca Muerta (en Neuquén, Argentina), un grupo mapuche declaró “Nuestros territorios no son ‘recursos’ sino vidas que conforman el Ixofijmogen del que somos parte, no sus dueños”. El contraste con la declaración que hace la empresa petrolera es interesante: “Vaca Muerta es un inmenso páramo. Un desierto que se extiende más allá de donde alcanza la vista. Es un territorio hostil que contiene suficiente energía como para hacer a los argentinos autosuficientes e incluso exportar gas y petróleo al mundo”. Parecería que la disputa sobre la extracción de petróleo también es una disputa sobre el reparto de lo sensible entre el mundo que se reconoce dividiendo entre naturaleza universal y humanidad culturalmente diversificada, y un mundo que reparte lo sensible de otra manera. Considerar la probabilidad de esta disputa abre la posibilidad de que Vaca muerta sea ... naturaleza y **no solo naturaleza**.

Cancelar la discusión, como lo hacen Correa, García Linera y Alan García no cancela siquiera los llamados “conflictos sobre el extractivismo”; y su preocupación por el medio ambiente continúa propagándose, ¡por supuesto! *Pero* el conflicto que encierran no es *solo una disputa por el medio ambiente*. Es también un conflicto ontológico en torno al derecho de aquello que el Estado y las corporaciones practican como Naturaleza, de ser *incomún con el reclamo del Estado*. Esta in-comunalidad representa una amenaza a la capacidad del Estado de reclamar el territorio sobre el cual ejerce soberanía porque ese “territorio” no es solo territorio, recuerden Vaca Muerta. Lo que emerge —o quiere emerger, pero no puede— es un conflicto ontológico entre el Estado y las entidades que le son incommunes, aunque también le sean comunes como naturaleza. Identificando estas entidades solo por su comunalidad —es decir solo como naturaleza— la extracción de los recursos se justifica en nombre del bien común. La destrucción de la naturaleza es una consecuencia necesaria (recordemos a García Linera) que también puede tener como consecuencia la destrucción de los seres-tierra, las prácticas y los mundos que los hacen. Y esta destrucción ni siquiera es porque los seres-tierra no son, las prácticas que los hacen son creencia. Su destrucción ni siquiera aparece públicamente como *irrelevante* porque no *aparece públicamente!*

La destrucción de los seres-tierra forma parte de lo que en inglés llamo el “anthropo-not-seen” —la mejor traducción que he encontrado al castellano es antropo-ciego porque el sonido es parecido al original ‘anthropocene’— pero

literalmente debiera ser antropo-no-visto. Conceptualizo así al proceso por el que mundos heterogéneos, que no se constituyen a partir de la división entre humanos y no-humanos —y ni siquiera conciben así a las diferentes entidades que los componen— son sometidos a esta división (entran en la esfera de la policía) *y, al mismo tiempo*, la exceden (conservan su potencial político). Desde el siglo XV en lo que serían las Américas, el anthropo-not-seen/antropo-ciego/antropo-no-visto ha sido un evento complejo que articula dos procesos: por un lado, la destrucción de mundos heterogéneos que no eran/son dentro de la división entre naturaleza y humanos, *y por otro* la imposibilidad de tal destrucción. El anthropo-not-seen fue, y continúa siendo, una guerra contra las prácticas-de-hacer-mundo que ignoran la separación de las entidades en Naturaleza y Cultura — *y la resistencia a dicha guerra*.

En el siglo XVII esta guerra era abierta: Cristóbal de Albornoz quería destruir lo que yo llamo Seres-Tierra. La invención de la política moderna secularizó el antagonismo sin cancelar la guerra, contra el rechazo a distinguir entre Naturaleza y Humanos se continuó asumiendo tanto formas violentas de despojo como inclusiones compulsivas, de apariencia benevolente, en espacios llamados de progreso. Esto ha sido así hasta hace poco.

La expansión del mercado de minerales, petróleo y energía, y la consecuente construcción de la infraestructura adecuada para comercializar estos recursos, ha hecho que hasta los territorios más remotos sean objeto de inversión financiera masiva invadiendo territorios indígenas, como encarnación contemporánea del proceso antropo-ciego colonial, que amenaza con destruirlos a un ritmo sin precedentes. Pero el anthropo-not-seen es también la resistencia a esa destrucción —la expansión financiera ha encontrado una fuerte oposición local que, quiere transformar la guerra silenciosa en la posibilidad de ‘política’: además de protestar en defensa del medio ambiente, hacen públicos desacuerdos ontológicos con respecto a la división única entre naturaleza y humanos que desafían el monopolio del Estado y las prácticas modernas de producir, habitar y definir la naturaleza. Al ver amenazada la soberanía sobre sus territorios —y con la posibilidad de crecimiento económico en juego— los Estados vacilan desconcertados entre aceptar la demanda política de los mundos locales o rechazarla y así terminar con el silencio de la guerra para librarla abiertamente. La lógica que justifica la guerra abierta se sustenta en que, quienes se oponen a la transformación de la Naturaleza Universal en recursos naturales son enemigos del mandato del Estado de velar por el bien común y merecen por lo menos la cárcel.

Y ahora quiero hacer una aclaración, porque no quiero ser mal entendida: la condición *runakuna-con-Seres-Tierra* no es un requisito de los procesos que emergen cuestionando la universalidad de la división entre la Naturaleza Universal y Humanos. Un ejemplo que ilustra este **no requisito**: en los Andes del norte del Perú la empresa Minera Yanacocha quiere secar un complejo de lagunas

para extraer cobre y oro de unas y arrojar el desecho mineral a otras. A cambio, construirían embalses con capacidad acuífera mucho mayor al de las lagunas. Los opositores ambientalistas argumentan que el plan de la minera destruiría el ecosistema del que las lagunas forman parte, es decir, destruirían un paisaje compuesto por tierras agrícolas, humedales de gran altitud, ganado, humanos, árboles, cultivos, arroyos y manantiales. En alianza con los ambientalistas, la población local enfatiza que las lagunas son *su* vida: las lagunas *son sus* plantas, animales, suelos, árboles; las familias *son con* esa agua específica que no puede traducirse en agua de reservorios, ni siquiera si los reservorios significan más agua como lo promete la empresa minera. No sería la misma agua, el agua que ellos defienden como “guardianes de las lagunas”. Varias personas han muerto en esa defensa, que también ha hecho público otro caso de guerra contra los que se oponen a la traducción de naturaleza en recursos. Sin embargo, en ningún momento los guardianes de las lagunas han dicho que el agua es un ser; el agua es agua local, quizá naturaleza, pero de ninguna manera traducible a H₂O.

Una “guardiana de las lagunas” icónica es la señora Máxima Acuña. La empresa necesita su pedazo de tierra para consolidar legalmente el acceso a los territorios que pretende excavar. Ella se opone a salir de su lugar: se opone incluso a vender, aunque le ofrezcan sumas de dinero que nunca ha visto ni verá en toda su vida. La policía nacional —que trabaja también para la empresa— la ha atacado un sinnúmero de veces; también ha atacado a su familia, a sus animales, ha destruido sus sembríos. La propiedad ha estado sitiada por más de cinco años³. “Lucharé por proteger la laguna”, ha sido una de sus réplicas.

Fig. 2. Máxima Acuña de Chaupe. Fotografía de Jorge Chávez Ortiz.



³ Al momento de publicar este libro la propiedad de Máxima Acuña, llamada Tragadero Grande, sigue sitiada por la empresa Minera Yanacocha y sus funcionarios siguen realizando “defensas posesorias” gracias a un recurso tramitado por la empresa ante la jueza del foro civil que ve el caso (NdE).

Y afirmando su ser-estar con el lugar, añade: “No voy a parar; ellos me quieren desaparecer. Pero yo moriré con este terreno”.

Dentro de la gramática que separa a los humanos y la Naturaleza Universal, Máxima Acuña puede ser interpretada como una defensora del ecosistema; como ambientalista y dependiendo de quien hable, puede ser enemiga (y una mujer calculadora, llena de astucia económica) o una aliada (y entonces una heroína). En ambos casos, Máxima sería un sujeto en relación a un objeto: la dueña de su tierra. Sin embargo, el “rechazo a salir” puede expresar una relación diferente: una relación en la que mujer-tierra-laguna (o plantas-rocas-suelos-animales-lagunas-humanos-arroyos-canales!!!) emergen inherentemente juntos, es decir, se intra-hacen en una composición en la que las entidades son unas con otras de modo tal que, separarlas en entidades individuales, las transformaría en algo que no son.

Oponiéndose a salir, Máxima hace presente una naturaleza localizada, en la que entidades intradependientes tienen lugar —ocurren en el tiempo y ocupan espacio— *con ella*. Así localizada, esa naturaleza simultáneamente coincide, difiere y excede —también porque incluye a humanos, por ejemplo, a Máxima— con el objeto que el Estado, la empresa minera, y los ambientalistas traducen como naturaleza y que buscan explotar o defender.

Esta formación compleja (Naturaleza Universal, medio ambiente y lo que llamo naturaleza localizada, recalitrante a la universalidad) —un espacio que no es uno, pero tampoco es dos— permite alianzas poco comunes: alianzas en divergencia. Frente a la propuesta de la compañía minera de secar las lagunas, sus guardianes y los ambientalistas han unido fuerzas en su contra. Su alianza, sin embargo, es tan compleja como el lugar que defienden: el interés compartido de defender la naturaleza, *no es solo el mismo interés*: la naturaleza local y la naturaleza universal se exceden mutuamente. La alianza está compuesta por un interés compartido que incluye su in-comunalidad. Y esta condición —compartir un interés *en incomunalidad*— debe hacernos pensar despacio, porque propone la posibilidad de una alternativa a las prácticas de hacer política: se trata de una alianza que, junto con coincidencias, puede incluir la divergencia de las partes; es una alianza que no tiene como requisito que todas las partes participen de un mismo principio de lo sensible y que, por lo tanto, introduce en sí misma la posibilidad de desacuerdo ontológico.

No practicar el mundo de la misma manera puede llevar a la disputa sobre cómo practicarlo. Esta alianza extraña —hecha con un interés compartido que no es el mismo interés— tiene en sí misma su posibilidad de ruptura. Y esta posibilidad, que es su condición, entrafña también la esperanza de un *commons—de un pro-común*— que no tenga como requisito la división entre la Naturaleza Universal y Humanos culturalmente diversos. En vez de ser la expresión de homogeneidades compartiendo el cuidado de la naturaleza, este *commons* alternativo sería la expresión de una ecología de prácticas de ser divergentes

negociando constantemente lo que sería su interés en común. Mediados por un interés que no es el mismo, la alianza entre ambientalistas y guardianes locales (de lagunas, ríos, bosques) transgrede la obligación que sostiene a la política moderna de dividir entre Naturaleza Universal y Humanos, alterando así el principio de lo sensible que hizo el 'anthropo-not-seen' y deslegitimando la guerra contra los que se niegan a tal reparto.

Mirada de cerca y con cuidado la alianza entre ambientalistas y guardianes de las lagunas ofrece mucho para pensar. Compartiendo un interés en común que no es el mismo interés —conociendo excesos mutuos y sin suponer que un interés (y sus prácticas de ser) sean más importante que el otro— alianzas así pueden inaugurar una política-otra que incluya la posibilidad de la emergencia de un *commons* que no cancele diferencias.

Bibliografía

Guha, Ranajit. *History at the Limit of World-History (Italian Academy Lectures)*, Nueva York: Columbia University Press, 2002.

Rancière, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Stengers, Isabelle. "A Cosmopolitical Proposal". En Latour, Bruno y Weibel, Peter. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005, [994–1003].

POR UN PACTO SOCIAL, ECOLÓGICO, ECONÓMICO E INTERCULTURAL PARA AMÉRICA LATINA ¡ADHIÉRETE YA!

Maristella Svampa, Enrique Viale, Alberto Acosta,
Miriam Lang, Edgardo Lander, Esperanza Martinez,
Raphael Hoetmer, Breno Bringel, entre otros.

Publicado en: www.pactoeconosocialdelsur.com (2020)

Maristella Svampa es investigadora, socióloga y escritora. Es investigadora superior del Conicet (Centro de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), profesora titular de la Universidad Nacional de La Plata e investigadora del Cedinci (Centro de Documentación e Investigación de las culturas de Izquierda). Se define como una intelectual anfibia y sus temas son la crisis socioecológica, los movimientos sociales y la teoría social contemporánea. Entre sus últimos libros se cuentan *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina* (2018, traducido al inglés, portugués y alemán) y *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo* (junto con Enrique Viale, en 2020) y *“La transición energética en Argentina”* (compiladora, con Pablo Bertinat). Es una de las impulsoras del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur. Su sitio web es www.maristellasvampa.net

Enrique Viale. Abogado por la Universidad de Buenos Aires (UBA), realizó estudios de posgrado en la misma casa de estudios y se especializó en Derecho Ambiental. En 2004 fundó la Asociación Argentina de Abogados Ambientalistas (AAdeAA). Es miembro del Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza y forma parte del Comité Ejecutivo de la Global Alliance for the Rights of Nature (GARN). Se desempeña como abogado litigante en numerosas causas por daño y recomposición ambiental, y recorre tanto Argentina como América Latina acompañando luchas ciudadanas. Es autor de diversos libros y artículos especializados en desarrollo, política, derecho y justicia ambiental. Fue asesor legislativo en el Senado de la Nación argentina. Actualmente es consultor ambiental y comunicador en radio y medios gráficos.

Durante mucho tiempo, las élites nos contaron que no se podía parar los mercados ni la gran máquina de acumulación capitalista, pero resulta que sí, que es posible activar el freno de emergencia cuando se decide que la vida está en peligro.

La crisis desnudada por la pandemia ha potenciado las desigualdades y muestra que nuestro futuro está en juego. Una parte de la población está encerrada, otra parte enfrenta contagio, represión y hambre. Los pueblos indígenas y afroamericanos están expuestos a una nueva ola de exterminio; la violencia patriarcal y racista y los feminicidios han aumentado. Mientras, viejos y nuevos grupos de poder aprovechan la emergencia para asegurar que el “retorno a la normalidad” o “la nueva normalidad” no les deje sin beneficios.

La pandemia es una tragedia para muchas personas, cuyo dolor compartimos. Pero la pausa impuesta al capitalismo mundial por el COVID-19 representa también una enorme oportunidad de cambio: la de construir nuestro futuro desde el cuidado de la vida.

Aun cuando se mantienen profundas heridas a la naturaleza, este freno forzado también significó desacelerar la destrucción de ecosistemas, sobre todo por la disminución de las emisiones de CO₂. Las clases medias mundiales experimentan colectivamente que es posible vivir sin ese consumo exacerbado que provoca destrucción ambiental y que amenaza la vida misma en el planeta; que la felicidad y la calidad de vida tienen dimensiones más relevantes que el poseer y acumular cosas, como es vivir en un tejido de relaciones afectivas confiables.

Se ha puesto en evidencia que la vida campesina, los sentidos de comunidad, el cuidado y la reciprocidad son centrales en el sostenimiento de la vida; que, a pesar de vivir en el capitalismo, no vivimos por y para el capital. Tomamos conciencia de que la comercialización directa, los intercambios sin dinero, las redes por fuera de los mercados capitalistas hoy resuelven muchas de nuestras necesidades básicas; y experimentamos que tienen espacio y potencial para el futuro.

Incluso en escenarios formales, ideas antes inconcebibles o consideradas inviables, ocupan un lugar central en la agenda a nivel mundial. Aun agencias económicas como la **CEPAL proponen una renta básica universal**, y el **Fondo Monetario Internacional recomienda a los gobiernos introducir un impuesto a la riqueza**, para contrarrestar la escandalosa desigualdad y reducir los déficits fiscales. En el norte global, movimientos sociales y políticos pugnan por un **nuevo pacto ecosocial global** para salvar el planeta, que articule justicia social y justicia ambiental.

Retomando propuestas elaboradas colectivamente en distintos contextos, **proponemos un Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina**. Este Pacto no es un listado de demandas que dirigimos a los gobiernos de turno. Más bien, invita a construir imaginarios

colectivos, acordar un rumbo compartido de la transformación y una base para plataformas de lucha en los más diversos ámbitos de nuestras sociedades. Convoca a movimientos sociales, organizaciones territoriales, gremiales y barriales, comunidades y redes, pero también a gobiernos locales alternativos, parlamentarixs, magistradxs o servidorxs públicos comprometidos con la transformación; para cambiar las relaciones de fuerza, mediante plebiscitos, propuestas de ley, u otras muchas estrategias con una real incidencia para imponer estos cambios a las instituciones existentes por parte de una sociedad organizada y movilizadora.

En este sentido, los puntos que siguen buscan articular justicia redistributiva, de género, étnica y ambiental. Algunos de ellos prevén un papel más protagónico de las instituciones públicas y otros se refieren más a las prácticas y cambios de facto que se tejen desde abajo y se van expandiendo horizontalmente.

- Transformación Tributaria Solidaria. Propuestas nacionales de reformas tributarias según el principio: “Quién tiene más, paga más – quién tiene menos, paga menos”. Deben incluir el impuesto a la herencia, a las grandes fortunas, a los mega emprendimientos, a las rentas financieras y, como medida transicional, al daño ambiental. En lugar de que todxs paguen impuestos universales, y solo algunxs tengan protección social, proponemos que solo los que más tienen tributen, pero en cambio todxs estén protegidos.

- Anulación de las Deudas Externas de los Estados, y construcción de una nueva arquitectura financiera global. En estos momentos extraordinarios se justifica, dejar de pagar la deuda externa como se hizo en 1931/32, y como lo propuso la **Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), el presidente de Francia Emmanuel Macron** y el Papa Francisco. La cancelación de la deuda externa de los países del Sur global, constituye un primer paso de reparación histórica, por la deuda ecológica y social contraída por los países centrales desde la colonia.

- Creación de sistemas nacionales y locales de cuidado que ponen la sostenibilidad de la vida en el centro de nuestras sociedades. El cuidado es un derecho y, como tal, debe incluir un rol más activo del Estado y de las empresas en consulta y corresponsabilidad permanente con los pueblos y comunidades. Esto permitirá combatir la precariedad laboral y alcanzar una mejor repartición de las tareas del cuidado, en términos de clases sociales y de género, pues el mismo recae de modo desigual sobre las familias y en ellas, sobre las mujeres. Debemos promover políticas públicas que enlacen cuidado con protección social, atendiendo las necesidades de personas mayores en situación de dependencia, niños y niñas, personas con discapacidad severa y demás individuos que no puedan atender sus necesidades básicas.

- Una Renta Básica Universal que unifique la política social a través de la introducción de una renta básica para todxs, y que sustituya las transferencias condicionadas focalizadas heredadas del neoliberalismo, para poder salir de la trampa de la pobreza. Tal como acaba de **recomendar la CEPAL** a los gobiernos latinoamericanos. Disminuir la jornada de trabajo sin disminución de salario, para repartir tanto el empleo formal como las tareas de cuidado.

- Priorizar la Soberanía Alimentaria. En un momento en el cual la región latinoamericana presenta el mayor grado de concentración de la tierra a nivel mundial, es prioritario desarrollar políticas que apunten a la redistribución de la tierra, del acceso al agua y una profunda reforma a las políticas agrarias, alejándose de la agricultura industrial de exportación con sus efectos ambientales y sociales nefastos. Se trata de priorizar la producción agroecológica, agroforestal, pesquera, campesina y urbana, promoviendo el diálogo de saberes. Fortalecer los mercados campesinos y locales. Crear redes de distribución de semillas para asegurar su libre circulación, sin propiedad intelectual. Reforzar las redes de distribución campo-ciudad y la certificación comunitaria entre consumidores y productores. Fomentar la propiedad social, colectiva y comunitaria de la tierra, generando soberanía a quienes la cuidan y trabajan, y protegiéndoles de la especulación.

- Construcción de economías y sociedades postextractivistas. Para proteger la diversidad cultural y natural, necesitamos una transición socio-ecológica radical, una salida ordenada y progresiva de la dependencia del petróleo, carbón y gas, de la minería, la deforestación y los grandes monocultivos. Es necesario transitar hacia matrices energéticas renovables, descentralizadas, desmercantilizadas y democráticas y **modelos de movilidad colectivos, seguros y de calidad.** Se debe reducir el riesgo frente al colapso climático, una amenaza más grave que la pandemia como nos muestran inundaciones, sequías, deslaves e incendios.

- Recuperar y fortalecer espacios de información y comunicación desde la sociedad, actualmente dominados por los medios de comunicación corporativos y las redes sociales que forman parte de las corporaciones más poderosas de nuestros tiempos. Para disputar los sentidos históricos de convivencia, desde medios ciudadanos, pero también desde la calle, la plaza y los espacios culturales.

- Autonomía y sostenibilidad de las sociedades locales. La pandemia ha mostrado la fragilidad de las cadenas globales de producción, y la riqueza de los esfuerzos locales, y nacionales. La enorme creatividad de los pueblos latinoamericanos debe ser la base para los cambios políticos, que promuevan la autonomía y sostenibilidad de los territorios y sociedades locales. Corresponde

fortalecer la autodeterminación de los pueblos indígenas, campesinos, afro-americanos y experiencias comunitarias urbanas populares en términos económicos, políticos y culturales; desmilitarizar los territorios y el conjunto de la sociedad; apoyar los mercados locales; democratizar el crédito, apoyar a las pequeñas y medianas empresas, la soberanía energética local comunitaria basada en modelos sustentables y renovables.

- Por una integración regional y mundial soberana. Es imperativo favorecer los sistemas de intercambio local, nacional y regional a nivel latinoamericano, con autonomía del mercado mundial globalizado que abran alternativas al monopolio corporativo. Introducir **monedas paralelas al dólar en diferentes escalas** permitiendo una desconexión relativa de las peligrosas dinámicas del mercado mundial, fortaleciendo los intercambios entre países de la región y su diversificación económica complementaria.

AGRO-ECOLOGÍA URBANA EN AMÉRICA LATINA: UNA PRÁCTICA ANCESTRAL

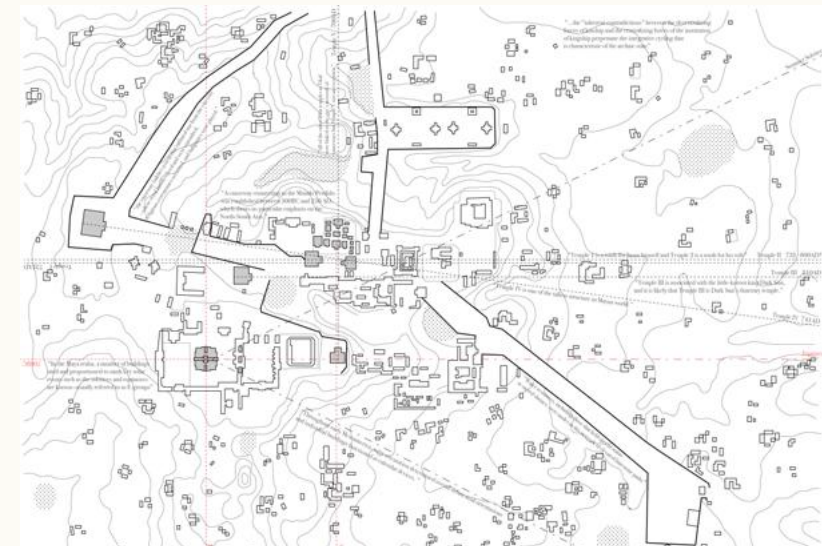
Ana María Durán Calisto

Fuente: *Revista Pangea*, Vol. 1 (2021): 40-51.

Ana María Durán Calisto es arquitecta, urbanista, diseñadora ambiental y académica de Quito, Ecuador. Actualmente es candidata al doctorado en el Departamento de Planificación Urbana de la UCLA y está escribiendo una tesis sobre la historia urbana de la Amazonía, centrada en los sistemas indígenas de planificación territorial y las interrupciones coloniales. Es miembro del Panel Científico para la Amazonía, convocado por SDSN y la ONU, y es coautora del capítulo sobre urbanización de su informe. En 2022 recibió el Premio Mark Cousins de Teoría. Durán Calisto es profesora en la Escuela de Arquitectura de Yale. Fue curadora de la XV Bienal de Arquitectura de Quito: Ciudades Visibles (2006) y fue curadora nacional de la IX BIAU. Ha coeditado los libros *Ecological Urbanism in Latin America* (2019), *Beyond Petropolis: Designing a Practical Utopia in Nueva Loja* (2015), *IV Taller Internacional de Vivienda Popular* (2007). En 2002 fundó el premiado grupo de diseño Estudio AO con su marido, el arquitecto británico-punjabi Jaskran Kalirai.

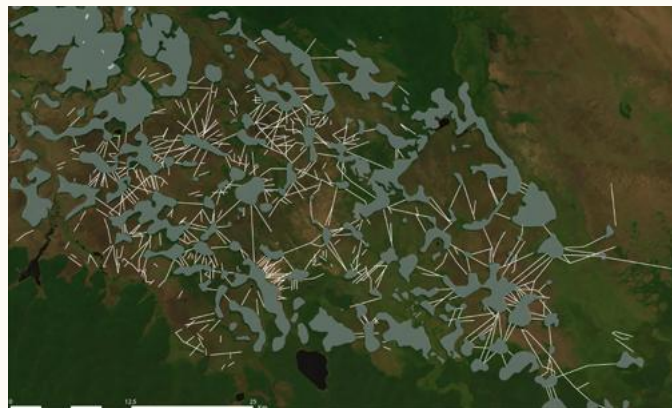
La arqueología postula, en síntesis, que las civilizaciones emergieron en siete polos del planeta, dos de ellos en las Américas. Las civilizaciones de Mesopotamia –la más antigua–, Egipto, el Mediterráneo, China y el valle del Indo, surgieron en una de las dos principales masas geográficas del mundo, conformada por Eurasia y África. En el territorio inter-oceánico que hoy conocemos como América, eclosionaron dos polos de civilización: el Mesoamericano y el Andino. Otras regiones, como la amazónica, también estuvieron densamente pobladas por sociedades complejas. Se debate si alcanzaron un desarrollo que pueda denominarse “civilización” o no. Lo que está claro, y cada vez con mayor contundencia, conforme la arqueología acumula evidencia en el terreno y a través de la aplicación de tecnologías como Lidar (*Light Detection and Ranging/Laser Imaging, Detection and Ranging*) y GPR (*Ground Penetrating Radar*), es que el patrón de asentamiento, la forma que adquirió el urbanismo, en las Américas, es de otra naturaleza y sus principios, al parecer, se originan en la cuenca amazónica. Estos principios de planificación territorial subyacen, a diversas escalas y en diversas formas, las constelaciones agro-ecológicas de pequeñas villas fluviales, grandes complejos de señoríos interconectados en un territorio, e incluso la conformación de estados tributarios que consolidaban en diversos tiempos un dominio tejido con alianzas o por la fuerza para captar los tributos de diversas regiones y sustentar sus ciudades estado.

Figura 1. Patrón disperso alrededor del epicentro ceremonial de la ciudad agro-ecológica de Tikal. Dibujo de Taku Samejima, Seminario de investigación Territorial Cities of pre-Colonial America, cortesía de Yale School of Architecture.



Desde la perspectiva del materialismo dialéctico de Marx, podría argumentarse que los modos de producción tributaria característicos del mundo feudal europeo son análogos a los que conformaron la América precolombina. Ambas fueron sociedades agrarias en las cuales los campesinos organizaban su producción sobre la base de sistemas comunales de trabajo y propiedad. Las élites civiles o sacerdotales acumulaban el superávit de la producción agraria a través de la imposición tributaria, pero no interferían en la forma de organizarse de las grandes sociedades campesinas, siempre y cuando el tributo continuase alimentándolas. El estado, cuando emergía, se consolidaba y expandía en base a un proceso aditivo, no a través de una transformación del modo de producción agraria (Candiani, 2020). Sin embargo, como argumenta Weber, la superestructura está permeada por, pero no es un derivado pasivo de la infraestructura y es importante comprender que el mundo feudal europeo pertenece a un universo ontológico profundamente diferente de aquel que conformó las estructuras espaciales americanas. Transferir las lecciones derivadas de los procesos históricos característicos del desarrollo territorial europeo a las Américas puede ofrecer luces para comprender su desarrollo, pero también puede oscurecer enormes diferencias, vivas hasta el día de hoy e irreducibles al modo de producción. En la América enfrentamos una cosmovisión animista cuyas raíces profundas son orientales. Desde su pasado remoto hasta nuestros días, los “amerindios” han ido hilvanando una cosmovisión en la cual todo está interrelacionado y es interdependiente: los seres tangibles e intangibles; los organismos vivos e inertes (vivos desde una óptica espiritual); las constelaciones del cielo y las de la tierra; cuyas relaciones no necesariamente eran de carácter productivo, sino más bien concebidas desde la reciprocidad y la interpenetración. Las naciones originales de la América fueron constructoras de hábitat, de ecología; les era inimaginable segregar la vida y las relaciones de trabajo o producción en células amuralladas rodeadas de campos y bosques encantados en el horizonte.

Figura 2. Islas agroforestales interconectadas en Beni, Bolivia. Dibujo basado en Erickson (2009). Imagen satelital: Esri.



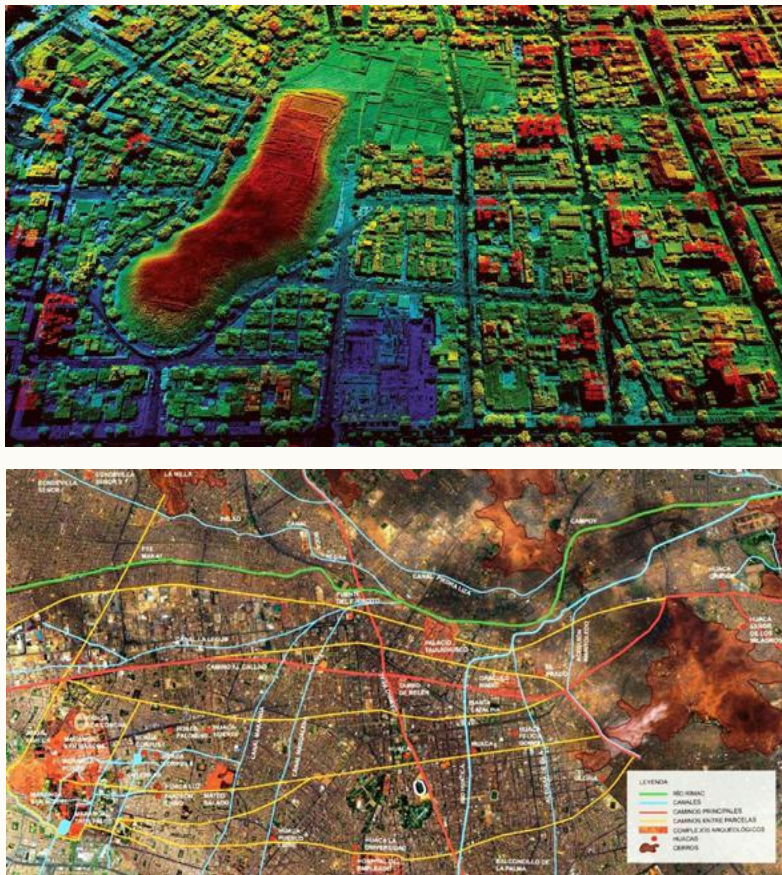
En este descomunal territorio longitudinal, desde Alaska hasta la Patagonia, se desarrolló otra ontología de lo urbano. Nos ha tomado décadas reconocerla, puesto que la matriz de nuestras definiciones e imágenes de lo urbano deriva de las ciudades compactas y polifuncionales mesopotámicas y mediterráneas en las que enfocó sus estudios el arqueólogo Gordon Childe. En 1950 publicó un ensayo titulado *The Urban Revolution* (La revolución urbana). En él ofrece diez criterios que permiten, desde la evidencia arqueológica, distinguir a una ciudad de una villa. Childe, además, formuló la narrativa lineal de las teorías de la revolución neolítica y urbana que aún subyacen a nuestros relatos sobre los orígenes de la urbe. En la actualidad se ha acumulado evidencia a favor de una historia oscilante y no-lineal sobre el origen de las ciudades. En su libro *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (2017), James C. Scott la recoge, junto con la provocadora proposición de que la “barbarie” puede ser más atractiva que la “civilización” –por las libertades que ofrece, entre otras cosas– y la propuesta de que a menudo en la historia y la geografía los modelos de asentamiento han sido híbridos: permanentes y móviles; sedentarios y nómadas.

La lengua es siempre reveladora de las ontologías que entretejen la definición y visión que tenemos de algo. Urbe procede de *urb* e *urbis*, que significa ciudad. Por su parte, la etimología de ciudad se remite al *civitas* del latín. *Civis* –ciudadano– y *dad* –cualidad de ser– suman la noción de *civis-dad*, de ciudad. La ciudad es la cualidad de ser ciudadano; en la ciudad se manifiesta la ciudadanía. Los nahuas organizaron el espacio social en *altepeme*, plural de *altepetl*. El sufijo *tepetl* significa cerro, sierra; el prefijo *al* es agua. *Altepetl* se ha traducido al castellano de varias maneras: como ciudad, estado étnico, estado local, ciudad estado, incluso como barrio o comunidad (al interior de una conurbación actual). En los Andes, el territorio se configura a través de *Llactas* (*yaqtas*) –una palabra quechua que se aplica tanto a la ciudad o pueblo como a la tierra o territorio. *Quiquin* (propia, misma) *Llacta* es una centralidad mayor cuyos satélites son las *Purina Llactas*. *Purina* se traduce como transitable, andable; o como caminar, andar. Se infiere que *purina llacta* es ciudad de peregrinos o ciudad del camino, podría incluso significar ciudad migrante (en la Amazonía, algunos núcleos étnicos se reubican cuando muere el cacique o shamán). La dificultad en la traducción apunta a una dificultad ontológica. La ‘ciudad’ de la América profunda es otra forma de ciudad, tanto conceptual como físicamente. La lengua ilumina las estructuras del pensamiento. Desde ella enfrentamos dos visiones muy distintas de lo urbano. Una es antropocéntrica, cimentada en el ciudadano. Otra es animista, se levanta sobre agua y tierra sagrados –es territorio.

Cuando llegaron los españoles al valle central de México en el siglo XVI, enfrentaron la existencia de una sociedad organizada en miles de *altepeme*. Cada *altepetl* estaba compuesto por *calpolli* (*calpulli*) o *tlaxilacalli*. Restall, Sousa y Terraciano (2005) los describen como unidades que facilitaban la recolección de impuestos y la administración de la tierra. Octavio Paz, en *El Laberinto de la soledad*, apunta que el *calpulli*, una suerte de barrio, era también la unidad básica del sistema comunal de tenencia de la tierra. Cada *calpulli* pertenecía no a uno u otro individuo, sino a una familia extendida o clan. Cada *altepetl* estaba regido por un *tlatoani*, heredero y representante de su dinastía. El más famoso

altepetl de los nahuas es México-Tenochtitlán. El patrón de asentamiento de los mixtecas es análogo. Se organizaban en estados étnicos denominados ñuu que también estaban subdivididos en unidades administrativas. Entre los mixtecas, la cabeza del gobierno étnico podía ser un hombre o una mujer. Los estados étnicos mayas, los *cahob* (singular *cah*), no se subdividían en componentes y estaban gobernados por un *batab*, el líder hereditario de la élite en cada uno de los cientos de estados étnicos que poblaban Yucatán y Centroamérica en el siglo XVI (Restall, Sousa & Terraciano, 2005).

Figura 3. Huaca Pucllana. Imagen realizada con tecnología Lidar. Fuente: Gavazzi, 2014.
 Figura 4. Sistema de canales, caminos y huacas que articulan el palimpsesto profundo de Lima. Fuente: Gavazzi, 2014.



Este patrón subyace a la constelación territorial de ciudades étnicas, ciudades-territorio, que caracteriza la ‘producción del espacio’ –tomo prestada la expresión de Lefebvre– precolombino. Para describirlo, arqueólogos e historiadores articulan varias expresiones; hablan de sistemas de ocupación dispersa e interconectada, de sistemas regionales conformados por clústers de población, de constelaciones urbanas, de ciudades-territorio (Canziani Amico 2009, Gavazzi, 2014, Cardinal-Pett, 2015). En el Pacífico andino, podemos visualizar con claridad absoluta estos principios urbanos conforme emergen, límpidos, del palimpsesto profundo de Lima para convertirse en lo que Jean-Pierre Crousse ha descrito, desde la perspectiva contemporánea, como una red de “agujeros negros urbanos” (2017). Unas 380 huacas puntean la ciudad, articuladas por medio de una red de caminos y canales de riego que vinculan tres ríos a través de cuatro pisos ecológicos, estructurando Lima hasta el día de hoy. Pachacamac es la joya de las huacas de Lima. En sus muros se expresa la estratigrafía de cuatro culturas (Lima, Wari, Ychsma e Inca) cuya mampostería se diferencia en un dinamismo incremental que va marcando el “andar del tiempo” –como le llaman a la historia algunos pueblos indígenas–. Las huacas, hasta hace poco sumergidas e invisibles, están hoy en el centro de los debates sobre patrimonio (vivo), agro-ecología y urbanismo en Lima. En el 2019, una explanada que sirve de fuelle entre la expansión urbana y el Santuario de Pachacamac, fue sujeto de un concurso internacional de arquitectura y paisajismo convocado por el Ministerio de Cultura del Perú, la Municipalidad de Lima y el Grupo Centenario.

Esta forma de estructurar el territorio urbano cuenta con cinco mil quinientos años de historia y se consolidó en la región de Norte Chico, en el Pacífico peruano, al norte de Lima. Caral es su núcleo más antiguo y la “ciudad” más antigua de la América. El uso del término “ciudad” es polémico en este caso. Muchos describen a Caral como un recinto ceremonial que no presenta un grado de especialización suficiente en las actividades humanas como para considerársela urbana. Sin embargo, como ocurrió con Caracol y otras ciudades del trópico, es muy probable que se la haya subestimado en sus funciones porque su patrón no corresponde al modelo paradigmático de Mesopotamia. Chase y Chase explican que la evidencia arqueológica existente en Caracol y Tikal, por ejemplo, demuestra que existía en ambos lugares una estructura social compleja consistente con lo que consideramos urbano. Acaso es un rasgo de las civilizaciones tropicales el haber desarrollado un urbanismo que supone una dispersión de la población y la fusión de los mundos rural y urbano. Arqueólogos como los Chase han elegido los términos “ciudad jardín” y “ciudad verde” para describir a urbes como Caral. Inevitablemente esta referencia nos remite a la utopía seminal de células relativamente autónomas y conurbadas que Ebenezer Howard imaginaría miles de años después a la hora de reinventar un sistema policéntrico que pudiese convivir con la naturaleza como no lo estaba haciendo la ciudad industrial. No hay que olvidar que en el caso de Norte Chico el contexto no es un bosque tropical, sino más bien una zona árida en la cual la mayor proeza humana es, justamente, estructurar el territorio para generar una serie de oasis rurbanos.

La Lima de las huacas expresa, en su composición de escala regional, lo que la arquitecta y antropóloga Adine Gavazzi describe como una metrópolis difusa, policéntrica, que no corresponde al modelo concéntrico y compacto de las ciudades polifuncionales mesopotámicas o greco-romanas. Este modelo urbano territorial, cuya traza es de orientación astronómica –como suele serlo en todas las ciudades de la América precolombina–, distribuye la densidad poblacional en múltiples nudos que amarran un territorio común de producción agro-ecológica. La distribución demográfica está diseñada para manejar eficientemente los recursos de un hábitat cuyo diseño es inextricable del pensar el urbanismo como territorio. Esto es clave comprenderlo. En la América precolombina enfrentamos un modelo que se diferencia tan drásticamente de aquel que introdujo España (Ley de Indias) o Portugal (ciudad portuaria, orgánica, estructurada en base a dos niveles de poder), que a menudo se pone en tela de juicio el uso del término “ciudad” para referirse a sus núcleos, salvo en casos de planificación con corte evidentemente centralizado (Teotihuacán, Tikal, Cuzco, Tenochtitlán, etc.) Este modelo de urbanización “americano” (¿tropical?) se distingue de la concepción tradicional según la cual la ciudad es celular, incluso amurallada, contenida por un anillo o una serie de anillos rodeados por el campo y un *hinterland* que la alimenta y provee con materias primas. En la América profunda, las zonas agro-ecológicas, los bosques cargados de animales, los paisajes del placer, las infraestructuras (a menudo “verdes”) y los clústers de densidad humana son todas piezas en una concepción profundamente *ecológica* del habitar urbano (UNAM 2020). Como lo resume Canziani Amico, la plaza de las urbes en la América ancestral está diseñada para conectarte con los astros, los montes, los ríos y otros referentes sagrados. Es una plaza diseñada para la reunión con el cosmos, no solo con otros seres humanos. Esto apunta, además, al hecho de que los espacios urbanos son –por excelencia– exteriores, no interiores. El templo no es un espacio que nos contiene, es una relación incontenible que tan solo puede experimentarse en la expansión del espacio territorial. La vida precolombina –la ritual, la de los mercados, la del conocimiento– se llevaba a cabo primordialmente afuera, en el paisaje urbano.

Podría afirmarse que la visión expuesta en este breve ensayo deriva de una proyección del presente, sus conceptos y aspiraciones, al pasado profundo de la América. Yo propongo que ocurre lo contrario: las ciudades-territorio precolombinas contienen en su “protocolo”, como diría Keller Easterling, una lógica generadora animista, que se levanta sobre las relaciones e interdependencias que son, por sobre todo, espirituales y potencian –o degradan, si se las desarticula– una ecología sagrada (no mero recurso). Varios paisajistas e historiadores del pensamiento medioambientalista han subrayado este hecho, incluido el pensador seminal de la arquitectura del paisaje, Ian McHarg (1969). Me atrevo a afirmar que las naciones originarias de la América construyeron principalmente agro-ecologías urbanas; en el caso amazónico construyeron hábitats, una ecología monumental, un cultivo regional (Roosevelt 1993, 2000, Mann 2000, 2005, Erickson 2001, 2006, Kern *et. al.* 2003, Heckenberger 2008, Erickson & Walker 2009, Heckenberger & Neves 2009, Schaan 2010, Hecht 2010, 2013, Clement 2015). Un argumento en contra de la teoría que sostiene que las culturas animistas de la América erigieron urbes articuladas a la eco-

lógica de su territorio lo sustentan las teorías del colapso de complejos mayas que se utilizan para referirse al presente de forma opuesta: como advertencia de lo que enfrentamos como humanidad si no manejamos los recursos ambientales responsablemente. Las razones por las cuales las ciudades decaen o se abandonan, sin embargo, son múltiples. Lo que me interesa investigar no son los excepcionales casos de un asumido fracaso medioambiental, a escala regional, sino patrones de habitación urbano-territorial que puedan iluminar el presente de una cultura que ha escindido lo natural de lo cultural al punto de no saber cómo reconectarlos. Podríamos beneficiarnos de comprender cómo las culturas precolombinas integraron aquello que nosotros hemos segregado en la complejidad contemporánea, en lugar de descartarlas como retrasadas, inútiles, irrelevantes, o incluso “colapsadas.”

Las naciones precolombinas, naciones vivas y pulsantes –no meramente arqueológicas– demostraron inigualable habilidad en la geoformación o –término de Cazú Zegers– geopoética (por no llamarla geoingeniería) y la biogeneración, biopoética, o eco-poética (por no llamarla biotecnología). Su relación con la naturaleza no se concibió en términos antagonistas, mucho menos como destructiva. Los ejemplos abundan. Clark Erickson llama a los paisajes construidos de la Amazonía *domesticated landscapes* (paisajes domesticados) y cuestiona el concepto de monumentalidad para liberarlo de las arquitecturas de piedra y extenderlo a las transformaciones mayúsculas del paisaje. En la selva son monumentales los movimientos de tierra. Millones de metros cúbicos fueron esculpidos en áreas como el Beni, donde la tierra conforma un extenso bajo y alto relieve. La Amazonía está sembrada de geoglifos, islas artificiales conectadas por caminos y canales, espacios intermedios surcados por camellones (chinampas, waru waru, camellones), sistemas de manejo de inundaciones y aguas de escala regional. Los arqueólogos están investigando zonas de intensidad demográfica en el Xingu (Heckenberger), el Beni (Denevan, Erickson, Baleé, Neves), el río Upano (Instituto Nacional de Patrimonio de Ecuador), Acre (Neves), Marajó (Curtenius Roosevelt, Schaan). El equipo de Erickson ha medido los índices de biodiversidad en las islas artificiales del Beni: son más elevados que en zonas circundantes. La presencia humana en este territorio social contribuyó a estimular la vida y la diversidad del bosque. En la Amazonía se hablan más de 300 lenguas. La diversidad cultural va de la mano con la diversidad biológica. Cuando le pregunté al arqueólogo brasileño Eduardo Neves, quien viene estudiando la *terra preta*, los geoglifos, la frecuencia de especies útiles, la distribución de las lenguas, y los asentamientos amazónicos durante décadas, qué distingue a la ontología urbana de las Américas, como hecho tangible, me respondió que su condición dinámica, no solo de urbanismo migrante o de migrantes, sino como urbanismo inacabado, incremental, de la acumulación. Un urbanismo, paradójicamente, no de la permanencia, sino de la transitoriedad. En el espacio líquido y dinámico de la Amazonía su descripción, sin duda, se ajusta a la historia urbano-medioambiental de la región.

Gavazzi argumenta que los urbanismos precolombinos dan luces a los desafíos que enfrenta la planificación urbana del siglo XXI, y que la planificación andina –en el caso de Lima– funciona mejor que otros modelos importados que se le han impuesto al territorio. La colisión de paradigmas evidente en

Lima ocurre, con igual intensidad, en Ciudad de México, donde Tenochtitlán, Xochimilco y otros *altepeme* supieron convivir con, y manejar el agua; mientras que la visión colonizadora invirtió tiempo, esfuerzo y recursos en drenar la laguna a través del despliegue de enormes infraestructuras. El valor del suelo contribuyó, como criterio, a la disecación del suelo. En el libro *Dreaming of Dry Land*, la historiadora Vera Candiani narra la historia medioambiental de Ciudad de México a través de la planificación de su Desagüe, desvelando las fuerzas – incluidas las epistemológicas y ontológicas– que transformaron la ecología de la ciudad. En Iquitos y Manaus el contraste entre estas dos ontologías divergentes de la planificación y el urbanismo también es patente. En Iquitos aún convive la ciudad flotante amazónica con la ciudad colonial del zócalo, cuyo suelo es fijo y seco. En Manaus existen elementos flotantes, pero domina ahora la lógica de la planificación moderna que concibió el puerto libre y lo consolidó como Zona de Libre Comercio en el marco de la Operación Amazonia, una estrategia militar y económica para la integración nacional brasileña y el desarrollo económico de la región (Hecht 2010). La ciudad flotante de Manaus fue destruida en el proceso.

El sistema de urbanización precolombino es híper-policéntrico, sin dejar de ser jerárquico al interior de cada ciudad-territorio. A menudo existen nodos que administran varios subnodos en relaciones secundarias, terciarias e incluso cuaternarias. Al interior de cada ciudad étnica, gobierna una dinastía étnica, que puede estar sujeta a otra de carácter regional. Los estudios de toponimia, como el que realiza Inés del Pino para la ciudad de Quito, muestran que los nombres de cada núcleo en un sistema regional suelen corresponder al apellido del cacique, el “señor” o el líder sacerdotal (curaca). En esta forma de organización social, cada núcleo o clúster maneja un espacio comunal agro-ecológico, de uso familiar, comunal y tributario. Este sistema, en su descentralización, distribuye el acceso a lo común, a lo que hoy se reivindica en occidente bajo la bandera del *commons* inglés. No sorprende que el territorio y la propiedad comunal hayan sido dos de los principales objetos de resistencia indígena, al igual que lo han sido otros dos aspectos relacionados: la reivindicación del estado multi-étnico o pluri-cultural, y la educación bilingüe.

El mundo “americano” era tan diverso en el siglo XVI que cada estado étnico, o cada conjunto de estados étnicos complejos (como el de Tlaxcala), poseía su propia lengua o dialecto, su mito de origen, sus rituales, su mercado o mercados, su dinastía hereditaria, su cultura y su territorio comunal organizado. La América en el siglo XVI era una constelación urbana de diversidades. Si en la actualidad se hablan cientos de lenguas en las Américas, tan solo podemos imaginar cuántas más se hablaban en el período precolombino. La mega-diversidad en esta región del mundo no es exclusivamente biológica, también es cultural. Son diversidades interrelacionadas. Desde la perspectiva de las ciencias políticas, la descentralización o el policentrismo facilita la democracia participativa. Como se puede verificar en las asambleas comunales de la Amazonía contemporánea, la zona andina o Yucatán, las asambleas continúan siendo nódulos participativos en la toma de decisiones del mundo indígena. El estado pluriétnico y pluricultural que continúa estando en el centro de las luchas de los movimientos indígenas y que finalmente ha sido incorporado a varias constituciones, era una gran red de diferencias que coexistían en el siglo XVI.

Cada estado étnico y cada uno de sus componentes maneja un territorio comunal. La Ley de Indias introdujo elementos que le son ajenos al código romano. Desde la perspectiva jurídica, es considerada profundamente original, y su originalidad deriva justamente de las negociaciones entre colonizadores y élites indígenas (Ferrán, 1945). El concepto de tierra comunal e incluso de mina comunal fue incorporado a la Ley de Indias. Los españoles contaban con ejidos y dehesas, por tanto, incorporar la noción de tierra comunal en la legislación dinámica de “las Indias” fue posible. La estructura administrativa pre-colombina era profundamente urbana, tanto así, que si hay una escala de gobierno en la cual persisten y resisten las formaciones políticas de la América profunda, es la escala del cabildo colonial, eventualmente, la escala de las parroquias, municipios o resguardos del mundo republicano o federal (en la América hispana). Estos miles de estados étnicos eran autónomos. A veces se aliaban y confederaban, a veces guerreaban, a veces se aliaban a la fuerza, a veces eran sometidos por otros estados étnicos más poderosos (Restall, Sousa & Terraciano, 2005).

Es la presencia de esta extensa red de constelaciones urbanas que comerciaban entre sí la que explica, en gran medida, la conquista de América. Los avances de la arqueología, los estudios lingüísticos y de distribución de lenguas, la historia medioambiental, la biogeografía, la historia y otras disciplinas, están arrojando una visión muy distinta de cómo fue nuestro tri-continente en el siglo XVI. Al parecer, estaba mucho más urbanizado, estructurado e interconectado de lo que imaginábamos en el siglo XX. Los puñados de españoles que arribaban del otro lado del Atlántico no hubiesen podido conquistar un territorio tan vasto como el que llegaron a controlar en la primera mitad del siglo XVII (desde el sur de la actual Canadá hasta la Patagonia) con contingente de pólvora, cañones, arcabuces, armaduras, mastines y caballos. Sin el conocimiento indígena del territorio y su estructuración urbana hubiese sido imposible controlar continentes en tan poco tiempo. Esto explica que una de las principales estrategias de conquista fuese la creación de alianzas entre conquistadores y caciques. Estas alianzas a veces se consolidaban por medio de matrimonios. En la raíz del mestizaje, el conquistador pasaba a formar parte de la dinastía de un estado étnico. A esto hay que añadir el factor más devastador de las grandes poblaciones que habitaban las Américas en el siglo XVI: los virus introducidos desde Europa, algunos intencionalmente, otros por accidente. Los arqueólogos estiman que el noventa por ciento de la población americana sucumbió ante las pestes (Mann, 2011). En base a la traducción, lectura y análisis de códices, testamentos, y reclamos de tierra, se especula que la mayoría de “americanos” en el siglo XVI vinculaba su identidad primordialmente a su estado étnico, cuyo universo circundaba el de los ciudadanos (Restall, Sousa y Terraciano, 2005). Una excepción eran los comerciantes, quienes seguramente jugaron un papel fundamental durante la conquista, como guías y conocedores de los recursos existentes en distintas regiones. Grandes navegantes y resistentes caminantes, conocían las redes de intercambio cuyo alcance fue –por agua y tierra– panamericano. Los ríos eran las principales arterias de conexión del comercio de larga distancia, desde el Paraná, el Amazonas, el Orinoco, hasta el Mississippi y los Grandes Lagos.

En última instancia, lo que me gustaría argumentar en esta breve síntesis que puede sufrir de una propensión a generalizar en pos de la búsqueda de

principios, de protocolos, subyacentes en el proceso de urbanización de la América es que nuestras naciones originarias siempre concibieron al urbanismo como agro-ecología o como fenómeno inextricable de la ecología y el territorio. La afinidad actual entre paradigmas del paisaje latinoamericano, profundos por su condición histórica, y paradigmas que se han consolidado con fuerza a nivel académico, consciente, en medio de una condición post-industrial en las sociedades del norte del continente como el *landscape urbanism* o el *ecological urbanism* (Mostafavi & Doherty 2016, Waldheim 2002), se basa en que comparten el tejido que emerge desde el fondo de nuestro palimpsesto común para ofrecernos pautas sobre cómo restablecer la simbiosis entre ciudad, campo, bosque e infraestructura. Una mirada a las urbes que pulsan bajo nuestros pies o emergen para dar voz a otras formas de estar en el mundo es urgente de cara a los retos colosales que enfrentamos como humanidad global que ha subvalorizado el origen de toda riqueza: la “naturaleza” y el trabajo de millares de seres humanos.

Dos notas de bibliografía comentada para la reimpresión de este texto:

Davidovits, J., Huaman, L., & Davidovits, R. (2019). Ancient geopolymer in south-American monument. SEM and petrographic evidence. *Materials Letters*, 235, 120-124.

Joseph Davidovits es un geoquímico francés que ha estado investigando la arquitectura monumental de Tiwanaku desde la perspectiva de la ciencia de los materiales a nivel molecular. Sus hallazgos son revolucionarios. Aplicando potentes microscopios a muestras extraídas de la Puerta del Sol, cuyos métodos de construcción siguen siendo un enigma entre los arqueólogos, descubrió la presencia de materia orgánica. Esta solo podía haber sido introducida al interior de la materia mineral artificialmente. La sustancia orgánica, argumenta Davidovits, es vestigio de un proceso de licuefacción o ablandamiento de las areniscas de la región, logrado mediante el uso de ácidos derivados de plantas, incluido el maíz. Este proceso de ablandamiento permitió a los constructores de Tiwanaku moldear la piedra utilizando encofrados y fundiendo lo que puede considerarse como una forma temprana de “bioconcreto”: cuenta con 1.400 años de antigüedad. Si para licuar la piedra se utilizaron ácidos vegetales, para aglutinarla se aplicó guano obtenido en las costas del Pacífico. El sistema constructivo que se consolidó en la arquitectura monumental de Tiwanaku nos cuenta una historia de intercambio regional. Davidovits reconoce que el mundo occidental no contaba con la tecnología que le permitiese interpretar la materialidad de Tiwanaku antes del año 2016 y gracias al interés que la ciencia ha demostrado en las dos últimas décadas por innovar en el campo de los biomateriales y los geopolímeros.

Prümers, H., Betancourt, C. J., Iriarte, J., Robinson, M., & Schaich, M. (2022). Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon. *Nature*, 1-4.

La Amazonía no ha sido uno de los principales focos de investigación arqueológica. A pesar de la evidente ocupación ancestral del territorio, manifiesta en la ubicua presencia de trozos de cerámica (la más antigua del hemisferio occidental) y otros elementos de una riquísima cultura material, la idea heredada de la Ilustración, de que el corazón de América del Sur es el espacio hiper-natural por excelencia, mantuvo alejados a los buscadores de civilizaciones antiguas de nuestros bosques tropicales. Hay excepciones dignas de anotarse. El geógrafo británico Percy Fawcett (1867-1925) dedicó su vida profesional y murió buscando una ciudad perdida en las selvas amazónicas de Bolivia y Brasil, convencido de que su complejidad y monumentalidad sería equiparable a la de las grandes civilizaciones de Mesoamérica y los Andes. Su biografía fue inmortalizada en la novela histórica *The Lost City of Z*, escrita por el periodista estadounidense David Grann, y la película homónima del director James Gray (2016). A inicios del siglo XX, el arqueólogo peruano Julio César Tello (1880-1947) tuvo la osadía, y el tiempo le está dando la razón, de argumentar que el origen de las civilizaciones andinas se ubicaba en la Amazonía, o por lo menos, en el transecto Amazónico-Andino-Pacífico que hizo de desiertos, oasis boscosos. Un puñado de arqueólogos dedicaron su vida a estudiar la sociedad compleja que habitó en los Llanos de Moxos, en el Departamento del Beni, en Bolivia. A través de excavaciones, levantamientos, etnohistoria, ecología histórica, estudios lingüísticos, etnoarqueología y otras disciplinas, los arqueólogos de la región fueron sacando a la superficie lo que podría considerarse una constelación urbana y agroecológica (bosques productivos incluidos) de escala regional. Uno de estos excepcionales arqueólogos es Heiko Prümers, quien escribió una tesis doctoral sobre la historia profunda de la región. Después de un cuarto de siglo de estudiarla, decidió excavar su superficie utilizando Lidar, una tecnología láser de teledetección remota que ha revolucionado la disciplina, por su capacidad de penetrar nubes y dosel. Los bosques tropicales siempre han presentado barreras a la investigación arqueológica. Lidar ha logrado penetrar desde el aire la selva para hacer aflorar la civilización que un puñado de visionarios buscaban entre árboles y sedimentos. En este artículo científico, publicado por Nature en mayo de 2022, los autores describen en detalle las seis secciones que analizaron. Los resultados son contundentes: cualquier duda sobre la presencia de por lo menos una civilización amazónica queda aplacada por la evidencia que presentan. La cultura Casarabe prosperó en los Llanos de Moxos bolivianos desde aproximadamente el AD 500 hasta poco antes de la llegada de los españoles al Caribe. Su sistema jerárquico de asentamiento cuenta con 189 “lomas” o centros monumentales altamente productivos y agrodiversos, 273 centros de menor jerarquía, y 957 km de canales y calzadas elevadas. Como suele ser el caso en todas las ciudades territoriales precolombinas, la constelación de centros de diversa escala se entreteje en una red regional altamente interconectada y densa en su “urbanismo de baja densidad” o dispersión. En este sistema agrourbano dendrítico, las calzadas sobresalen por la rectitud de sus líneas, su escala y su orientación cosmológica. Los paisajes agroecológicos y acuaculturales de estas constelaciones regionales se construyeron desde una base comunal y un conocimiento hidrológico profundo. La manipulación del territorio permitió a la cultura Casarabe manejar grandes zonas de inundación en un paisaje cultural

que alcanza los 120.000 Km². No exagero al afirmar que este artículo científico marca una bifurcación importante en los estudios de la historia profunda de esta selva civilizada que sale a la superficie para contarnos que la relación entre cultura y *natura* puede ser simbiótica.

Bibliografía

- Barthel, S., & Isendahl, C. (2013). "Urban gardens, agriculture, and water management: Sources of resilience for long-term food security in cities". *Ecological economics*, 86, 224-234.
- Browder, John O., and Brian J. Godfrey. *Rainforest Cities: Urbanization, Development, and Globalization of the Brazilian Amazon*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Candiani, V. S. (2020). Tributary modes of production and the pre-Columbian city. Retrieved from Yale School of Architecture, Territorial Cities of pre-Columbian America.
- Candiani, V. S. (2014). *Dreaming of Dry Land: Environmental transformation in colonial Mexico City*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Canziani Amico, J. (2009). *Ciudad y territorio en los Andes: contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Cardinal-Pett, C. (2015). *A History of Architecture and Urbanism in the Americas*. New York: Routledge.
- Carson, John Francis, et al. (2014). "Environmental impact of geometric earthwork construction in pre-Columbian Amazonia." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111.29.
- Carvajal, Gaspar de (1955). "Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas". México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Chase, A. F., Chase, D. Z., & Weishampel, J. F. (2010). "Lasers in the Jungle". *Archaeology*, 63(4), 27-29.
- Chase, D. Z., & Chase, A. F. (2017). "Caracol, Belize, and changing perceptions of ancient Maya society". *Journal of Archaeological Research*, 25(3), 185-249.
- Childe, V. G. (1950). The urban revolution. *The town planning review*, 21(1), 3-17.
- Clement, C. R., Denevan, W. M., Heckenberger, M. J., Junqueira, A. B., Neves, E. G., Teixeira, W. G., & Woods, W. I. (2015). "The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 282(1812), 20150813.
- Corboz, A. (1983). "The land as palimpsest". *Diogenes*, 31(121), 12-34.
- Crousse, J. P. (2016). *El Paisaje Peruano*. Lima: Arquitectura PUCP: Fondo Editorial PUCP.
- Crousse, J.P. (2017). *Urban Black Holes. Development and Heritage in the Metropolis of Lima*. Lima: Patronato Cultural del Perú.
- Davidovits, J., Huaman, L., & Davidovits, R. (2019). "Ancient geopolymer in South-American monument. SEM and petrographic evidence". *Materials Letters*, 235, 120-124.
- del Pino, I. & de Terán, L. M. (2005). *Algunas reflexiones sobre el Ecuador prehispánico y la ciudad inca de Quito*. PUCE, Municipio de Quito, AECI & Junta de Andalucía.
- Diamond, J. (2011). *Collapse: How societies choose to fail or succeed*. New York: Penguin.

Easterling, K. (2014). *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*. London and New York: Verso Books.

Erickson, C. L. (2011). "Agency, causeways, canals, and the landscapes of everyday life in the Bolivian Amazon". En J. Snead, C. Erickson, & A. Darling (Eds.), *Landscapes of movement: Trails, paths, and roads in anthropological perspective*, 204-231. Philadelphia: Penn Museum Press and the University of Pennsylvania Press.

Erickson, C. L. (2010). "The transformation of environment into landscape: The historical ecology of monumental earthwork construction in the Bolivian Amazon". *Diversity*, 2(4), 618-652.

Erickson, C. L., & Walker, J. H. (2009) "Precolumbian causeways and canals as Landesque capital". En J. Snead, C. Erickson, & A. Darling (Eds.), *Landscapes of movement: Trails, paths, and roads in anthropological perspective*, 232-252. Philadelphia: Penn Museum Press and the University of Pennsylvania Press.

Erickson, C. L. (2006). "The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon". *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical lowlands*, 235, 78.

Erickson, Clark L. (2001). "Pre-Columbian roads of the Amazon". *Expedition: The Magazine of the University of Pennsylvania* 43.2.

Heckenberger, M. J. & Neves, E. G. (2009) "Amazonian archaeology." *Annual Review of Anthropology* 38.1, 251-266.

Heckenberger, M. J., et al. (2008). "Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon". *Science* 321.5893, 1214-1217.

Kern, D. C., D'aquino, G., Rodrigues, T. E., Frazao, F. J. L., Sombroek, W., Myers, T. P., & Neves, E. G. (2003). Distribution of Amazonian dark earths in the Brazilian Amazon. En *Amazonian Dark Earths*, 51-75. Springer, Dordrecht.

Ferrán, F. E. (1945). *Cuatrocientos años de legislación comunal en la América Española*. Editorial México: Orión.

Gavazzi, A. (2014). *Lima: memoria prehispánica de la traza urbana*. Lima: Apus Graph Ediciones.

Hecht, Susanna B. (2013). *The Scramble for the Amazon and the "Lost Paradise" of Euclides Da Cunha*. Chicago: University of Chicago Press.

Hecht, Susanna B., and Alexander Cockburn. (2010). *The Fate of the Forest: Developers, destroyers, and defenders of the Amazon*. Chicago: University of Chicago Press.

Iannone, G. (2002). "Annales history and the ancient Maya state: Some observations on the" dynamic model". *American anthropologist*, 104(1), 68-78.

Lefebvre, H. (2003). *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mann, C. C. (2011). *1493: Uncovering the New World Columbus Created*. New York: Vintage.

Mann, C. C. (2005). *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*. New York: Alfred a Knopf Incorporated.

Mann, C. C. (2000). "Earthmovers of the Amazon". *Science* 287.5454, 786-789.

Marcus, J. (1973). "Territorial organization of the lowland Classic Maya". *Science*, 180(4089), 911-916.

McHarg, I. L. (1969). *Design with nature*. New York: American Museum of Natural History. City and Countryside & The Cast and the Capsule.

Mostafavi, M., & Doherty, G. (Eds.). (2016). *Ecological Urbanism*. Zurich: Lars Müller.

Neves, E. G. (1998) "Twenty years of Amazonian archaeology in Brazil (1977-1997)". *Antiquity* 72.277, 625-632.

Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Prümers, H., Betancourt, C. J., Iriarte, J., Robinson, M., & Schaich, M. (2022). "Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon". *Nature*, 1-4.

Restall, M., Sousa, L., & Terraciano, K. (Eds.). (2005). *Mesoamerican Voices: Native language writings from colonial Mexico, Yucatan, and Guatemala*. Cambridge University Press.

Rodríguez, V. P., Anderson, K. C., & Neff, M. K. (2011). "The Cerro Jazmín Archaeological Project: investigating prehispanic urbanism and its environmental impact in the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico". *Journal of Field Archaeology*, 36(2), 83-99.

Roosevelt, Anna C. (2000). "The Lower Amazon: A Dynamic Human Habitat". *Imperfect balance: landscape transformations in the precolumbian Americas*, 455. Columbia University Press.

Roosevelt, Anna C. (1993). "The rise and fall of the Amazon chiefdoms". *L'homme*, 33(126), 255-283.

Schaan, D. (2010). "Long-term human induced impacts on Marajó Island landscapes, Amazon Estuary". *Diversity* 2.2, 182-206.

Schwartzman, S., et al. (2013). "The natural and social history of the indigenous lands and protected areas corridor of the Xingu River basin". *Phil. Trans. R. Soc. B* 368.1619, 20120164.

Scott, J. C. (2017). *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University Press.

Stenborg, P., Schaan, D.P., & Lima, M.A. (2012). "Precolumbian land use and settlement pattern in the Santarém Region, lower Amazon". *Amazônica-Revista de Antropologia* 4(1), 222-250.

Taylor, P. J. (2013). *Extraordinary Cities: Millennia of moral syndromes, world-systems and city/state relations*. UK: Edward Elgar Publishing.

Tollefson, J. (2013). "Footprints in the forest". *Nature* 502.7470, 160-162.

UNAM. (2020). Los jardines nahuas prehispánicos. Una introducción desde la perspectiva de la arquitectura del paisaje. Facultad de Arquitectura, CIAUP, UNAM.

Waldheim, C. (2002). "Landscape urbanism: a genealogy". *Praxis: Journal of writing+ building*, (4), 10-17.



OFRENDA
OLFATIVA

Mientras tus ojos recorren esta página,



Deja que se profundice un poco. Exhala por la boca.
¿Puedes oler tu exhalación?

presta atención al resto de tu cuerpo.

¿Dónde está tu respiración en este momento?

¿Huele a algo que conozcas?

¿Quizás como si pusieras tu nariz en la piel o el pelo de un ser querido? En cierto modo, estás haciendo precisamente eso: estás saludando a la memoria colectiva de los humedales dentro de tu nariz. Deja que te llene por completo mientras sigues respirando. Permítete convertirte en ciénaga, en *Sphagnum*, en castor, en lobo, en aullidos, en ungaire, en fuego y en carbón que retiene la esencia de la Tierra antigua.

En esta profunda respiración, imagina los procesos moleculares invisibles que forman parte de tu respiración. No eres diferente de la niebla condensándose y expandiéndose alrededor de tu respiración. No eres diferente de la ciénaga archivando, respirando y cambiando los ciclos de carbono y oxígeno, los componentes básicos de la vida. Mientras lees esto, imagínate arrodillado ante una turbera. Deja que tus rodillas se empapen de la humedad que hay debajo de ti. Imagina que presionas tu nariz en una alfombra flotante de vegetación y respiras profundamente.





VERSOS
AUSTRALES

Gabriela Mistral

Gabriela Mistral (1889-1957), es el seudónimo de Lucila de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga, maestra, poeta, diplomática e intelectual nacida en Vicuña, Chile. En 1945, se convirtió en la primera persona latinoamericana en recibir el Premio Nobel de Literatura. Se le considera una de las principales figuras de la poesía chilena contemporánea, y tanto su obra literaria como su pensamiento social plantean una visión ética y ecológica que integra las dimensiones espirituales, humanitarias, materiales y emocionales de la existencia. Fue maestra de escuela y como educadora promovió el pensamiento pedagógico centrado en el desarrollo y el bienestar de los niños y niñas.

De: *Antología de poesía y prosa de Gabriela Mistral*, compilación y prólogo de Jaime Quezada (primera edición 1991; primera reimpresión, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998).

Patagonia

A la Patagonia llaman
sus hijos la Madre Blanca.
Dicen que Dios no la quiso
por lo yerta y lo lejana,
y la noche que es su aurora
y su grito en la venteada
por el grito de su viento,
por su hierba arrodillada
y porque la puebla un río
de gentes aforesteradas.

Hablan demás los que nunca
tuvieron Madre tan blanca,
y nunca la verde Gea
fue así de angélica y blanca
ni así de sustentadora
y misteriosa y callada.
¡Qué Madre dulce te dieron,
Patagonia, la lejana!
Sólo sabida del Padre
Polo Sur, que te declara,
que te hizo, y que te mira
de eterna y mansa mirada.

Oye mentir a los tontos
y suelta tu carcajada.
Yo me la viví y la llevo
en potencias y en mirada.

—Cuenta, cuenta, mama mía,
¿es que era cosa tan rara?
Cuéntala aunque sea yerta
y del viento castigada.

Te voy a contar su hierba
que no se cansa ni acaba,
tendida como una madre
de cabellera soltada
y ondulando silenciosa,
aunque llena de palabras.
La brisa la regodea
y el loco viento la alza.

No hay niña como la hierba
en abajar bulto y hablas
cuando va llegando el puelche
como gente amotinada,
y silba y grita y aúlla,
vuelto solamente su alma.

Es una niña en el gajo
y en el herbazal, matriarca.
Hierba, hierba, hierba sólo
niña hierba arrodillada,
hierba que teme y suspira,
y que canta así postrada.

Pequeñita hierba niña
voz de niña balbuceada.
Dulce y ancho es su fervor
y su voz es balbuceada.

El oscuro cielo mira
y oye a su hija arrodillada,
ya no son huertas sensuales,
mimadas y cortesanas,

locas de color y olor
y borrachas de palabras,
ya sólo es “Niña la Hierba”,
“Ángel la Hierba”, nonada,
una ondulación divina
y su alma balbuceada.

Niña la hierba, doncella
la hierba, corta palabra,
dos turnos no más y el mismo
subir y ser abajada.
Un solo y largo temblor
mientras cruza aquel que mata
y el viento loco que se alza
y dobla por bufonada.

Cánsese el viento, sosiegue
el cacique de las landas.
Sienta su temblor de niña
y duérmase en la llanada.
Sólo hierba, sólo ella
y su infinita palabra.

Las mujeres le olvidaron
la voz pequeña y quedada,
el siseo innumerable
y la sílaba quedada.

Hierba del aire querida,
pero hierba apenas siseada.
Pase el viento, escape el viento,
quiero oír a la postrada.

La oveja le dice “Madre”,
el viento le dice “Amada”.
Yo no te quise doblar
con dedos ni con guadaña.

Yo esperaba que callases,
Arcángel de manos alzadas,
para escucharle el respiro
de niña que gime o canta.

Pasta la oveja infinita,
de tu grito atribulada
y una cubro con mi cuerpo
y parezco, así, doblada,
una mujer insensata
que ama a los dos, trascordada.

Todo lo quiere arrasar
el Holofernes que pasa.
A la vez ama y detesta
como el hombre de dos almas
y en el turno que le dieron
agobia y abate o alza.

Calla, para, estás rendido
como está rendida mi alma.
Viento patagón, la hierba
que tú hostigas nunca matas.
Hierba al Norte, al Sur, al Este,
y la oveja atarantada
que la canta y que la mata.

Hierba inmensa y desvalida,
sólo silencio y espaldas,
palpitador reino vivo,
Patagonia verde o blanca,
con un viento de blasfemia
y compunción cuando calla,
patria que alabo con llanto.

Verde patria que me llama
con largo silencio de ángel
y una infinita plegaria
y un grito que todavía
escuchan mi cuerpo y mi alma.

La Orden Franciscana de Chile autoriza el uso de la obra de Gabriela Mistral. Lo equivalente a los derechos de autoría son entregados a la Orden Franciscana de Chile, para los niños de Montegrande y de Chile, de conformidad a la voluntad testamentaria de Gabriela Mistral



Astrid Fugellie Gezan

Astrid Fugellie Gezan, nació en Punta Arenas, Chile. Educadora de párvulos de la Universidad de Chile y cofundadora de la Casa de la Cultura de Punta Arenas. Participa activamente de Congresos nacionales e internacionales, así como en lecturas poéticas y talleres de creación literaria. Ha sido incluida en diversas antologías tanto nacionales como extranjeras. Entre otros, ha recibido el Premio de la Academia Chilena de la Lengua, 1989, por su libro *Los Círculos*; premio en el concurso literario Rostro de Chile, 1963; Premio Fondec, 1993; Premio de apoyo a la creación literaria, Consejo Nacional del Libro y la Lectura, 2004; fue ganadora del proyecto Germen, USACH, 2012; premio de literatura de la Municipalidad de Magallanes, 2015; y, premio a la trayectoria Pablo Neruda, 2018. Ha sido jurado tanto en Chile como en España del Consejo Nacional del Libro y la Lectura, del premio Pablo Neruda, el premio Letras de Chile, entre otros.

De: Los Círculos (primera edición 1988; cuarta edición, Santiago: Editorial La Trastienda, 2012)

CÍRCULO PATAGÓNICO la matanza

Unos dijeron: -iBlanquearon nuestra sangre!

Otros: -iMasacraron nuestras canoas de corteza!

Muchos agregaron: -iNos cortaron la oreja y hurtaron nuestra nutria!

Toda la raza se acopló al testimonio:
-iQuedamos a la intemperie de las heridas venéreas!
-Entiendo, repuso el dios indígena tironeando su lío de huesos.

Luego,
con el cráneo seco de lágrimas y los ojos llenos de pérdida
se disgregó muerto de alma
por la cara de la tuberculosis Divina.

CIRCULO NEGRO la desollada

-Vivirás las costas que dan a la Isla
de los Fuegos.

Soy huesa santa, me parieron aquí,
sin consulta previa.

Me vomitaron y después dijeron:
-¡Salud!, hasta que te crezcan
gusanos y flores.

Óyeme, mírame desollada:
El primer hueso indigno que llevo puesto
es la cicatriz en el vientre que me trajo.
A la Fiesta Negra, el segundo hueso,
el tercero
y los despreciables que le siguen
se dejaron caer en advénticos discursos:

Formarás una familia de dos hijos varones,
un perro sin edad aparente y un conejo que
de improviso
morirá destrozado por el hocico necio del canino.

Me movilicé, entonces, arrastrando
el tintinear de mi osamenta,
tajada de campana que llama a misa de gotitas
a animales y muecas.

CÍRCULO C la identidad

1

Cierto día me dormí y desperté intuyendo
ser vida y muerte al mismo tiempo.

Luna del sol que acaba.

Cruz de pubis y estambres sin número
ni género.

2

Acepté mi equivalencia: Lirayén Millahue.

Lavé el llanto de su cara,
el sudor de sus manos,
de sus piernas.

3

El beso del universo me volcó
como un anillo en el anular
del espacio.

4

Inicié la curva de mis propios planetas.

CÍRCULO PARUSÍACO segunda loncón

1

Segunda Loncón, payadora de las causas
perdidas
era ciega de nacimiento.
Con la amargura digna del siempreverde
solía entonar letanías a las puertas
de la Casemita.
Con los ojos llenos de noche
la mujer avellanada tarareaba
como si Dios plantara un palqui:

—Liq
líqui
líquido
líquidodolor
liquidador de mis ojos.

Alrededor del cautivador trinocanto
de Segunda,
los indígenas se hincaban para oírla.
Las cuerdas de la india se elevaban a tal punto
sobre el cielito de Chile,
que la flora silvestre del Valle Central
anudaba a su baile
el ritual de la milagrosa salvación de su pueblo.

2

Habitando el alma de los indígenas,
la de flora silvestre
y a hombros del atormentado cielito de Chile,
Huenu, el dios-padre-indígena de Segunda Loncón,
pudo apreciar el espíritu santo que se aposentaba
en el corazón verde de la
invidente.

Y Huenu preguntó a Segunda Loncón
desde su medio altura:

—¿Quieres ver?, necesito a tus ojos
en íntima levitación con el piadoso
canto,
que es de propia mano para lograr,
el tono magistral de los menos-
cabados
—¿Quieres ver?

De esta suerte Huenu
cogió los verdes ojos del Valle Central
y los depositó en las cuencas vaciadas
de la cara
de Segunda Loncón.

Ante los ojos maravillados de Huenu
la indígena gritó:
—¡Veó!
Entonces Huenu vació en arcilla su ruego:
—¡Salva a tu Tribu!
y para que no se repita la
in
humanidad de las civilizaciones, escribe en tu diario
lo que veas:

— CHILEESBUENEJEMPLODEPARUSÍA



Liliana Ancalao

Liliana Ancalao nació en Comodoro Rivadavia, Chubut, Argentina, en 1961. Pertenece a la comunidad mapuche-tewelche Ñamkulawen y es aprendiz de su lengua materna. Es profesora de Letras, por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Poeta e investigadora. Jubilada en la docencia de escuela secundaria. Parte de su obra ha sido traducida al inglés, al portugués, al francés y al italiano. Ha asistido como invitada a encuentros de escritores indígenas en Chile, Venezuela, México y Colombia. Ha dictado conferencias sobre su obra en universidades de Estados Unidos y de Alemania. Publicó: *Tejido con lana cruda* (2001) edición de la autora, (2010) edición de El suri porfiado, (2021) ediciones La mariposa y la iguana, Buenos Aires; *Poesía: Mujeres a la intemperie-pu zomo wekuntu mew* (2009), edición de El suri porfiado, Buenos Aires; *Resuello-neyen* (2018), editado por Marisma, Madrid; *Rokiñ, provisiones para el viaje* (2020), Espacio Hudson ediciones, Buenos Aires.

De: *Tejido con lana cruda* (ediciones de autor, 2001; re-editado por El suri porfiado, 2010)

Yo he visto a los chulengos

yo he visto a los chulengos en manada
iluminados por la luna

cuando aparecen ellos
el invierno se entrega
cubierto de pelusas y de lana
he visto el aire estremecido entre sus ancas tibias
y a la libertad y a la ternura
galopando con ellos
suestras
por la tierra

he visto creo
más de lo que merezco:
he visto a los chulengos desde lejos

yo presiento que he de andar más todavía
quién sabe cuánto
hasta vencer el miedo de acercarme hasta ellos
para medirme en sus ojos tan profundos de espacio
y aceptar el milagro de un silencio de nieve
que desprenda la costra los últimos abrojos

si resisto es posible que me permitan ellos
sumergirme en sus ojos ingenuos infinitos
estaquearme un instante
en el centro del tiempo

ser la libertad ser la ternura
galopando con ellos
suestras
por la tierra

De *Rokiñ, provisiones para el viaje*,
Espacio Hudson. Ediciones,
Buenos Aires, 2021

casos de pewma

no me tocan los pewma
venidos de la tierra
es que no soy correspondida
porque vivo en la ciudad

ni corazones que palpitan
tirados en la arena
ni choikes de plumas azules

sólo merezco laberintos
mapas
calles sin nombre
y miedo de no llegar a tiempo
como esa vez que iba a viajar
y el pewma me encerró
en una esquina sin salida
fue su modo de avisar
que no me aleje

le hice caso
y me quedé
rondando el mundo
que latía en el vientre de mi hija

y entonces pude estar
presente
cuando se abrió la puerta del asombro
y fui testigo
plena
de ese niño de los minutos nuevos
de los recién nacidos padres

Desiderio
alojado en mi casa de pueblera
se sueña
en el campo
anda sereno a caballo
aparta unos novillos
muy cerca del río
pero también
me cuenta de este sueño:

-un gato me atacó
se me prendió con las uñas al
estómago
y lo agarré con fuerza
lo desprendí
y lo tiré
bien lejos-

pienso que el pewma le avisa de
peleas

y le digo señalando
el tejido circular que colgué del cielo
raso
-papá
¿ves? este es un atrapasueños
de la gente cherokee

una red que no deja pasar los malos
sueños-

-pero a éste no lo atrapó!
siguió de largo! – me dice
mientras señala el piso

-igual
crucé las alpargatas

para que no se cumpla.

De: Tejido con lana cruda (ediciones de autor,
2001; re-editado por El suri porfiado, 2010)

pregunta

habrá que resignarse a ser pregunta
arremangarse los pies
seguir andando
con un golpe de sismo por espalda
sin cimientos
ni contemplaciones

habrá que acostumbrarse sin respuesta
morir en una historia y otra historia
salir de madre pateando las preguntas
por los caños de la piel
hasta los huesos

y andar
humano no más
apuntalando luchas
controlando el pulso de la tierra

mirarse escombros en el mapa de los sueños



Ivonne Coñuecar

Ivonne Coñuecar. Escritora de origen mapuche, de Coyhaique, Patagonia. Magister en literatura, licenciada en Comunicación Social y periodista por la Universidad Austral de Chile. Publicó: *CoyhaiQueer* (novela, Premio Municipal de Literatura de Santiago, 2019) y los libros de poesía: *Trasandina*, *Patriagonía*, *Chagas*, *Adiabática* y *Catabática*. Obtuvo la beca de creación del Fondo del Libro el 2008, 2009 y 2013, y la distinción universitaria Fernando Santiván en los años 2008 y 2009. Fue becaria de la Fundación Neruda el 2007. En el área audiovisual, obtuvo el fondo para guión de ficción del Centro de Promoción Cinematográfica de Valdivia; fue guionista del documental *Desde Aysén: recuerdos de niñez* y jurado del 8° Festival de Cine de la Patagonia Aysén (FECIPA).

De: *Catabática* (2008), republicado en *Patriagonia: Catabática, Adiabática, Anabática*. Santiago: LOM Ediciones, 2014.

Ceden los lugares / mi tierra cede

ceden los lugares / mi tierra cede
resquebrajándose
el archipiélago de los Chonos
es esta alma llena de islas
llenas de frío sujetándose
un iceberg desesperado observa su desgracia
de permanecer sin hundirse / como si la desgracia tuviera
nombre de río
y pase y pase sin doler

hay un caos en el silencio desolado de la Patagonia
la urgencia de un trueno
y mi relámpaga mirada
las cenizas del Hudson sin Rock
el dolor de una Argentina sin nombre / sin [nacionalidad]
la sorpresa de la tierra en movimiento
despertándose (te-me)

Patagonia mía / como si quisieras irte
después de tanta nevazón
mis pies inquietos tanteando islas
la fractura continental / mi cuerpo en pedazos
desparramado en el agua / se hace llamar islas
se hace llamar archipiélago / se dobla y se desdobla
y siempre su cicatriz
marcando el dobles de su encierro.

De: Catabática (2008), republicado en Patriagonia: Catabática, Adiabática, Anabática. Santiago: LOM Ediciones, 2014.

Patagonia en el frío que duele

Patagonia en el frío que duele
abre su boca el viento y ruge
tiembla en la madera la memoria
silbidos en la chimenea
la noche azul tiritita en los labios
que no me abren su escarcha
agujas en el viento blanco / Coyhaique silencio
la anacrónica razón de luto sin testigos
tempestades apagan mis velas / arrastran el polvo de las tumbas
silban en las grietas de mi piel
se calman en mi cansancio catártico / antártico
Trapanada
sílbame otra vez las grietas de mis tierras
se calman en mi cansancio antártico / esta raíz tan grande
que palpita en la cobardía de mi sordera predilecta.

y dicen que me salvé de tanto

De: Anabática

Los incendios

[Viento ascendente en el fin del mundo]

[Se abrieron paso los colonos para fundar la patriagonia con incendios incontrolables. Ardieron por décadas y décadas. Sólo una adolescencia contuvo las llamas y los gritos de una ciudad convertida en cráter volcánico. Sucedieron los suicidios hambrientos de mis coterráneos que saltaron desde las gigantescas piedras y los cerros. Se les dio la bienvenida a las tropas que llenaron de armas nuestra tierra con políticas y construcciones sociales de una ciudad derecha. Nadie quiso aceptar el apocalipsis hasta que soltaron el hocico globalización]

I.

dice que se quema, que asciende, que sube por el aire
es el viento incendio le digo
la Patriagonia arde desde que el hombre puso su pie
y sus manos progreso abrieron camino
despejaron la tierra con infierno de promesas
dormimos bajo la nieve
y dice que sabe tanto de la historia

le muestro mis cicatrices, mis quemaduras, las marcas de mis piernas
le digo: he estado en el infierno como trapecista que sueña con alas
y ahora asciendo hasta mi apocalipsis
elipsis en los vientos que abrasan
una boca y colmillos de fuego
por eso te espanto, te cuido
como a una niña vendada de ojos, mentiras
te distraigo corriendo de un lado a otro, beso quemándome
el infierno bajo la nieve, sobre tu espalda
ningún lugar evita la destrucción

De: Antaraucana (2009)

vii. [infarto]

se resquebrajó la tierra bicentenario
nos redujeron a colonos ganaderos
se me había roto el corazón
rasgado la tierra
abierto hasta el magma esta pena austral
en grietas de tedio caí de rodillas
mientras caminaban los infartos
nos travestimos para reconocernos afuera
que teníamos una cultura
balbucearon con miedo en el congreso
míreme el viento en los ojos
míreme los ojos de mar
míreme las islas
míreme y caiga desde los puentes suicidas
míreme y se explotan las postales
Se me caen las manos de tierra para llegar al silencio
se me resquebrajan la cartografía y las aguas
me parto en esta pena y la extensión de mi voz es viento
la extensión de mis ojos mi mudez
me infarto de existir amenazada y perseguida

Adriana Paredes Pinda

Adriana Paredes Pinda, poeta mapuche y machi (mujer medicina) del País Mapuche, es magíster en Literatura Hispanoamericana Contemporánea y Doctora en Ciencias Humanas por la Universidad Austral de Chile. Su primer libro *Üi* se publicó en el año 2005 y en diciembre del año 2014, emergió su *PARIAS ZUGUN*, además de la participación en variadas antologías y revistas de poesía mapuche contemporánea: *Kümedungun/Kümewirin*, 2010, LOM; *Martes de Poesía*, 2007, Universidad Silva Henríquez; *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche* 2006, Editorial Cuarto Propio, Eds. S. Falabella, A. Ramay, G. Huinao, Kallfv Mapu; *Poesía mapuche contemporánea*, 2008, Ediciones Continente, Argentina; *Hilando en la memoria. 14 mujeres mapuche*. Poesía, 2009, Editorial Cuarto Propio, Eds. S. Falabella, G. Huinao, R. Miranda; *20 poetas mapuches contemporáneos (antología)*, 2003, LOM; "Williche, poetas y poesía", en *Fütawillimapu*, 2001, Universidad de Los Lagos-CONADI, editado por Pilar Alvarez-Santullano y Amílcar Forno; *Poesía Revolucionaria chilena*, Juan Jorge Faúndez, Ocean Sur, agosto 2014; "La flor del telar", 2004, *Ciudad Circular*, 5; Valdivia, UACH; Revista "Nomadías", 9, 2009, CEGECAL, Universidad de Chile; *Dossier: Literaturas afrolatinoamericanas e indígenas*, Universidad Javeriana y la Universidad de Pittsburgh, 2014. Vive en el Lof Mapu Riñinawe del Awka Lafken (Lago Ranco), en las grandes tierras del sur, *Fütawillimapu* de la Nación mapuche, ejerciendo como docente, poeta y machi.

De: *Kümedungun/Kümewirin* – Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI). Primera Edición. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2010.

Sanación

Fuchotun
es lo que falta. Laurel limpie estos aires,
aclare los caminos.
La que me guía
vuelca foye en la penumbra, erupciona
una luna mordiendo los espíritus. Ella dirá cuándo.
Por ahora tengo los olores,
despierto con la nariz pegada
a la vertientes,
la lamedura del sueño.
Fuchotu fuchotu
pieyfey tañi ñaña
amulerkeita pu chollvñ mamvll.

Cantará la niña su canto antiguo si conoce
la madre de su raíz, si llena su boca
con yerbas sanadoras. Tusilago
para la pena que le derrama
en tos asmática por el pecho, palke
para la cabeza afiebrada sin trarilonco,
matico cicatrizará herida de parturientas
cuando venga su luz.
Ahora los ojos se les quedan en cementos,
no hay lunas maternas en los edificios,
no entra sol ni aire ni fuego.
La muchacha tendrá que hacer machitún.
Los brotes de las maderas
pujan en su lengua,
un pewen de aroma en parto.

Se le había ido el espíritu, dicen.
Le hicimos fuegos con luna llena a su ruka,
sus brazos no querían mapuche por eso la pena,
pero se rindió con foye
mientras cantábamos. Trutruka,
pvfvllka, trompe antiguo con raulí
para enamorarla.
Un muchacho pedía por su regreso,
porque la libráramos de los perros negros.
Ya no quería ser secuestrada la muchacha
en otro mundo, pero su corazón estaba partido
en dos
Por eso la pena y piojos blancos.
Pedimos a la mamita le sobara la partidura
allí donde moría. Vinieron entonces buenos olores,
tierra de Treng-Treng llenó sus manos,
volvía espíritu de chiquilla enferma
porque la madre fue por él.
"Tuve que ir a buscarlo por donde se perdió".

Algo le falta a esta casa – me han dicho.
Habrá pues que habitarla,
la ronda el tigre viejo.
Pu aliwen.
Abran las piezas murmurantes, déjenlo
tomar lo suyo. Enmontañarse
en los pulsos secretos.
Que venga Kvtral, nos consuma en su rescoldo vivo
el humo, las secreciones milenarias.

Yo te permito tigre viejo peinarme los cabellos.

De: Epu Mari Ülkatufe Ta Fachantü – 20 Poetas
mapuche contemporáneos. Primera edición. Santiago,
Chile: LOM Ediciones, 2003.

Lenguas Secretas

Lo dijo la machi, no lo repitas.
Entraba en trance. Anda
a la montaña a esperar que la lengua de la tierra
también se abra para ti.

Iremos al cerro sobre la luna llena,
allá te cantaremos. La única manera:
escuchar los espíritus al amanecer.

Si las balsas de la muerte no la llevaron a la
muchacha
será por algo. Que el sueño la tomó,
no la suelta más. Tiene que seguir soñando.

Aparecen los espíritus, sólo algunos
pueden entrar a la laguna.

Que se cuide la guerrera de alumbrantes trenzas.
La toman de repente. No la vemos más.



Soledad Fariña

Soledad Fariña Vicuña. Antofagasta, Chile, 1943. Poeta, escritora, y profesora de literatura. Estudió Ciencias Políticas y Administrativas en la Universidad de Chile, Filosofía y Humanidades en la Universidad de Estocolmo; Ciencias de la Religión y Cultura Árabe en la Universidad de Chile y es magister en Literatura por la misma Universidad. Ha publicado *El primer libro*, 1985; *Albricia*, 1988; *En amarillo oscuro*, 1994; *La vocal de la tierra*, 1999; *Otro cuento de pájaros*, 1999; *Narciso y los árboles* 2001; *Donde comienza el aire*, 2006; *Todo está vivo y es inmundo*, 2010; *Ahora, mientras danzamos*, 2012; *Yllu*, 2015; 1985, 2016; *Pide la lengua, antología*, 2017; *Ábreme*, 2021; *El deseo hecho palabra*, 2021. En 2006 recibió la beca de la Fundación J.S. Guggenheim; en 2018 recibió el Premio por Trayectoria de la Fundación Neruda.

De: Albricia (1988)
Albricia. Santiago: Ediciones Archivo, 1988.

VIAJO EN MI LENGUA

de arena pantanosa

dos vocales O E

Viajo y rozan los bordes mi arenilla dormida
Adentro más adentro de la cavidad sonora
tus vocales las mías
en el ronco gemido

Me aferro a mis moluscos Penetro las papilas
Adentro más adentro llego hasta el estertor
al eco de otra lengua La camino
recorro la nostalgia la cerco
Pero a la piel no llegan claros los envíos

Qué sintaxis Qué paisajes que mis ojos no vieron
Quieren brotar desde esas aguas

y tu lengua mi lengua



Ah, quedar inunda de alegría

Violeta Parra

Violeta Parra (1917-1967), cantautora, compositora y recopiladora folclórica, divulgadora de la música popular chilena, artista plástica, bordadora y poeta. Es reconocida como una de las principales folcloristas de América del Sur y referente de la música popular latinoamericana. Su discurso se caracterizó por la crítica social, la irreverencia y la defensa del pueblo y los sectores más marginados.

La barca de los amores En los jardines humanos

En los jardines humanos
Que adornan toda la tierra
Pretendo de hacer un ramo
De amor y condescendencia.

Es una barca de amores
Que va remolcando mi alma
Y va anidando en los puertos
Como una paloma blanca.

Permiso para cortar
La flor del entendimiento,
La hierba de la esperanza,
La hojita del sentimiento.

Es una barca de amores
Que va remolcando mi alma
Y va anidando en los puertos
Como una paloma blanca.

En el centro de mi ramo
La rosa del corazón,
El árbol más amistoso
Y el fruto de la pasión.

Es una barca de amores
Que va remolcando mi alma
Y va anidando en los puertos
Como una paloma blanca.

- 2022 -

ACUERDO DE VENECIA SOBRE TURBERAS

Las turberas son poder. Si, fuentes de carbono, ríos de vida, biodiversidad.

Marcando el paso del tiempo, se estremecen, vivas. Murmuran, sensibles, sensuales.

Las turberas son memoria. Fluyen y se pliegan en la materia profunda y oscura, sosteniendo nuestro futuro.

Conexión consistente a través de redes de raíces, musgos, minerales, retrocesos glaciares, síntesis orgánicas, vida humana y parentescos multiespecie.

Las turberas son ancestras. Una e indivisible, pulsan como un corazón palpitante, latiendo con el tuyo y el mío, esponjosas bajo nuestros pies beben del cielo y respiran la belleza del color.

¿Las hueles? ¡si!

Respecta la turba viva / muerta, incorpora su lenguaje en tus canciones.

Valoramos profundamente las turberas. Las de cerca y de lejos nos importan, porque caminamos el pasado, que nos mueve a asistir la sanación. Un gesto, un milde giro del destino.

Rumores territoriales nos dicen que ahora debemos hundirnos en el ciclo de regeneración, reparación, restauración.

Las turberas son profesoras. Maestras del descanso, cuidadoras del agua, bibliotecas de la evolución climática, de la composición y la descomposición. Si ellas lo saben, nosotros también podríamos saber.

Custodia intergeneracional. El honor de servir te invita a venir, escucha el grito de la ciénaga. Una llamada desde el origen / futuro de la vida.

Las turberas trabajan con nosotras, aunque seamos solo una pequeña parte de la masa terrestre del planeta, estamos al servicio de tus contribuciones. Ayni, Mutualidad, Hol-Hol To!

LO QUE NECESITAMOS:

- Protección inmediata y efectiva de las turberas sanas (de alta integridad)
- Un nuevo marco de coordinación local y global
- Colaboración multinivel
- Reconocimiento del valor cultural, espiritual y ancestral de las turberas
- La re-humectación de las turberas degradadas
- Concientización política y pública, y voluntad para custodiar las turberas
- Un inventario local de las turberas mundiales
- Recursos significativos para proteger y restaurar las turberas
- Paludicultura y otros medios de vida innovadores
- Nuestra propia reeducación continua para aumentar nuestro respeto y amor por las turberas.

LO QUE VALORAMOS:

- El bienestar de las personas y de las turberas.
- La veneración por las realidades ancestrales y espirituales.
- La recopilación y difusión de conocimientos.
- Las acciones reflexivas.
- La responsabilidad y rendición de cuentas.
- Las risas y la alegría.
- Las diversidades multifacéticas.
- Las relaciones intergeneracionales y transdisciplinarias.

LO DESCONOCIDO

ANIVEL LOCAL

- Ideas e inspiración
- Sensibilidades
- Curiosidad y creatividad
- Complejidades y singularidades
- Conciencia
- AMOR

A NIVEL GLOBAL

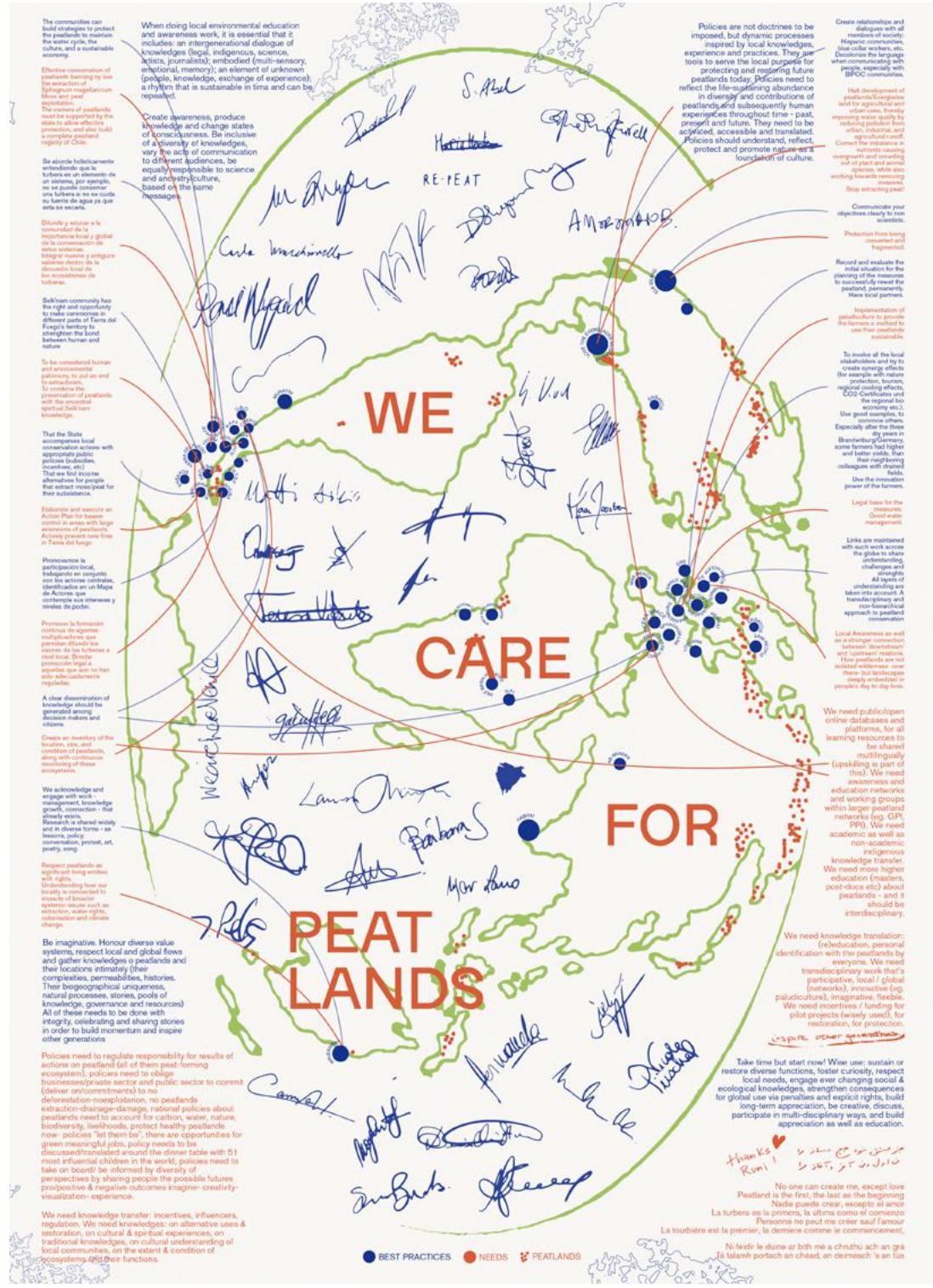
- Compartir de conocimientos
- Empatía y escucha atenta
- Coordinación
- Diversidad e inclusión
- Descolonización
- Y NO CONCENTRACIÓN DE LA TIERRA

CUIDAMOS LAS TURBERAS


ACORDAMOS PROTEGER LAS TURBERAS GLOBALES DE MANERA LOCAL

estoy de acuerdo

¿Y TÚ?



*Aprende más, visualiza y descarga la versión original en theveniceagreement.net



BIOGRAFÍAS ARTISTAS
Y COLABORADORES
DEL PABELLÓN

* Las biografías de las autoras invitadas al libro se encuentran en la primera página de sus respectivos textos, ensayos u poesías.

CURADORA

Camila Marambio

Camila Marambio es curadora, cuenta cuentos y danzarina. Se deleita contando historias circulares y dedicándose a cultivar procesos de sanación para humanos y no-humanos. En 2010 inició la práctica colectiva de investigación nómada Ensayos en el archipiélago de Tierra del Fuego/ Karukinka. El trabajo de Ensayos fue la fuente de inspiración para *Turba Tol Hol-Hol Tol*. Becaria postdoctoral de The Seed Box: An Environmental Humanities Collaboratory, Universidad de Linköping, Suecia (2021), Camila tiene un doctorado en Práctica Curatorial de la Universidad de Monash, Australia (2019), un máster de Experimentos en Artes y Política de Sciences Po (2012) y un máster en Arte Moderno: Critical Studies de la Universidad de Columbia (2004). Es coautora de los libros *Slow Down Fast, A Toda Raja* con Cecilia Vicuña (Errant Bodies Press, 2019) y *Sandcastles: A Queerfemme Proposition* con Nina Lykke (2024). Su trabajo de performance comenzó en 2011 con *What's He Building in There*, dirigida por Manuela Infante durante una residencia en The Watermill Center, NY; continuó con la pieza de danza *So.la*, estrenada en nadalokal, Viena en 2014, seguida por *Making Time* con Amara Raheem en IMA Brisbane; y actualmente colabora con el artista Ariel Bustamante en *Transit in the House of Cancer*, comisionada por El Caldo, Gessnerallee, Zúrich (2020-2023).

ARTISTAS

Ariel Bustamante

Ariel Bustamante es un artista dedicado a las tecnologías acústicas y espirituales del aire. Sus trabajos se desarrollan a través de largos procesos de acompañamiento creativo utilizando la respiración, la escucha y el humo cómo fuentes cosmológicas de conversación entre humanos, vientos o flamencos. Vive en Bolivia y es miembro del Laboratorio de Investigación Multiespecies Ontológicas de la Universidad Mayor de San Andrés en la ciudad de La Paz. Sus trabajos y colaboraciones han sido presentados en SAVVY Contemporary (DE), Het Nieuwe Instituut (NL), Festival Internacional de Artes Electrónicas y Video (MX), Liquid Architecture (AU), The New Museum (EU), Museo Nacional de Bellas Artes (CL), Gessnerallee (CH) y el Centro de la Revolución Cultural (BO).

Carla Macchiavello Cornejo

Carla Macchiavello Cornejo es historiadora del arte y educadora. Ha publicado sobre el arte contemporáneo chileno y latinoamericano, con énfasis en el videoarte, la performance, las redes de solidaridad

y resistencia, y las prácticas artísticas orientadas al cambio social. Es profesora asociada de Historia del Arte en el Borough of Manhattan Community College, CUNY, NY, y se doctoró en la Universidad de Stony Brook. Ha curado exposiciones de arte latinoamericano contemporáneo y es coeditora de *Más allá del fin/Beyond the End*, una publicación de la práctica de investigación colectiva *Ensayos*, que reúne a artistas, científicos y agentes locales en torno a la reflexión sobre asuntos relacionados con la ecología política de Tierra del Fuego.

Dominga Sotomayor

Dominga Sotomayor (1985, Santiago de Chile), cineasta, cofundadora de la productora CINESTACIÓN y de CCC, Centro de Cine y Creación de Santiago. Su primer largometraje, *De jueves a domingo* (2012) obtuvo el Tiger Award a Mejor Película en el Festival de Rotterdam. El 2013 codirigió el cortometraje *La Isla*, también ganador del Tiger Award en Rotterdam. En 2015 estrenó *Mar* en Berlinale, y *Aquí en Lisboa*, una película colectiva filmada en Portugal. En 2018 estrenó *Tarde para morir joven* en el 71º Festival de Locarno, donde ganó el Leopardo a la Mejor Dirección. Ha hecho fotografías y videos, entre ellos *People* (2012) para la exposición "Little Sun" de Olafur Eliasson en el Tate Modern. Recientemente codirigió con Carla Simón *Correspondencia* (2020) y estrenó *The year of the everlasting storm* (2021) en Selección Oficial del Festival de Cannes. Desde el 2020 es profesora en el Departamento de Arte, Cine y Estudios Visuales de la Universidad de Harvard.

Alfredo Thiermann

Alfredo Thiermann. Soy arquitecto y profesor de Historia y Teorías de la Arquitectura en la École polytechnique fédérale en Lausanne. Vivo y trabajo entre Berlín y Lausanne, mientras cuido de Pedro Tristán y Juan Nataniel.

PRODUCTOR CULTURAL

Juan Pablo Vergara

Juan Pablo Vergara es licenciado en Dirección de Arte en la Universidad Mayor, Chile y posgrado en Cooperación Cultural Internacional de la Universidad de Barcelona. Del 2012 al 2015 fue coordinador de artes visuales y diseño del área internacional del Ministerio de las Culturas de Chile, posteriormente se desempeñó como encargado de extensión de Fundación Mar Adentro, desde donde coordinó el área de residencias artísticas y exposiciones de arte y naturaleza como "Theo Jansen: Algoritmos del viento" (Centro Cerrillos, 2018) y "Naturaleza Expandida" (CCLM, 2021). Desde el 2019 es director de Estudio Caudal, agencia especializada

en iniciativas culturales, liderando proyectos como Gallery Weekend Santiago, Revista Materia y las exposiciones Desenlace de la Forma (Palacio Pereira, 2022) y Aruma Allaywasi (MNBA, 2022). Es productor de *TurbaTol Hol-Hol Tol*, proyecto colaborativo representante de Chile en la Bienal de Arte de Venecia 2022.

COLABORADORES

agustine zegers

agustine zegers es una artista, escritora y comunidad bacteriana nacida en Chile. El trabajo de agustine estudia y al mismo tiempo parece conmemorar los complejismos de existencia e interdependencia que mantenemos aquellos que habitamos esta Tierra como materia viva y no viva. Por la vía de textos, performances e instalaciones olfativas, zegers construye tejidos de pensamiento que proponen una percepción del cuerpo no como una unidad, sino como una multitud. Al integrar epistemologías provenientes de teorías *cuir* dentro de sus metodologías artísticas, zegers moviliza estrategias de cuidado en su obra que llegan a alcanzar dimensiones microscópicas al involucrar colonias de bacterias, moléculas aromáticas o ingesta de alimentos en sus proyectos artísticos. Su obra se ha exhibido y publicado internacionalmente en lugares como Galería Metropolitana, Galería Jaqueline Martins, Sharjah Art Foundation, DIS Magazine y el IQECO (Instituto de Ecología Cuir).

Alessandra dal Mos

Alessandra Dal Mos (Venecia, 1987) estudió en la Pontificia Universidad Católica de Chile y tiene un magister en sostenibilidad de la Universidad IUAV de Venecia. Entre 2013 y 2019 trabajó como arquitecta en Santiago de Chile, desarrollando proyectos y concursos públicos en colaboración y asociación con diferentes estudios, entre ellos Cecilia Puga, Beals Lyon, Alberto Moletto y Paula Velasco. Paralelamente a su actividad profesional, ha sido profesora en la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad Mayor y la Universidad UNAB en cursos de Historia de la Arquitectura y Composición Arquitectónica. Desde 2020 trabaja como arquitecta independiente con sede en Venecia, principalmente en proyectos expositivos y diseño de pabellones.

Antonia Peón-Veiga Petric

Antonia Peón-Veiga Petric (Santiago, 1980), máster en Diseño de Iluminación Arquitectónica de Parsons, The New School for Design, Nueva York (2010). El año 2006 se tituló de arquitecta de la Pontificia Universidad

Católica de Chile, en Santiago. Recibió el premio a mejor tesis de máster con *Drawing Light, processing the lit environment*, donde exploró la representación gráfica de la luz y del diseño de iluminación. Desde el 2012 reside en Santiago, trabajando en proyectos de iluminación arquitectónica de diversas escalas. De forma paralela ha realizado el diseño de iluminación de montajes de danza y teatro. El año 2021 realiza la iluminación para HAMMAM, proyecto donde explora el encuentro entre luz y vapor de agua. www.antonipeon-veiga.cl

Bárbara Saavedra Pérez

Biografía en p. 120

Caitlin Franzmann

Caitlin Franzmann es una artista residente en Brisbane (Australia), dedicada a crear instalaciones, experiencias sonoras, performances y trabajos de práctica social centrados en el conocimiento del lugar y las prácticas corporales. Se formó como planificadora urbana y trabajó durante varios años en planificación política y estratégica. Luego de licenciarse en Bellas Artes en el Queensland College of Art en 2012, ha presentado trabajos a nivel nacional e internacional, incluyendo el Kyoto Art Centre y el New Museum (NYC). Recibió el Premio Nacional de Arte Emergente Churchie, 2014 y fue seleccionada para exponer en la Bienal TarraWarra, 2021. Como miembro del colectivo de arte feminista LEVEL (2013-2018), Caitlin cocuró exposiciones y foros con un enfoque en la generación de diálogo en torno al género, el feminismo y el arte contemporáneo. Desde 2010 trabaja con Ensayos, una práctica de investigación colectiva centrada en cuestiones ecopolíticas que afectan a Tierra del Fuego y otros archipiélagos.

Carola del Río

Carola del Río es fotógrafa y ha trabajado en diversos medios de comunicación como diarios, revistas y sitios web. Luego de una larga trayectoria en fotografía, se convirtió en programadora web y diseñadora en forma autodidacta, oficio que ha desarrollado durante más de 25 años. Se especializó en códigos limpios (clean code), que consisten en escribir solo el código requerido de forma ordenada y autoral. Entre sus trabajos ha realizado numerosas webs de artistas, festivales y contenidos ligados a la cultura y el arte. Luego de vivir y trabajar varios años en Berlín, hoy reside en Santiago de Chile.

Carolina León Valdebenito

Carolina León Valdebenito es doctora en Biología de la Conservación por la Universidad Complutense de Madrid (España), bióloga con mención en Biodiversidad y Conservación Biológica de la Universidad de Concepción

(Chile). Es socia profesional de la Red Campus Sustentable y lideresa del grupo de trabajo en Investigación para la Sustentabilidad. Actualmente se desempeña como jefa del Centro de Investigación en Recursos Naturales y Sustentabilidad (CIRENYS) de la Universidad Bernardo O'Higgins de Santiago de Chile. Sus líneas de investigación están vinculadas a la ecología y diversidad de plantas no vasculares del sur de Chile; ecología de turberas, focalizado en conservación y uso sostenible; valoración de servicios ecosistémicos y las implicancias de estos en las poblaciones locales. Asimismo, trabaja en educación ambiental y ecoturismo como herramientas para la conservación de la naturaleza.

Catalina Valdés Echenique

Catalina Valdés Echenique es doctora en Historia del Arte, profesora, curadora e investigadora independiente. Explora a través de su trabajo la intersección entre la historia del arte y de las ciencias naturales, enfocándose en Chile y Latinoamérica desde el siglo XIX hasta la contemporaneidad. En sus investigaciones, interroga las representaciones visuales de la naturaleza, abordándolas tanto en su dimensión material como en sus alcances artísticos y socioambientales. Es coeditora de Geografía imaginada. Diez ensayos de arte y naturaleza y editora de Cuadros de la Naturaleza. Es editora de la primera edición en castellano de Viajando al sur de Tierra del Fuego del escritor y artista Rockwell Kent. Fue curadora de El cuarto mundo (14 Bial de Artes Mediales de Santiago, 2019), Archipiélago Invisible (Fundación Cerros Islas, 2021) y Paisaje de Campo (Centro de Extensión Palacio Pereira, 2022). Fue curadora de la primera edición de la Bial Concepción, arte, ciencia y comunidad.

Christy Gast

Christy Gast es una artista cuyo trabajo en diversos medios se deriva de una amplia investigación y visitas a lugares que ella considera "paisajes conflictivos". Le interesan los lugares en los que hay evidencia de conflicto en los deseos humanos, los que rastrea, traduce o refleja a través de su práctica artística. Desde 2010 trabaja con Ensayos, una práctica de investigación colectiva en torno a temas de ecología política en Tierra del Fuego y otros archipiélagos. Su obra ha sido expuesta en el MoMA/P.S.1 Contemporary Art Center, Performa, Artist's Space, Harris Lieberman Gallery y Regina Rex en Nueva York; en el Pérez Art Museum de Miami, Bass Museum of Art, de la Cruz Collection, Locust Projects y Nina Johnson en Miami; así como en el Mass MoCA, American University Museum, L.A.C.E., High Desert Test Sites, Centro Cultural Matucana 100 (Chile), Kadist Foundation (París) y Milani Gallery (Brisbane).

Constanza Güell

Licenciada en Estética PUC, con estudios posteriores en historia del arte, filosofía y gestión de las artes y la cultura. Lleva más de veinte años trabajando en organizaciones culturales privadas y públicas, con prácticas que han girado en torno a la gestión cultural, el desarrollo integral de proyectos, prácticas curatoriales, el campo editorial y la mediación artística. En 2009 cofundó la Corporación Cultural Antenna y en 2016 la Fundación Antenna, de la cual es directora fundadora. Actualmente vive y trabaja en la ciudad de Puerto Varas en el sur de Chile, asesorando y colaborando con proyectos y plataformas artístico-culturales en la región, en Santiago, en otros lugares de Chile y en el extranjero.

Daniela Catrileo

Daniela Catrileo (1987, Chile). Escritora y profesora de filosofía UMCE. Magister en Estéticas Americanas PUC. Es integrante del Colectivo Mapuche Rangitulewfü y forma parte del equipo editorial de *Yene Revista*. Ha publicado los libros *Río herido* (2016), *Guerra florida* (2018), *Piñen* (2019; 2022), *Las aguas dejaron de unirse a otras aguas* (2020) y *El territorio del viaje* (2022). Otros de sus proyectos exploran formatos artísticos como performance, videoarte y poesía sonora/visual, entre ellos: *Mari pura warangka küla pataka mari meli: 18.314* (2018), *Llekümün* (2020) y *La escritura del río* (2021). Ha recibido el Premio Municipal de Literatura de Santiago, mención poesía (2019), el Premio Mejores obras literarias del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile, mención cuento (2020) y el primer lugar del concurso Ax: Encuentro de las Culturas Indígenas y Afrodescendiente (2020) de la SUBPO del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Se dedica a la docencia e investigación entre filosofía, literatura y estética.

Elisa Jane (Leecee) Carmichael

Elisa Jane (Leecee) Carmichael (AUS) es una mujer Ngugi perteneciente al pueblo Quandamooka de Mulgumpin/Moreton Bay y Minjerrabah/North Stradbroke Island, Queensland. Es una artista multidisciplinaria que pinta, teje y trabaja con textilera.

Fernanda Olivares Molina

Fernanda Olivares Molina (Selk'nam/Chile) es ingeniera en administración hotelera. Sin embargo, está constantemente aprendiendo nuevas habilidades que le son útiles para el impulso y realce de su cultura. Fernanda vive en Porvenir, Tierra del Fuego, y es presidenta de la Fundación Hach Saye, creada a fines del 2019, con el objetivo de desarrollar, proteger y fomentar la cultura Selk'nam y su territorio.

Freja Carmichael

Freja Carmichael (AUS) es una mujer Ngugi perteneciente al pueblo Quandamooka de Moreton Bay. Durante la última década, ha trabajado como curadora junto a artistas, comunidades, centros de arte y organizaciones nacionales e internacionales de pueblos originarios en proyectos de exhibición, documentación, investigación y redacción. Su trabajo está dedicado a enfoques curatoriales colaborativos y a promover el conocimiento, las prácticas y el intercambio cultural de pueblos originarios en torno al trabajo con fibras.

Hema'ny Molina

Biografía en p. 202

Isabel Torres Molina

Isabel Torres Molina (1986, Chile) www.isabeltorresmolina.net. Mi práctica artística sólo tiene sentido entre otros. Me interesa desarmar las verdades absolutistas y los discursos binarios claustrofóbicos. Utilizando la performance, el video y la palabra hablada, busco ficcionar la realidad para alcanzar una mejor comprensión de la misma. Colaboro permanentemente en colectivos como: CENEx, La Voz del Pueblo, La Escuela Nunca y Otros Futuros y Beca Migrante.

Karolin Tampere

Karolin Tampere nació en Tallin, Estonia, y actualmente reside en Tromsø / Romsa / Tromssa, en Sápmi, Noruega. Es una artista y curadora con un interés especial por las prácticas colaborativas y socialmente comprometidas, la música, el sonido y la escucha. Desde 2004 ha contribuido al proyecto "Forever Lasting" Sørfinnset Skole/the nord land en Gildeskål, iniciado por los artistas Søsja Jørgensen y Geir Tore Holm, y junto con Åse Løvgren formó el dúo de artistas y curadores Rakett en 2003. Durante 2013 y parte de 2014 fue nombrada directora del Konsthall C de Estocolmo, y en colaboración con las artistas akcg (anna kindgren y carina gunnars) y Anna Ahlstrand, transformó la dirección y la responsabilidad del programa artístico en un colectivo denominado Grupo de Trabajo/Arbetslaget. Se trasladó a las islas Lofoten en 2017 y hasta 2022 ocupó el cargo de curadora en el Centro de Arte del Norte de Noruega en Svolvær, donde realizó, entre otros, varios proyectos con artistas de la región del norte de Noruega. Junto con Hilde Mehti, Neal Cahoon y Torill Østby Haaland fue cocuradora de LIAF2019. Esta edición del Festival Internacional de Arte de Lofoten se inspiró en los cinco brazos de una estrella de mar y en la multitud de habitantes, materiales, luchas y procesos que residen y tienen lugar en la amplísima zona intermareal que rodea el archipiélago de Lofoten. Karolin es parte de Ensayos desde

2010 y actualmente es investigadora de doctorado en práctica curatorial en la Academia de Arte de Tromsø, UiT, La Universidad Ártica de Noruega y la Facultad de Bellas Artes, Música y Diseño de la Universidad de Bergen.

Lucía Egaña

Lucía Egaña desarrolla su trabajo a través de la práctica artística, la escritura, la investigación, la pedagogía y las prácticas autoinstituyentes. Su trabajo aborda la relación entre alta y baja cultura, entre high-tech y low-fi, las relaciones norte y sur, las sexualidades disidentes y las metodologías. Realizó estudios de artes visuales, un máster en Documental y un doctorado en Comunicación Audiovisual. Ha publicado y coordinado diversos libros (Una cartografía extraña, Metales Pesados 2021; Enciclopedia del amor en los tiempos del porno, Trío editorial 2020; Acá soy la que se fue, t.i.c.t.a.c. 2019; Atrincheradas en la carne, Bellaterra 2018, entre otros) y actualmente coordina las investigaciones "Descentrar la mirada para ampliar la visión" y "Metodologías subnormales". Forma parte de los colectivos Instituto de Estudios del Porno, Musea M.A.M.I., Cooperativa de Técnicas, Centro de Estudios de la Naturaleza Extractiva (CENEx) y Pluriversidad Nómada. <http://luciaegana.net>

Mateo Zlatar

Mateo Zlatar es diseñador de experiencia de usuario. Tiene un magíster en Diseño y Tecnología de la Parsons School of Design y una licenciatura en Diseño Gráfico de la Universidad Católica de Valparaíso. En 2010 cofundó GuideOne Mobile, un estudio de diseño centrado en experiencias culturales. Entre sus clientes se encontraban The Metropolitan Museum of Art, The Smithsonian Institution, National Park Service y muchas otras instituciones culturales de todo Estados Unidos. En 2017 se incorporó a Local Projects, un galardonado estudio de diseño de Manhattan donde dirigió el diseño de "New York at its Core", la exposición permanente del Museo de la Ciudad de Nueva York que explora el pasado, el presente y el futuro de la ciudad. Actualmente es jefe de diseño de Google en Nueva York.

Nico Arze

Nico Arze, junto con Matthew Maddy, viven y trabajan en Nueva York. Se especializan en el diseño y la construcción de espacios de reunión pública como restaurantes, bares, locales de música, galerías y jardines, entre otros. Para conocer algunos de sus proyectos favoritos a la fecha, visita su sitio www.walkandtalkconsulting.com. También les encantan los matrimonios. Por favor, invítenlos a matrimonios.

Randi Nygård

Randi Nygård (1977, Bergen) vive en Oslo. Tiene un máster de la Academia de Bellas Artes, NTNU (2006). Las obras de Nygård combinan ideas de las humanidades con hechos de las ciencias naturales. Se ha inspirado en el hecho de que el tiempo sólo puede surgir entre las cosas, que los glaciares respiran, que nuestros dientes están estrechamente vinculados a la memoria y que las palabras con sonidos similares a menudo representan cosas con formas visuales afines. Este año ha trabajado con las respuestas de los glaciares a nuestra forma de vida, así como con los olores de las ciénagas. Nygård ha expuesto en el Centro de Arte Contemporáneo de Tesalónica (Grecia), en el YYZ Artist Outlet (Canadá), en el Kunstverein Springhornhof (Alemania), en el Museo Nazionale di Sant'Angelo (Italia), en el New Museum y en la Bienal de Arte de Venecia (con Ensayos), así como en Kunstnernes Hus, Kunstmuseet KUBE, Tromsø Kunstforening, MELK y Fotogalleriet en Noruega. Nygård enseña y escribe sobre arte, y es miembro fundadora de MEANDER, que forma parte de ENSAYOS #4 y #6, y de Paviljong.

Renee Rossini

Renee Rossini (AUS) es ecóloga y educadora, interesada en la superposición de la práctica científica y la filosofía ambiental. Tiene amplia experiencia desde las costas hasta las zonas áridas, pero siempre enfocada en la conservación de la flora y la fauna únicas de Australia. Su práctica está enraizada en la autoecología y la ecología queer, y se centra en la diversidad de narrativas que existen en cada organismo y la interacción con sus parientes y entorno.

Rosario Ureta

Rosario Ureta es diseñadora integral de la Universidad Católica de Chile. Su trabajo se enfoca en proyectos de divulgación científica desde el diseño gráfico. Es diseñadora en el Museo del Hongo y colaboradora en Ensayos Tierra del Fuego. Trabajó haciendo la identidad visual del Pabellón de Chile en la 59 Bienal de Arte de Venecia y fue parte del diseño participativo del Acuerdo de Venecia en TBA21–Academy's Ocean Space, una declaración para la protección de turberas. Se dedica también a hacer cerámicas, usando técnicas digitales para explorar la convergencia entre diseño, arte, tecnología y ecología.

Sebastián Cruz

Master of Science in Advanced Architectural Design, Universidad de Columbia, Nueva York. Arquitecto, Universidad de Chile. Es profesor invitado en las escuelas de arquitectura de la Universidad San Sebastián y Universidad de Chile donde imparte cursos de taller de diseño

arquitectónico. También enseña en el Magíster de Arquitectura (MARQ) de la Pontificia Universidad Católica de Chile donde guía tesis y proyectos de título. Desarrolla su práctica arquitectónica enfocada en proyectos de vivienda, concursos públicos y diseño de exposiciones desde la oficina Thiermann Cruz, de la cual es fundador. Su trabajo ha sido presentado en plataformas nacionales e internacionales como el MoMA en Nueva York, el Design Museum en Londres, Archithese, ARQ y Baunetz.

Simon Daniel Tegnander Wenzel

Simon Daniel Tegnander Wenzel (nacido en 1988 en Hamburgo) trabaja en un amplio espectro de medios como la performance, el video, el sonido y la instalación. Impulsado por la curiosidad y el deseo de aprender nuevas habilidades a través del conocimiento tácito, encuentra sus herramientas y su expresión en un espacio creado por la superposición de la vida, el juego y el arte. Estas habilidades van desde el uso de técnicas preindustriales y de gran cantidad de mano de obra para el procesamiento de fibras textiles, hasta la búsqueda de plantas medicinales silvestres y la extracción de aromas y tintes de origen natural. Wenzel examina cómo el desarrollo tecnológico, la ciencia y los impulsos espirituales intervienen en la configuración de nuestras percepciones de la naturaleza, las normas y la identidad. Se adentra en personajes y roles, desfragmentando materiales, narrativas y experiencias para reconstruirlas en un nuevo contexto. Accediendo a técnicas a menudo olvidadas y a antiguas tradiciones, y dando espacio al juego en su obra, Wenzel pretende desafiar las estructuras personales, medioambientales y normativas de la sociedad urbana occidental.

Sinestesia

Sinestesia es un Think & Do Tank de industrias creativas, donde vinculamos a las personas mediante la creación e implementación de proyectos de innovación abierta, convirtiéndonos en el espacio de encuentro entre las industrias tradicionales y las creativas, para desarrollar y materializar proyectos que ayuden desde la innovación social, tecnológica y/o ambiental tanto a las personas como al planeta, basados en la metodología Sinestesia. Nos mueve la creatividad y la colaboración en el desarrollo de proyectos, con el fin de generar soluciones cuyos objetivos respondan a construir un entorno mejor para personas, empresas y comunidades. Nos apasiona la innovación abierta, el desarrollo de estrategias, la aceleración y desarrollo de nuevos proyectos enfocados en el medio ambiente, comunidad, equidad de género, inclusión, educación y sustentabilidad.

Sonja Carmichael

Sonja Carmichael (AUS) es una mujer Ngugi, perteneciente al pueblo Quandamooka de Mulgumpin/Moreton Bay y Minjerribah/North Stradbroke Island, Queensland. Trabaja específicamente en cestería de fibra y en escultura tejida, revitalizando las técnicas tradicionales de tejido de sus ancestros. Su labor se basa en las profundas conexiones culturales de su familia con la tierra y los mares de Minjerribah, inspirándose en las muchas historias relacionadas con el tejido tradicional de Quandamooka. También explora materiales y técnicas contemporáneas -en particular, las “redes fantasma” de los desechos de la pesca-para expresar sus preocupaciones sobre el cuidado del medio ambiente natural.

Vittorio Da Mosto

Vittorio Da Mosto es un artista autodidacta. Estudió japonés y filosofía en la Universidad de Leeds y filosofía y ciencias humanas en la Universidad de Ca'Foscari. En 2018 cofundó la organización sin fines de lucro Venice Calls, que se dedica a proporcionar apoyo a la comunidad veneciana durante las emergencias y a crear oportunidades para los jóvenes de Venecia. Desde noviembre de 2020 ha desarrollado de manera activa su carrera en la fotografía, video y cine. Recientemente trabajó como asistente de dirección en la película AMUSIA y en un documental musical ambientado en Venecia. Además, participó en una escuela de verano ambientada en Irlanda como profesor de inglés y codirector de teatro. Actualmente trabaja en una plataforma para promover el arte, los artistas y los artesanos llamada AIZENEV, la cual pronto estará disponible en la web.



CRÉDITOS

Créditos *Turba Tol Hol-Hol Tol*
Pabellón de Chile en la 59ª
Exposición Internacional de Arte –
La Biennale de Arte di Venezia

CURADORA
Camila Marambio

ARTISTAS
Ariel Bustamante - Sonido
Carla Macchiavello Cornejo - Historia del arte
Dominga Sotomayor - Cine
Alfredo Thiermann - Arquitectura

PRODUCTOR CULTURAL
Juan Pablo Vergara

ORGANIZA
MINCAP - Ministerio de las Culturas, las
Artes y el Patrimonio de Chile
DIRAC - División de las Culturas, las Artes,
el Patrimonio y Diplomacia Pública del
Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile

COMISARIA
Ximena Moreno - MINCAP

COMISARIA ADJUNTA
Daniela Aravena Jordán - DIRAC

COORDINADORAS
Carolina Martínez - Gestión de proyecto,
MINCAP
Alessandra Dal Mos - Productora en Italia,
MINCAP

COLABORACIONES CREATIVAS
Hema'ny Molina - Poesía y canto Selk'nam
Bárbara Saavedra - Ecología
Rosario Ureta - Diseño
Mateo Zlatar - Diseño web
Carola del Río - Desarrollo web
Constanza Güell - Coordinación
editorial libro
Sebastián Cruz - Museografía
Antonia Peón-Veiga - Iluminación
Nicolás Arze - Dirección de arte
Christy Gast - Dirección de arte
Benjamín Echazarreta - Dirección de
fotografía
Isabel Torres - Voz rumores
Fernanda Olivares - Guía Selk'nam
Nicole Püschel - Cambio climático y
biodiversidad
Susanne Abel, Matthias Krebs, Jan
Peters, Anja Prager y Greta Gaudig -
SphagnumLAB
agustine zegers, Denise Milstein, Randi

Nygård, Karolin Tampere, Simon Daniel
Tegnander Wenzel, Freja Carmichael, Sonja
Carmichael, Elisa Jane Carmichael, Jasper
Coleman, Caitlin Franzmann, Renee Rossini
- Ensayos Olor
Hans Toso, Tiff Rekem, Josh Widdicombe,
Rus Gant, Stefan Grabowski - Post
producción film

MONTAJE
Rebiennale
Eidotech

ASISTENTES DE SALA
Maria Costan Davara
Vittorio Da Mosto
Fernanda Olivares Molina
Malika Mouj
Isabel Torres

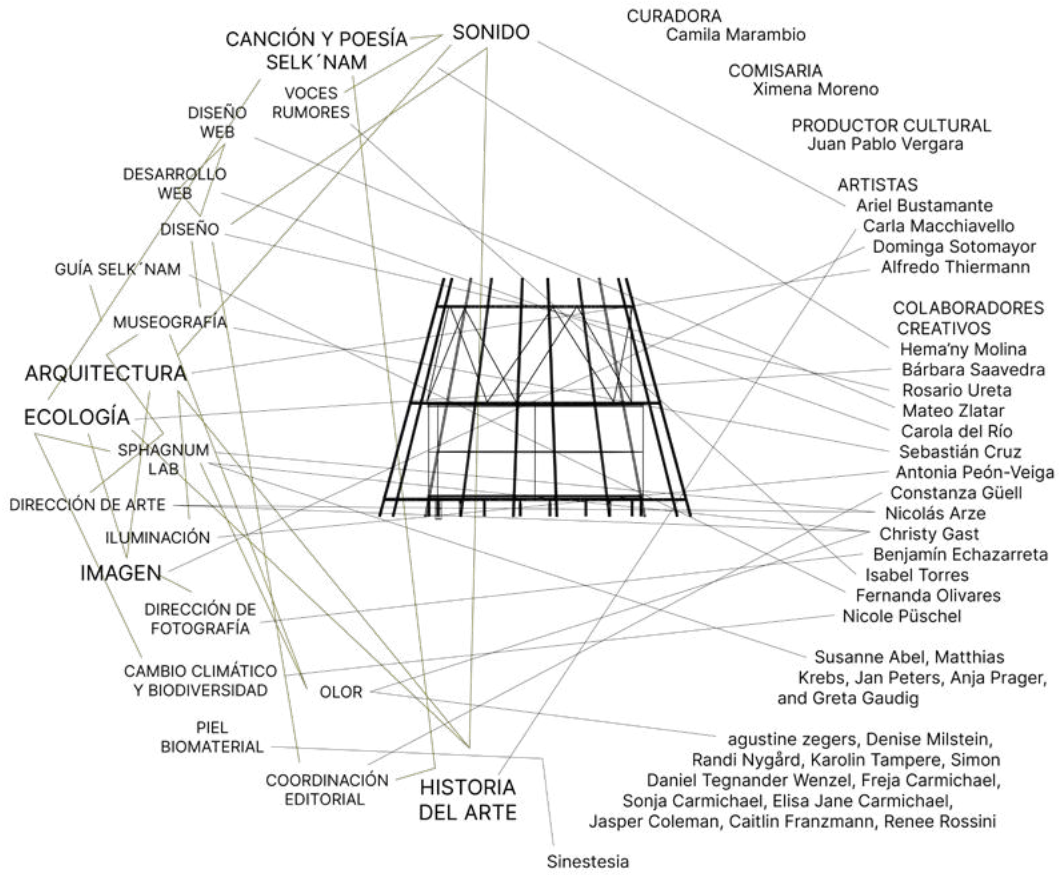
**INSTITUCIONES
COLABORADORAS**
Embajada de Chile en Italia
ProChile
Wildlife Conservation Society - Chile
Fundación Hach Saye
Ensayos
Michael Succow Foundation socio del
Greifswald Mire Centre

APOYAN
Parque Karukinka en Tierra del Fuego
Fundación Arte Precario
Fundación Kreen
Fundación Mustakis
Fundación Arte+
Film Study Center & Department of Art, Film,
and Visual Studies, Harvard University
Royal Institute of Art, Stockholm
Collegium Helveticum
Akademie Schloss Solitude
The SeedBox funded by Mistra-Formas,
University of Linköping
Torfwerk Moorkultur Ramsloh
Hellmann Worldwide Logistics
Die Beauftragte der Bundesregierung für
Kultur und Medien
Caspar-David-Friedrich-Jubiläum
Universitäts- und Hansestadt Greifswald
Office for Contemporary Art Norway
CEINA – Centro de Extensión del Instituto

Nacional José Miguel Carrera
Sinestesia.cc
RioLab
Tamaas
TBA21 – Academy's Ocean Space
We are here Venice

AGRADECIMIENTOS
Victor Leyton
Denise Lira-Ratinoff
Ivette Martínez
Patricia Ready
Sandra Terdjman
Andrea Tese
Pomp Wong
Ana María Yaconi

Créditos Libro
Turba Tol Hol-Hol



EDITORAS
Carla Macchiavello Cornejo
Camila Marambio

COORDINACIÓN EDITORIAL
Constanza Güell

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Rosario Ureta

PRODUCTOR CULTURAL
Juan Pablo Vergara

TRADUCCIÓN
Camila Cabello
Miriam Heard
Thomas Rothe

EDICIÓN DE TEXTOS
Carolina Lorca
Charity Coleman
Deborah Meacham

CORRECCIÓN DE ESTILO
Carolina Lorca
Lucy Engle

ORGANIZA
MINCAP - Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile
DIRAC - División de las Culturas, las Artes, el Patrimonio y Diplomacia Pública del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile

COMISARIA
Ximena Moreno - MINCAP

COMISARIA ADJUNTA
Daniela Aravena Jordán- DIRAC

AUTORES

TEXTOS INSTITUCIONALES

Carolina Arredondo, Ministra - MINCAP
Carola Muñoz Oliva, Directora - DIRAC

INTRODUCCIÓN

Carla Macchiavello Cornejo
y Camila Marambio

RUMORES

Ariel Bustamante
Bárbara Saavedra
Carla Macchiavello Cornejo
Camila Marambio
Carolina León Valdebenito
Catalina Valdés Echenique
Cecilia Vicuña
Daniela Catrileo
Fernanda Olivares
Hema'ny Molina
Isabel Torres
Lucía Egaña

PROCESOS CREATIVOS:

TURBA TOL HOL-HOL TOL

Alessandra Dal Mos
Alfredo Thiermann
Antonia Peón-Veiga
Ariel Bustamante
Camila Marambio
Carla Macchiavello Cornejo
Dominga Sotomayor
Ensayos
Fernanda Olivares Molina e Isabel Torres
Juan Pablo Vergara
Mateo Zlatar y Carola del Río
Nico Arze y Christy Gast
Rosario Ureta
Sebastián Cruz
Sinestesia

REVERBERACIONES: TURBA TOL

Adriana Urciuolo
Amari Peliowski
Ana María Ochoa Gautier
Anita Puig Gómez
Antonieta Eguren Ibacache
Bárbara Saavedra Pérez

Carolina Urrutia
Denise Milstein
Francisca Fernández Droguett
Hema'ny Molina
Jennifer McColl Crozier
Julia González Calderón
María Costan Davara
Nancy Edith Fernández-Marchesi
Nicole Püschel Hoeneisen
Paz Guevara
Soledad García Saavedra

ENSAYOS VISUALES

Christy Gast y Nico Arze
Dominga Sotomayor y Alfredo Thiermann
Rosario Ureta y Camila Marambio

AUTORES REIMPRESIONES

Allison Rand
Ana María Durán Calisto
Ana María Primavesi
Brigitte Baptiste
Cecilia Vicuña
Cintia Aguilar
Enrique Viale
Gladys Tzul Tzul
Itza Castañeda
Julia Antivilo
La Danta LasCanta
Lucía Delbene Lezama
Margarita Velázquez Gutiérrez
Marisol de la Cadena
Maristella Svampa
Mary Judith Röss
Nuriluz Hermosilla Osorio
Ochy Curiel Pichardo
Ximena Bedregal

OFRENDA OLFATIVA

agustine zegers
Caitlin Franzmann
Christy Gast
Denise Milstein
Elisa Jane (Leecee) Carmichael
Freja Carmichael
Karolin Tampere
Randi Nygård
Renee Rossini
Simon Daniel Tegnander Wenzel
Sonja Carmichael

VERSOS AUSTRALES

Adriana Paredes Pinda
Astrid Fugellie
Gabriela Mistral
Ivonne Coñuecar
Liliana Ancalao
Soledad Fariña Vicuña
Violeta Parra

ACUERDO DE VENECIA

Adriana Urciuolo
Alejandra Marambio
Antonieta Eguren
Bárbara Saavedra
Bas Spanjers
Caitlin Franzmann
Camila Marambio
Camila Muñoz
Carla Macchiavello Cornejo
Carolina León
Catherine Farrell
Charo Lanao
Christy Gast
Defendamos Chiloé
Denise Milstein
Dianna Kopansky
Eva Ibáñez Fuertes
Fernanda Olivares
Frankie Turk
Friends of Ardee Bog
Fundación Hach Saye
Fundación Kreen
Gabriela Silva
Greifswald Mire Centre
Gunnar Koch
Hans Joosten
Isabel Torres
Jan Peters
Jane Da Mosto
Josephine Dickinson
Jurate Sendzikaite
Karolin Tampere
Laura Harrington
Leonard Akwany
Lorna Harris
Manuela Zechner
Margherita Scapin
María Montero Sierra
María Teresa Vicente
Markus Ryman
Matti Aikio

Melissa Carmody
Michelle Lobo
Nancy Edith Fernandez-Marchesi
Nico Arze
Nicole Püschel
Pantea Armanfar
Randi Nygård
Rev. Houston R. Cypress, Otter Clan
Rodrigo Munzenmayer
Rosario Ureta
Stuart Brooks
Susanne Abel
Swantje Furtak
Verónica Calderón

APOYO FINANCIACIÓN

INDEPENDIENTE

Capítulo chileno del National Museum of
Women in the Arts-Washington
Francisca Sutil
Fundación Arte Precario
Patricia Ready

AGRADECIMIENTOS

Borough of Manhattan Community College
Carolina Caycedo
Fundación Violeta Parra
Fondo Franciscano Hermana Gabriela
Mistral
Gabriela Mistral Foundation, Inc.
Pedro Ruiz
Rodrigo Munzenmayer
Sara, Clarisa y Alejandra Marambio Bunster
Walk & Talk Consulting

IMPRESIÓN

Ograma

Créditos Fotográficos

Cable a la turbera Diagramación por Rosario Ureta y Camila Marambio

Página 10:

Izquierda arriba:
A pata pelada en la turbera
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Rosario Ureta

Centro arriba:
Pérdidas en la Turba
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Rosario Ureta

Derecha arriba
Caro tocando a *Sphagnum magellanicum*
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Bárbara Saavedra

Derecha abajo:
Fernanda y Christy tomando datos
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro abajo:
Nina y Camila desmalezando el musgo
Venecia 2022
Fotografía por Christy Gast

Izquierda abajo:
Sphagnum palustre
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro:
El corazón de turbera
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Bárbara Saavedra

Página 11:

Izquierda arriba:
Ariel escuchando la turba
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Benjamín Echazarreta

Centro arriba:
El baile de la ballena
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Benjamín Echazarreta

Derecha arriba:
Dominga y Benjamín se introducen a la
turbera
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Bárbara Saavedra

Derecha abajo:
Hema'ny y Bárbara se hunden en la turba
Venecia 2022
Fotografía por Rosario Ureta

Centro abajo:
Ariel, Cecilia, Isabel y Camila bailan en
TBA21–Academy's Ocean Space
Venecia 2022
Fotografía por María Montero

Izquierda abajo:
Dominga y Alfredo instalan el biomaterial
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro:
Ojo de turbera
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Sebastián Cruz

Página 12:

Izquierda arriba:
Probando
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Ricardo Gallo

Centro arriba:
Escuchando(se)
Tierra del Fuego 2022
Fotografía por Benjamín Echazarreta

Derecha arriba:
Hema'ny, Ximena, Camila, Bárbara y Ariel
presentan en la UMAG
Punta Arenas 2022
Fotografía por Carolina Caycedo

Derecha abajo:
Turba Tol Hol-Hol Tol
Venecia 2022
Fotografía por Ugo Carmeni Studio

Centro abajo:
Un almuerzo con la turba
Venecia 2022
Fotografía por Juan Pablo Vergara

Izquierda abajo:
Alessandra y ReBiennale en pleno montaje
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro:
La dieta luminica de Sphagnum
Venecia 2022
Fotografía por Vittorio Da Mosto

Página 13:

Izquierda arriba:
Antonia y Nico manos a la obra
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro arriba:
Guarda Turbas: Fernanda, Isabel, Vittorio,
Malika y María
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Derecha arriba:
Mateo y Rosario traspasan el texto al muro
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Derecha abajo:
Alfredo, Michelle y Christy reparan la
pantalla
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro abajo:
En la ceremonia de apertura
Venecia 2022
Fotografía por Ugo Carmeni Studio

Izquierda abajo:
Karolin regala olor
Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro:
Musgo selva con cerámica del olor regalada
por Ensayos Australia
Venecia 2022
Fotografía por Vittorio Da Mosto

Fotos Procesos Creativos

Página 64:

Dibujo/Diagrama por Alfredo Thiermann y
Sebastián Cruz
2022

Páginas 65-67:

Fotografías por Benjamín Echazarreta
2022

Páginas 76-79:

Fotografías por Benjamín Echazarreta
2022

Panorama

Diagramación por Dominga Sotomayor y Alfredo Thiermann

Páginas 108-111:

Fotografías por Dominga Sotomayor y
Alfredo Thiermann
2022

El viaje del musgo *Sphagnum*: de Alemania a Venecia Diagramación por Christy Gast y Nico Arze

Página 198:

Arriba izquierda:
Embarcado *Sphagnum* a Venecia desde
Alemania por bote
Venecia 2022
Fotografía por Nico Arze

Arriba derecha:
Sphagnum llegando a Arsenale
Venecia 2022
Fotografía por Christy Gast

Centro izquierda:
Sphagnum en tránsito
Venecia 2022
Fotografía por Nico Arze

Centro:
Voluntarios cosechando *Sphagnum* en Hankhausen, Alemania
Hankhausen, Alemania 2022
Fotografía por Christy Gast

Izquierda abajo:
Sphagnum llegando al Arsenale Venecia 2022
Fotografía por Nico Arze

Centro abajo:
Alessandra Dal Mos recibiendo *Sphagnum* enviado desde Alemania Venecia 2022
Fotografía por Nico Arze

Página 199:
Centro arriba:
Oliver Jähnichen cosechando *Sphagnum* Hankhausen, Alemania 2022
Fotografía por Christy Gast

Derecha arriba:
Christy Gast y voluntarios cosechando *Sphagnum* Hankhausen, Alemania 2022
Fotografía por Oliver Jähnichen

Derecha centro:
Sphagnum en movimiento Hankhausen, Alemania 2022
Fotografía por Christy Gast

Derecha abajo:
Machete en la turba Hankhausen, Alemania 2022
Fotografía por Christy Gast

Página 200:
Arriba izquierda:
Susanne Abel, Jan Peters y Nico Arze celebrando el *Sphagnum* Venecia 2022
Fotografía por Alejandra Marambio

Centro arriba:
Dr. Olga Crosera, Christy Gast y Stefano Valleri desempacando el *Sphagnum* en Azienda Agricola Valleri Cavallino-Treporti, Italia 2022
Fotografía Carla Macchiavello Cornejo

Centro izquierda:
Midiendo para *Sphagnum*LAB Venecia 2022
Fotografía por Vittorio Da Mosto

Centro:
Fernanda Olivares Molina regando *Sphagnum*LAB Venecia 2022
Fotografía por Daniela Aravena Jordán

Izquierda abajo:
Vittorio Da Mosto WhatsApp thumbs up Venecia 2022
Fotografía por Nico Arze

Centro abajo:
Christy Gast esculpiendo el *Sphagnum* Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Derecha abajo:
Lyophyllum palustre con mosca Venecia 2022
Fotografía por Christy Gast

Página 201:
Arriba izquierda:
Drosera Venecia 2022
Fotografía por Christy Gast

Centro arriba:
Maria Costan Davara, Camila Marambio, Nico Arze y Christy Gast preparando el *Sphagnum* para ser instalado Venecia 2022
Fotografía por Vittorio Da Mosto

Arriba derecha:
Un sapo en el musgo Venecia 2022
Fotografía por Christy Gast

Centro derecha:
Manual de filtros por Beatriz Arze Venecia 2022
Fotografía por Vittorio Da Mosto

Derecha abajo:
Nico Arze conectando las mangueras Venecia 2022
Fotografía por Camila Marambio

Centro abajo:
Parcela experimental del *Sphagnum*LAB Venecia 2022
Fotografía por Christy Gast

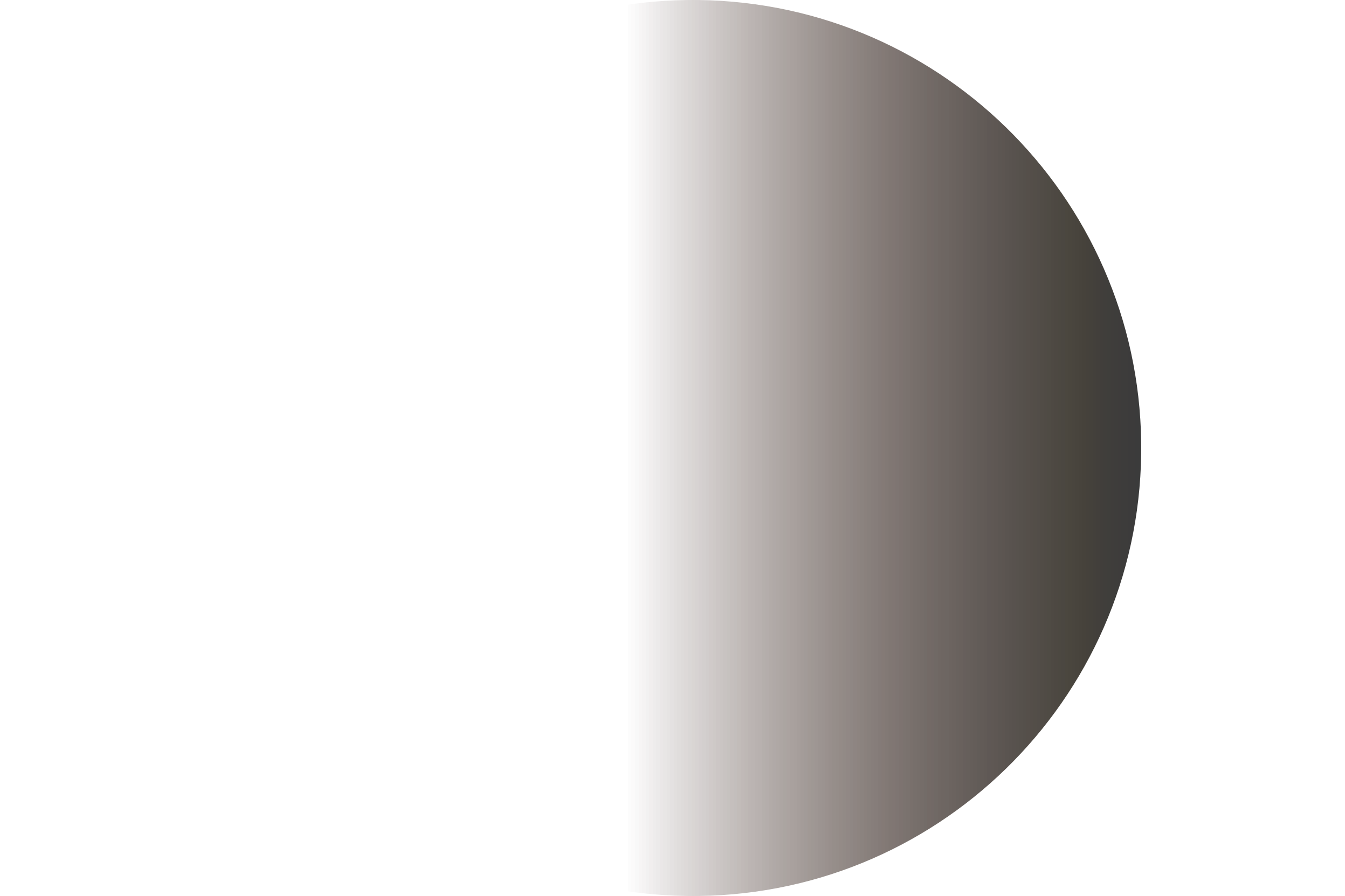
Ofrenda Olfativa
Diagramación por agustine zegers en colaboración con Caitlin Franzmann, Christy Gast, Denise Milstein, Karolin Tampere, Randi Nygård, Simon Daniel Tegnander Wenzel

Página 450-451:
Izquierda arriba:
Ensayos Australia Regalo del Olor 2022 (incienso, vidrio, ungaire, cerámica)
Fotografía por Christy Gast

Centro:
Ensayos Noruega Regalo del Olor 2022 (olor, bolso costureado, pipeta)
Fotografía por Christy Gast

Fondo:
Ensayos Estados Unidos Regalo del Olor 2022 (olor, vidrio, pipeta)
Fotografía por Christy Gast

*Cada libro incluye además un inserto olfativo producido por uno de los grupos de Ensayos de Australia, Noruega o Estados Unidos, para saber detalles sobre el que te tocó, ver www.ensayostierradelfuego.net



TURBA TOL HOL-HOL

Adriana

Paredes Pinda, Adriana

Urciuolo, agustine zegers, Alessandra

Dal Mos, Alfredo Thiermann, Allison Rand, Amari

Pelowski, Ana María Durán Calisto, Ana M. Ochoa

Gautier, Ana Maria Primavesi, Anita Puig Gómez, Antonia

Peón-Veiga Petric, Antonieta Eguren Ibacache, Ariel Bustamante,

Astrid Fugellie Gezan, Bárbara Saavedra Pérez, Brigitte Baptiste,

Caitlin Franzmann, Camila Marambio, Carla Macchiavello Cornejo, Carola

Del Río, Carolina León Valdebenito, Carolina Urrutia Neno, Catalina Valdés

Echenique, Cecilia Vicuña, Christy Gast, Cintia Aguilar Flores, Constanza

Güell, Daniela Catrileo, Denise Milstein, Dominga Sotomayor, Elisa Jane (Leecee)

Carmichael, Enrique Viale, Fernanda Olivares Molina, Francisca Fernández

Droguett, Freja Carmichael, Gabriela Mistral, Gladys Tzul Tzul, Hema'ny Molina,

Isabel Torres Molina, Itzá Castañeda, Ivonne Coñuecar, Jennifer McColl Crozier,

Juan Pablo Vergara, Julia Antivilo, Julia González Calderón, Karolin Tampere,

La Danta LasCanta, Liliana Ancalao, Lucía Delbene Lezama, Lucía Egaña,

Margarita Velázquez Gutiérrez, María Costan Davara, Marisol de la Cadena,

Maristella Svampa, Mary Judith Ress, Mateo Zlatar, Nancy Edith Fernández-

Marchesi, Nico Arze, Nicole Püschel Hoeneisen, Nuriluz Herмосilla

Osorio, Ochy Curiel Pichardo, Paz Guevara, Randi Nygård,

Renee Rossini, Rosario Ureta, Sebastián Cruz, Simon Daniel

Tegnander Wenzel, Sinestesia, Soledad Fariña Vicuña,

Soledad García Saavedra, Sonja Carmichael,

Violeta Parra, Vittorio Da Mosto, Ximena

Bedregal Sáez