

# FUTURISMOS DESDE AMÉRICA LATINA

MARTA CABRERA  
OSCAR GUARÍN MARTÍNEZ  
EDITORES



ISBN: 978-628-502-051-3

Edición: febrero de 2026

Editorial: SENSOLAB Micro-ediciones /Pontificia Universidad Javeriana

Con apoyo de la Editorial Javeriana /Pontificia Universidad Javeriana

***Futurismos desde América Latina***

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

**Resultado de la investigación:**

Imágenes de Tiempos Futuros

Vicerrectoría de Investigación PUJ

SensoLab, Laboratorio de experimentación, de la Facultad de Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, Colombia

**Editores académicos:**

Marta Jimena Cabrera Ardila

Profesora Titular

Departamento de Estudios Culturales

Facultad de Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, Colombia

Óscar Hernando Guarín Martínez

Profesor Asociado

Departamento de Historia

Facultad de Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, Colombia

**Diseño, diagramación e ilustración:**

Valentina Rodríguez Ayola

SensoLab, Laboratorio de experimentación

Facultad de Ciencias Sociales,

Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, Colombia

**Corrección de estilo:**

María Lucía Vidal Jimenez

Reservados todos los derechos

@Pontificia Universidad Javeriana

@ Varios autores



# **FUTURISMOS DESDE AMÉRICA LATINA**

**MARTA CABRERA  
OSCAR GUARÍN MARTÍNEZ**  
EDITORES

## CONTENIDO

Presentación      Marta Cabrera      2  
                                 Oscar Guarín Martínez

Prólogo              Rodrigo Bastidas Pérez      12

### PRIMERA PARTE : IMÁGENES FUTURAS

**01**      De Marte a la Tierra: ecos coloniales y juegos de espejos de la terraformación      26  
                                 Marta Cabrera  
                                 Óscar Guarín Martínez

---

**02**      Imágenes futuras y sueños desubicados      71  
                                 Valentina Rodríguez Ayola

---

**03**      Onirocracia, pandemia y sueños cyborgs      108  
                                 Fabiane M. Borges  
                                 Lívia Diniz  
                                 Rafael Frazão  
                                 Tiago F. Pimentel

---

**04**      Telepatía húmeda      138  
                                 Juan Pablo Pacheco Bejarano

---

**05**      ‘Spectiva’. Una mirada y una metodología con la intención de accionar      174  
                                 Alex de las Heras

## SEGUNDA PARTE : FUTUROS ANCESTRALES

- 06** Humanizar la gente del futuro:  
alteridad y cura **230**  
[Giovanna Micarelli](#)
- 
- 07** El futuro contenido en imágenes del  
pasado. Temporalidad, memoria y bailes  
entre los murui-muina **264**  
[Marco Tobón](#)
- 
- 08** Activistas audiovisuales desde el corazón  
del mundo: **306**  
Antropoceno, ontología política y  
comunicación  
[Juan Carlos Valencia](#)  
[Paula Restrepo Hoyos](#)
- 
- 09** Futuridades paramunas **347**  
[Santiago Martínez Medina](#)  
[María Camila Méndez](#)  
[Juan Camilo Cajigas](#)  
[Hanne Cottyn](#)

## TERCERA PARTE : FUTUROS EMERGENTES

- 10** De las grietas, futuros emergen: poéticas del espacio de la revuelta **395**  
Valentina Quintero Aquilar  
Sara Cano Díaz
- 
- 11** Un futuro que vive en los objetos **424**  
Sara Osorio Castillo
- 
- 12** Los lenguajes culturales como dispositivos cosmo-ecológicos de proyección al futuro **454**  
Yenny Alexandra Barreto
- Biografías **480**

# **FUTURISMOS DESDE AMÉRICA LATINA**

**MARTA CABRERA  
OSCAR GUARÍN MARTÍNEZ**  
EDITORES

# PRESENTACIÓN

Las imágenes dominantes del futuro, desde las más utópicas hasta las más distópicas, han estado consistentemente ancladas en una matriz de pensamiento eurocéntrica y tecnológica. Ya sea a través de la promesa de la salvación tecnológica que nos permitirá escapar de un planeta moribundo o mediante la geoingeniería que busca “reparar” los daños del Antropoceno, el sujeto de enunciación es casi siempre el mismo: un anthropos universal, masculino y occidental, cuyo destino manifiesto es el de dominar la naturaleza, ya sea en la Tierra o fuera de ella. Esta visión, profundamente enraizada en las tradiciones eurocéntricas ha impuesto un modelo de futuro que no reconoce las diversas formas de temporalidad y existencia.

En las últimas décadas, hemos sido testigos de cómo un reducido grupo de corporaciones tecnológicas, gobiernos del norte global y think tanks neoliberales han secuestrado la capacidad de imaginar lo por venir. Sus narrativas, disfrazadas de inevitabilidad histórica, nos presentan un futuro único: más digitalizado, más urbanizado, más dependiente de soluciones tecnocráticas, más alienado de los ritmos de la tierra. Frente a este panorama, consideramos fundamental que “ese” futuro pueda ser tensionado y puesto en cuestión. Reconocemos la urgencia de criticar esa arrogante creencia de que la humanidad (particularmente cierta humanidad blanca, occidental y masculina) puede diseñar mundos a su antojo, ya sea a través de la geoingeniería climática, la inteligencia artificial o la terraformación de Marte. América Latina no solo resiste, sino que activamente está creando otros futuros –futuros que no caben en las lógicas extractivistas del capitaloceno, futuros que se tejen en lenguas originarias, en rituales comunitarios, en luchas por la defensa de los territorios–. Frente a este paradigma de dominación, las páginas que siguen exploran otras imágenes, otros saberes y otras prácticas de “hacer mundos”. No se trata de buscar futuros en lugares inhabitables y ausentes de vida, sino de aprender a rehabetar esta Tierra, nuestra Tierra, reconociendo las profundas interconexiones que nos constituyen, sanando las heridas del extractivismo y la explotación.

En un mundo donde las narrativas dominantes sobre el futuro están secuestradas por las fantasías tecnoutópicas de Silicon Valley, los planes de colonización espacial de las potencias globales y las

ilusiones de un crecimiento económico infinito, este libro emerge como un acto de resistencia epistémica y un ejercicio de imaginación radical. “Futurismos desde América Latina” trata de un intento por pensar futuros que no estén determinados por la tecnología ni por la visión capitalista del desarrollo, sino que reconozcan la pluralidad de saberes y perspectivas que habitan el continente. Futurismos desde América Latina no es simplemente una compilación de textos académicos; es un tejido de voces, un coro polifónico que interroga las premisas fundamentales de cómo concebimos el tiempo por venir. Este volumen, por tanto, es una invitación a “aterrizar” el debate sobre el futuro, a devolverlo a los territorios concretos donde la vida se disputa y se reinventa cada día.

El libro se articula en tres grandes partes que permiten abordar distintas facetas de los futurismos pensados desde América Latina. La primera parte, “Imágenes Futuras”, introduce el concepto de futurismo no como una simple anticipación de lo que está por venir, sino como una construcción cargada de tensiones políticas, ecológicas y ontológicas. En el texto de Marta Cabrera y Oscar Guarín Martínez, “De Marte a la Tierra: ecos coloniales de espejos de la terraformación”, se analiza la terraformación no solo como un concepto de ciencia ficción, sino como una manifestación del deseo colonial de transformar y dominar lo que está más allá de los límites de la tierra. El espacio exterior, y en particular el planeta Marte, se ha convertido en el escenario predilecto para proyectar esta fantasía de continuidad y expansión. Como nos recuerda el poema de Manuel Vilas, existe una pulsión casi irrefrenable

por transformar el silencio marciano en un “New Marte”, con casinos, autopistas y cárceles, un reflejo perfecto de la incapacidad de imaginar un mundo que no sea una réplica del nuestro. Los autores nos invitan a pensar en la terraformación como un eco de la colonización de la tierra misma, que históricamente ha operado bajo principios de antropocentrismo y eurocentrismo.

El texto de Valentina Rodríguez Ayola, “Imágenes Futuras y Sueños Desubicados” analiza el caso del barrio histórico de Torices, en Cartagena, que enfrenta un proceso de gentrificación que desplaza a sus habitantes originales, siendo los renders arquitectónicos instrumentos clave de esta transformación. Estas imágenes fotorrealistas, que prometen una estética idealizada de modernidad, operan como ficciones de futuro al servicio del mercado turístico neoliberal, construyendo un deseo hegemónico de felicidad que, paradójicamente, destierra a la población local. Para los residentes, esta promesa se vive como una distopía, y el texto propone entender el “futuro” no solo como tiempo, sino como un horizonte ontológico que permite otras posibilidades. Así, se invita a una reapropiación del derecho a fabular e imaginar desde las visualidades y estéticas caribeñas, las cuales poseen una sofisticación propia para afrontar lo que se presenta como apocalíptico.

Por otro lado, Fabiane M. Borges, Livia Diniz, Rafael Frazão y Tiago F. Pimentel, en su artículo “Onirocracia, pandemia y sueños cyborgs”, exploran el concepto de una “red de inconscientes” que trasciende lo humano, para indagar en las conexiones entre lo humano, lo natural y lo tecnológico. La idea de un inconsciente

colectivo y multiespecífico nos lleva a reflexionar sobre los futuros posibles no solo desde una perspectiva humana, sino en una escala más amplia, en la que las máquinas, la naturaleza y los humanos coexisten y se interrelacionan en una esfera compartida.

En la misma parte, Juan Pablo Pacheco presenta “Telepatía húmeda”, un ensayo que articula la experiencia del desequilibrio entre la tierra y el mar como una metáfora para entender el desajuste entre las diferentes temporalidades y los flujos de conocimiento que atraviesan nuestras sociedades. La telepatía húmeda no es solo una reflexión sobre la tecnología y la comunicación, sino una invitación a sentir el mundo de manera más profunda y sensible, entendiendo la interdependencia entre lo material y lo digital. Por su parte, Alex de las Heras propone una crítica al presente continuo que parece dominar nuestras sociedades, sugiriendo una aproximación al futuro que no se limite a las categorías tradicionales de utopía y distopía. En su propuesta metodológica, “Spectiva”, aboga por una reflexión participativa y performática que desafíe la linealidad del tiempo, buscando que los futuros emerjan desde las tensiones y resistencias de la cotidianidad.

La segunda parte del libro, “Futuros Ancestrales”, se dedica a explorar las formas en que las comunidades indígenas han imaginado el futuro desde sus propias perspectivas históricas y ontológicas. En su artículo “Humanizar la gente del futuro: alteridad y cura”, Giovanna Micarelli nos muestra cómo la construcción del futuro en las comunidades indígenas está profundamente vinculada a la noción de “curación”. El futuro no es una proyección estática,

sino una tarea colectiva que requiere del diálogo constante con la alteridad. Para los pueblos indígenas, construir el futuro significa curar las heridas del presente, no solo a nivel humano, sino también en relación con los no-humanos. Este concepto de curación se entrelaza con la noción de una temporalidad cíclica y colectiva, donde las memorias del pasado se transforman en fuerzas activas que proyectan futuros posibles.

Por otro lado, Marco Tobón, en su artículo “El futuro contenido en imágenes del pasado”, nos invita a mirar el pasado a través de una serie de imágenes de los murui-muina, capturadas en 1912. Estas imágenes, aunque originadas en un contexto colonial, se convierten en una herramienta para pensar el futuro. Tobón propone que el pasado no debe ser entendido como algo concluido, sino como un archivo de resistencias que continúa activando nuevos significados. La “retomada” de estos bailes de maloca, que aún hoy se celebran, nos invita a repensar cómo los futuros pueden estar contenidos en las prácticas colectivas del pasado, que se resisten a ser absorbidas por las narrativas oficiales.

El artículo de Juan Carlos Valencia y Paula Restrepo, “Activistas audiovisuales desde el corazón del mundo”, se adentra en la producción audiovisual de comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes han decidido documentar sus luchas y visiones del futuro a través del cine. Este trabajo audiovisual no solo es un acto de resistencia, sino una herramienta para visibilizar las cosmovisiones indígenas que desafían la lógica del Antropoceno. Los autores exploran cómo estas producciones no solo dan cuenta

de una lucha política y ecológica, sino que constituyen una manera de reconfigurar el futuro desde las perspectivas indígenas, poniendo en cuestión las categorías universales del cambio climático y los modelos hegemónicos de desarrollo.

El apartado cierra con el texto “Futuridades Paramunas: Ideaciones de Futuro Más Allá de la Ansiedad y la Esperanza” de Juan Camilo Cajigas, María Camila Méndez, Hanne Cottyn, Santiago Martínez. Allí se exploran las “futuridades paramunas” desafiando la concepción de los páramos como entidades estables y preexistentes, argumentando que su realidad es múltiple y que se configura a través de las diversas relaciones y prácticas de campesinos, científicos e industriales. Para los autores, el futuro no es un horizonte externo o predeterminado por una visión lineal de la historia, sino una posibilidad latente e inscrita en el presente localizado. Esta perspectiva surge de un proyecto de investigación que invitó a diversos actores —desde habitantes de páramos hasta funcionarios y académicos— a imaginar los futuros anhelados, temidos y disputados de estos ecosistemas colombianos, subrayando que comprender las disputas pasadas es clave para abrir nuevas posibilidades en el presente.

En la tercera parte, “Futuros Emergentes”, se presentan las intervenciones de las estudiantes participantes de SensoLab, que reflexionan desde diversas perspectivas en torno a esos otros futuros. Sara Cano Díaz y Valentina Quintero, en su artículo “De las grietas, futuros emergen: poéticas del espacio de la revuelta”, abordan cómo los objetos y símbolos dejados en las protestas sociales

que sacudieron a Colombia en el año 2021 pueden desencadenar nuevas formas de imaginar el futuro. A través de la documentación poética, las autoras nos invitan a mirar el presente como un espacio abierto para la imaginación, donde el futuro emerge de las grietas de la protesta y la resistencia. De manera similar, Sara Osorio Castillo propone que el futuro no debe ser entendido solo desde la perspectiva de lo que está por venir, sino desde las experiencias sensoriales que los objetos cotidianos nos ofrecen. En su artículo “Un futuro que vive en los objetos”, Osorio Castillo plantea una reflexión estética sobre cómo la mirada humana se convierte en un medio fundamental para repensar el futuro.

Finalmente, Yenny Alexandra Barreto, en “Los lenguajes culturales como dispositivos cosmo-ecológicos de proyección al futuro”, se adentra en los procesos de subjetividad y la identidad humana a través de las prácticas culturales. Los lenguajes culturales, como sistemas vivos que conectan lo humano, lo orgánico y lo digital, permiten proyectar futuros desde una visión crítica y ecopolítica. Barreto propone que la relación entre lo real físico y lo digital es un espacio de interdependencia, en el que los seres humanos se constituyen a través de sus interacciones con los otros-no-humanos, lo que abre nuevas posibilidades para imaginar futuros más integrales y menos dominados por las estructuras tecnocráticas actuales.

Desde SensoLab nos complace presentar este libro que se ha derivado del proyecto “Imágenes de Tiempos Futuros”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad

Javeriana, y que nace de una inquietud profunda y urgente: ¿cómo podemos imaginar y construir futuros cuando las narrativas hegemónicas que nos han guiado parecen agotadas, o peor aún, se revelan como la continuación de lógicas coloniales que creíamos superar? En un presente marcado por crisis socioecológicas interconectadas, la pregunta por el porvenir ha dejado de ser un ejercicio de especulación abstracta para convertirse en un campo de disputa política y ontológica.

Marta Cabrera  
Óscar Guarín Martínez  
**Editores**



# FUTUROS SIN TIEMPO. ANIMAL—ZONA—VIRUS

PRÓLOGO

RODRIGO BASTIDAS PÉREZ <sup>1</sup>

**H**istóricamente, hemos partido de un a priori: el futuro está estrechamente entrelazado con el tiempo. No solo eso, también lo concebimos como una forma del tiempo, como una posibilidad dentro de una línea teleológica de la cual podemos extraer un fragmento que se inicia con la inmediatez del provenir y que se extiende hasta un punto aleatorio en la desolación del infinito. Al partir de dicha relación, el futuro se convierte en una trama: extiende sus raicillas hasta enredarse con una mónada de ideas y posibilidades, desde las imágenes hasta la arquitectura, desde la ingeniería hasta el arte, desde la literatura hasta el diseño. Visto así, el concepto de futuro es uno que tiende a disolverse en partículas que se adhieren a la realidad y que contienen dentro de sí el todo de un universo posible, al tiempo que indica la especificidad de aquello a lo cual se teje. Se fragmenta en partes minúsculas donde podemos leer el absoluto de su esencia, mientras se va modificando para adaptarse a lo que queremos de él. Como un contagio de imaginación, se expande y se adecúa a las perspectivas desde las cuales observamos a los otros y al mundo.

---

<sup>1</sup> Rodrigo Bastidas Pérez. (Pasto) PhD en Literatura, es investigador independiente, docente universitario y crítico literario. Dirigió las antologías “Relojes que no marcan la misma hora (2017)”, “El tercer mundo después del sol (2021)” y “Futuras: cuentos de ciencia ficción eco feminista (2023)”, entre otras. Es el autor de “Cuerpos luminares y de otras dimensiones” (2022) y la novela “Las dimensiones absolutas” (2025). Es editor general de Ediciones Vestigio.

Hagamos el intento, al menos, de cortar el lazo; tratemos de pensar el futuro separado del tiempo e imaginarlo como un concepto único, absoluto, con aliento propio; no como una de las formas de algo, sino como el núcleo de sí mismo, un ser con entidad, una unidad de sentido, una metáfora autorreferencial.

Primero veamos al futuro como un ser vivo. Un 'algo' que late y crece, que tiene sistemas dentro de sí y que puede enfermarse, incluso morir. Es un pequeño animal cuya forma cambia y a la cual le nacen indistintamente patas o cilios, un ser casi amorfo y cuya frágil materialidad pareciera existir solo para que pueda ser negada. Es más, ese futuro-animal no podría tener una forma definida, cambiaría con cada mirada que recae sobre él y le confiere identidad; un futuro como niebla que ha logrado unirse en conglomerados aleatorios con otros futuros para poder sobrevivir. Un futuro biológico con líneas filogenéticas que permiten suponer un inicio, un punto de consolidación substancial.

Si es así, ¿cuándo aparece el progenitor original?; creyendo que algo como eso pueda existir. Un lector de la historia biológica de los conceptos, no dudaría en marcar el punto en el siglo XVIII, cuando los europeos de la modernidad, guiados por ese descubridor de entes vivos del lenguaje llamado Kant, empezaron a fijarse en el cruce entre la libertad, la humanidad como conjunto, la proyección, el devenir y una suerte de pronóstico natural. Fue ahí, en ese nudo de intuiciones, donde localizaron a ese ser nublado que ya saltaba entre las ramas del deseo desde muchas décadas atrás y que corroía las prácticas de lo cotidiano y lo cíclico.

Ellos también descubrieron que era un ente ya avistado y representado por la pintura y la poesía romántica de Lessing antes; un futuro-animal que había sido descrito como una sensación de inmensidad nueva, no ya del destino del hombre como sujeto, sino del porvenir de la humanidad. Atrás habían quedado las repeticiones recurrentes y redundantes de los días y las estaciones, las promesas escatológicas del apocalipsis y las herencias de vida que pasaban de generación en generación, inamovibles en la historia. Tampoco era ese ser proto-futuro que había sido entendido con los lentes de los oráculos, las profecías y las adivinaciones; siempre tan lejanas y ajenas que no se podían imaginar como un devenir comunitario. En ese momento, con la aparición de ese extraño animal, se había descubierto que el ser humano y la humanidad misma como compuesto, tenían voluntad y podían enfocar su mirada en lo por-venir. Esa era la fuente que le confería una materialidad biológica, aquello que le daba una sustancia. Ese futuro-animal recién descubierto era un ser armado de voluntad, un ente cuya existencia se debía al deseo y a la energía de su potencia. Un espécimen que contenía en sí la multiplicidad de sueños que le permitían imaginarse como el resultado de sí mismo.

Pero, ansiosos por comprender mejor a este animal-futuro de humo y niebla, cambiante y mutable, esos mismos observadores modernos trataron de enmarcarlo en una taxonomía en donde lo emparentaban con seres que estaban en el mismo ecosistema, pero que no compartían su substancia. Lo hermanaron con entes más sólidos y grumosos como el animal-progreso, el animal-desarrollo,

el animal-crecimiento. Lo encerraron en un zoológico con esos familiares lejanos y lo diseccionaron hasta que dejó de tener un cuerpo propio; fue condicionado a comportarse como un animal lógico, lo domesticaron y le hicieron perder su energía potencial como espacio del deseo, de la voluntad, del devenir. Con el paso de los años, su unicidad como ente que vivía en el espacio salvaje se convirtió en un recuerdo solo rescatado momentáneamente por la pintura y la literatura que lo había visto primero, cuando se refugiaba en su hábitat natural. Poco quedó de su forma original. Ya solo existía como un retrato naturalista en la memoria de las personas que aludían a él; era una sensación, una nostalgia, un fósil que había sido devorado por esas otras alimañas rugosas y lineales con las que lo habían emparentado. Estaba listo para ser estudiado por la academia, como un animal que ya estaba extinguido.

Entonces, será mejor imaginarlo como un territorio, como una Zona. ¿Dónde inicia ese territorio del futuro, dónde termina? Su existencia pareciera ir en contra de la idea de frontera como un límite definido. Al igual que en su versión animal, la forma se rehace a cada paso, a cada respiro, a cada mirada. Cuando lo intentamos alcanzar, nos convertimos en un Tántalo que puede ver, pero nunca aferrar; no podemos calmar el hambre y la sed que nos causa el anhelo del futuro. Así que tenemos dos opciones: quedarnos quietos para que ese espacio que vemos a la distancia cambie sus límites hasta llegar a nosotros o avanzar para entrar en él, conquistarlo, sujetarlo.

La primera opción se acerca a la forma como en la Edad Media se pensaba esa conexión cosmogónica entre el espacio y el futuro. Ante la imposibilidad de una acción efectiva sobre aquello que estaba por fuera de los humanos y que se consideraba divino, no había más posibilidad que la inmovilidad. El futuro era un monstruo territorial que se abalanzaba contra cada uno de nosotros y que solo podíamos esperar con algo de ansiedad y nula esperanza. Nuestras acciones debían seguir los ciclos repetitivos marcados en los calendarios naturales de las estaciones, los tiempos soberanos de los reyes y las destinaciones omnipotentes de lo celestial. El futuro era esa área en donde no teníamos poder, donde las leyes dictadas por lo humano no existían, un espacio excepcional, lo debíamos aceptar como una predestinación, como la conexión directa con un plan sagrado. No importaban las decisiones sobre el cuerpo propio y las esperanzas particulares, el tiempo era el que era, el futuro ya estaba delineado desde la creación del lenguaje; solo podíamos abrir nuestros brazos para que el territorio nos alcanzara en su expansión.

La parálisis frente al territorio marcó una visión del ecosistema-futuro más profunda y que sigue reptando por el subsuelo del inconsciente: la noción de que el futuro ya existe determinado como semilla en el pasado. Difuminando al sujeto como actante, esa idea describió al futuro como algo tan ajeno como el pasado; son fuerzas sobre las que no se puede hacer nada más que observar y, si es posible leer bien las señales, predecir. E incluso la predicción solo funciona como una forma espiralada de comprender el futuro

como una deformación del pasado; subraya que ese espacio de lo nuevo solo puede ser una forma-otra de algo viejo, que ya hemos hecho. Los oráculos no están dirigidos a lo que vendrá, son formas de construir iteraciones de lo vivido. Por eso, esta quietud espacial que espera el futuro fundó una linealidad causal: el territorio se convirtió en un espacio inerte de posibilidad, un horizonte ya armado y definido, una zona ajena que nunca podremos hacer propia.

Entonces, podemos tomar la segunda opción: avanzar hacia ese territorio, adentrarnos en la maraña de aquello que inicialmente solo vislumbramos. Lo único que puede alentarnos en ese movimiento es una fuerza utópica que nos impulsa hacia la imposibilidad, porque sabemos que el espacio de llegada no es más que un deseo de la imaginación, sabemos que nunca la alcanzaremos, pero no por ello dejamos de intentarlo. Es el mismo ánimo vacío del troyano Héctor que bien supo poetizar Kaváfis, es Moisés viendo a lo lejos la promesa que construyó, es el sueño comunitario y distante que imaginó León Tolstoi. La idea no es nueva, ya Isaac Newton había supuesto el futuro como un espacio al que avanzábamos, pero lo describía como un lugar infinito y vacío; un área que solo obtenía consistencia y realidad a partir de nuestro avance. Contrario al status existencial del pasado, material de ficción que se aferra a la gravedad de lo real, el futuro es ficción que flota en lo imaginario: un espacio por llenarse, infinitamente.

Así ese territorio de la expectativa tiende a lo inagotable y a lo total: nunca podremos llegar a él y tampoco lo podremos

llenar. Y ante esa doble eternidad, nos invade la angustia de lo velado, un sentimiento parecido al terror. Entonces, ¿cómo entrar a esa zona?, ¿cómo tener un impulso que nos permita construir el panorama que observamos? En lugar de recurrir al avance en retroceso que Ursula Le Guin tomó de cosmogonías quechua y aymara, en donde el espacio es desconocido porque no lo podemos ver, es posible elegir una mirada que se dirija a los pies que avanzan, a la acción de transformación que tiene nuestro ser en el mundo como individuos mutables, a los sujetos activos que somos, a la opción de ser constructores de la superficie. Apropiarnos de los límites. Ser, nosotros mismos, el territorio. Solo de esa manera el futuro ya no es un sustantivo ajeno, es aquello hacia lo que vamos, es lo por-venir, es el de-venir.

¿Y si no lo pensamos como animal o como zona, sino como virus? El futuro como un ente que hace equilibrio entre la vida y la muerte, cuya única función es encontrar conceptos vivos, los cuales puede habitar para reproducirse y seguir en su proceso de duplicación. En el caso del futuro, esa contaminación pareciera estar pasando por una de sus fases más contradictorias en la actualidad: un momento en el cual el repliegue de futurismos está produciendo el reclamo de una dinámica viral más exigente y llena de anhelo. Esto se explica cuando pensadores como Holscher leen que, en la historia conceptual del futuro desde el siglo XIX, hay un latido de ampliación y contracción; cada setenta u ochenta años, afirma, reaparece el futuro como un tema central. Así en momentos de posibilidades luminosas en la mecánica, la filosofía o la política, se

suelen proyectar relatos de centurias o milenios; el virus logra el cometido de reproducirse en cada concepto, en cada acción, en cada ciencia. A ese ciclo se sigue uno en el cual la reproducción se detiene: el presente toma el mando y cierra nuestros ojos, obligándonos a construir solo futuros a cinco minutos, como los llamaba JG Ballard. Crisis económicas, guerras, plagas, no permiten ocuparnos de la esperanza, nos arrancan la opción de proyección. La duplicación vírica del futuro se reduce, se retrae.

Si seguimos la propuesta de Holscher, es claro que estamos en un momento bisagra. La reproducción del futuro está en una de sus más bajas tasas de duplicación; desde la lenta cancelación del futuro fisheriana, pasando por la obsolescencia programada del pensamiento, hasta la individualización del deseo y la no renovación de los recursos afectivos y naturales, todo parece indicar que no hay más que un presente apocalíptico, que corremos en sprint hacia una fosa. Y esa bajísima duplicación viral, ha convertido al futuro en un objeto de lujo, una excepción que atesorar; lo buscamos en ideas y noticias, en cada narración, en los detalles visuales que pueden regalarnos la esperanza de que no estamos perdidos. Muchos, incluso, buscando al futuro han caído en trampas y espejismos de magnates que venden bisuterías que solo son reciclajes de un porvenir-pasado que reditúa los retrofuturos del viaje galáctico y la colonización espacial. Justamente ahora, cuando más ávidos y deseantes estamos de futuros, es cuando el virus parece estar en la mayor contracción de su historia: también se ha convertido en un recurso que no se renueva.

En esa coyuntura, las ciencias sociales luchan por sembrar, por asegurarse que no muera; piensan invernaderos con las condiciones para que el virus-futuro se logre reproducir de la mejor manera. Buscan y descubren cepas de futuro para que florezcan y den frutos que, a su vez, puedan convertirse en nuevos virus de reproducción. Seguimos en plena ansiedad de futuro. Lo queremos, lo estudiamos y lo pensamos porque hace falta, porque estamos hambrientos de él, porque ante su evidente repliegue es necesario ubicarlo en el centro de nuestras reflexiones, hacer que, de nuevo, su presencia esté constante en las acciones de lo cotidiano. Más que un estudio, el futurismo está cercano a un llamado de atención, a un grito de desesperación. Entre estudios, búsquedas, historicidades y bocetos, aparecen las diferentes tramas de tejido que ha creado pensar en el devenir. Y ante la imposibilidad moderna de hallar un camino que arme las condiciones de reproducción, se ha explorado aquello que siempre está por fuera. Quizá, afirmamos, ese ambiente ideal para que el futuro se reconstruya no se encuentra en la tierra infértil que domesticó al animal-futuro, ni en el espacio vacío y abisal al cual debemos acceder casi ciegos. Sino en otras miradas, en nuevas perspectivas.

Y desde Latinoamérica señalamos los animales-futuros que recorren las pampas, las selvas y las costas; mostramos que en este territorio siempre el futuro ha florecido repleto de proyectos y comunidades dispuestas a imaginar. Aquí, verlo desligado de la idea del tiempo no es solo un intento; bien sea como animal, territorio o virus, desde nuestra cosmogonía híbrida lo hemos

visto de otra forma: está en la constitución de todo lo que somos. Al igual que lo hicieron inicialmente poetas y pintores modernos en sus obras llenas de potencia, pudimos ver al animal de niebla y humo en su hábitat natural. Enfocamos nuestra mirada en los pies que avanzan y construyen lo que viene, porque nos sabemos territorio del porvenir. Somos seres simbióticos de la esperanza y nos entendemos como holobiontes del devenir. Nunca hemos comprendido al futuro como un concepto supeditado al tiempo: es una sustancia energética de la que está hecha toda forma de identidad.

Contrario a lo taxativo moderno, el futuro en Latinoamérica es vital. Desde las cosmogonías originarias, hasta las formas de resistencia comunitaria, hemos estado dirigidos por la idea de la acción continua, por la movilidad como forma de vida. Cuando nos impusieron la idea de estar siempre “en desarrollo”, solo nombraron de una manera paliativa y simulada lo que ya habíamos establecido como identidad. Ahí donde ellos veían desarrollo, nosotros veíamos futuro; no dejamos que ese concepto rugoso y frío se tragara a nuestro animal etéreo que corría por las venas. Escondido bajo el disfraz de lo sagrado, lo cultural o lo ideológico, estaba escondida la arquitectura activa del porvenir: al levantar nuestro edificio del saber, dejamos las columnas listas para construir el siguiente piso, uno que se legaría como otra forma de herencia.

Por ello, siguiendo a Ailton Krenak, no miramos el futuro como un punto de fuga, tratando de atisbar lo que vendrá, lo encontramos en las flores que crecen en la ruta que vamos

caminando, en los ancestros que no se han quedado atrás, sino que caminan con nosotros en la sangre que nos mueve. Y por eso, el futuro no está en el horizonte, sino en la verticalidad temporal de la lengua mixe que bien supo comprender Yasnaya Aguilar. El futuro está en la desestructuración de la linealidad de Nego Bispo que entiende el tiempo como un fluido constante sin punto fijo más que las acciones que realizamos. El futuro está en el cuidado de los afectos del que habla Laura Quintana, cuando en medio de la devastación no ponemos los ojos en el apocalipsis escatológico, sino en la acción potente del bienestar comunitario, antes de que lo catastrófico suceda. Somos el futuro que ya fue de Yuderkis Espinosa, que nos lleva a reconstruir el presente de la resistencia. Somos la suspensión del futuro de Mudrovic y la utopía queer cercana de José Esteban Muñoz. En Latinoamérica el porvenir es absoluto porque no tenemos otra forma de ver más que desde la esperanza de lo común.

Ahora, cuando la crisis parece inevitable, el pensamiento latinoamericano se convierte en un abrevadero en el que otros buscan soluciones y fórmulas para la salvación y la proliferación de futuros que quieren ser exportados. Desean encontrar los planos del invernadero que permita la reproducción del virus-futuro que sigue contrayéndose más que nunca. Y mientras continúan con escalpelos y bisturíes tratando de abrir y analizar los conceptos, nosotros seguimos cargados de un porvenir que está, al mismo tiempo, en el arte y los saberes inmateriales, en la ciencia ficción y las nuevas mitologías cibernéticas, en las mingas y la movilización

social. Porque sabemos que el futuro es un animal de humo en su espacio seguro, es un territorio sin fronteras ni lugar, es un virus que se transmite a través del lenguaje. Los otros, desde afuera, no han logrado entender que aquí el futuro no es algo externo, no está unido al tiempo, no es una abstracción; es una acción, una energía, una corriente fluida que le da vida a las palabras que nos arman. Los futurismos desde América Latina se convierten, entonces, en una posición de vida, en una perspectiva posible. Y es desde este lugar sin materialidad y este tiempo sin magnitud, desde donde podemos seguir imaginando.

The background of the page is an abstract, textured pattern. It consists of broad, wavy bands of color that transition from a deep, vibrant blue on the left and bottom edges to a warm, golden-orange on the right and top edges. The texture is grainy and resembles a fine, stippled or halftone print, giving it a sense of depth and movement. The overall effect is reminiscent of a sunset or a close-up of a natural material like sand or fabric.

# **PRIMERA PARTE**



# **IMÁGENES FUTURAS**

01

MARTA CABRERA<sup>1</sup>

OSCAR GUARÍN MARTÍNEZ<sup>2</sup>

# DE MARTE A LA TIERRA: ECOS COLONIALES Y JUEGOS DE ESPEJOS DE LA TERRAFORMACIÓN



## Introducción<sup>3</sup>

La discusión actual sobre la terraformación de Marte, que a menudo se proyecta hacia un futuro distante, resuena profundamente con experiencias históricas de destrucción ambiental. Estas narrativas nos confrontan con imágenes de entornos devastados, resultado de ideas “terraformadoras” intrínsecamente ligadas al antropocentrismo, el eurocentrismo y el colonialismo. Este artículo propone una exploración de la noción de “terraformación”, tanto en su conceptualización científica y ficcional sobre la habitabilidad de Marte, como en su manifestación histórica y contemporánea en la Tierra, con un énfasis particular en América Latina.

Nos proponemos analizar cómo la imaginación sobre la conquista del espacio ha sido moldeada por profecías y predicciones, postulando al planeta Marte como destino primordial para la exploración y una potencial colonización humana. Examinaremos también las diversas maneras en que la ciencia, a través de la producción de imágenes y la geoingeniería, ha buscado “aterrar” Marte, es decir, transformarlo en un paisaje que nos resulte familiar. Figuras como el ingeniero Robert Zubrin han popularizado planes

---

<sup>1</sup> Profesora Titular del Departamento de Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinadora de SensoLab.

<sup>2</sup> Profesor Asociado del Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador de SensoLab.

<sup>3</sup> Este texto recoge y amplía una serie de reflexiones que fueron emergiendo en diversos textos producidos en el contexto del proyecto de investigación “Imágenes de tiempos futuros”, desarrollado por SensoLab. Dicho proyecto fue financiado por la Vicerrectoría de investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

detallados, como el “Mars Direct”, que describen un proceso factible para crear una atmósfera respirable y océanos mediante la liberación de dióxido de carbono del suelo y los casquetes polares marcianos (Zubrin & Wagner, 1996: 40-41). Esta visión tecnoutópica, a menudo inspirada por obras de ciencia ficción, presenta la terraformación como el siguiente paso lógico de la expansión humana.

No obstante, a esta visión se le contrapone una crítica fundamental proveniente de las ciencias sociales y las ontologías indígenas. Argumentamos que la terraformación, entendida como una intervención técnica a gran escala, reproduce las lógicas coloniales y extractivistas que han ocasionado la devastación de territorios y culturas en América Latina. Esta perspectiva, enmarcada en lo que algunos académicos denominan “astrocolonialismo”, sostiene que la narrativa de un planeta “vacío” y listo para ser explotado reproduce la doctrina de terra nullius de Francisco de Vitoria que justificó la conquista de América, y de manera más concreta, la de Australia (Pagden, 1991: 280). A través de la revisión de casos emblemáticos de conflictos socioambientales en la Amazonía o la minería a cielo abierto en los Andes, se evidencia cómo la justicia ambiental emerge como una vía alternativa. Como señala el antropólogo Arturo Escobar, estas luchas no solo buscan la reparación de daños, sino también el descentramiento

---

<sup>1</sup> Un proyecto surgido en el vacío dejado por el derecho espacial es el del “Reino Espacial de Asgardia”, el primer Estado-nación extraterrestre. Fundado por el científico y empresario ruso Igor Ashurbeyli en 2016, este proyecto se propone como el primer intento de crear naciones extraterrestres que no se encuentren regidas por las normas terrestres. Sin embargo, este proyecto despierta muchas suspicacias, principalmente, en torno al papel que empresas y corporaciones puedan tener en un futuro en la explotación de recursos espaciales. (Al respecto ver: <https://asgardia.space/en/>).

del conocimiento eurocéntrico y la reivindicación de modelos de reciprocidad basados en cosmovisiones como el “Buen Vivir”, que conciben a la Tierra (Pachamama) como un ser vivo, y no meramente como un recurso (Escobar, 2016).

El artículo concluye enfatizando la urgencia de una “terraformación” de nuestras propias mentalidades. Esto implica priorizar el cuidado y una relación recíproca con nuestro planeta, por encima de la dominación y la noción de escape a otros mundos. La lección de América Latina es clara: cualquier proyecto de transformación a gran escala, ya sea en la Tierra o en Marte, debe ser evaluado no solo por su viabilidad técnica, sino también por sus implicaciones éticas, políticas y ontológicas. Antes de buscar hacer de Marte un espejo de nuestro mundo, debemos resolver las contradicciones que nos han llevado al borde del colapso ecológico.

### **El Cielo/Espacio como Imagen de Futuro**

Existen imágenes del futuro que, por su poder de síntesis, capturan nuestra imaginación de manera única. A pesar de tratarse de imágenes contemporáneas, congregan profecías antiguas y predicciones tecnológicas, entrelazando saberes ancestrales y visiones anticipatorias. Se trata del Cosmos, de lo extraterrestre, del Cielo —morada de los dioses, de los muertos, de los sueños— y su radical transformación en Espacio: un escenario de luchas geopolíticas y disputas corporativas, pero también un destino que se presenta como aparentemente ineludible para la especie

humana. Esta visión, sin embargo, no es universal ni neutra. Mientras que la cosmovisión occidental moderna ha tendido a separar de manera radical el cielo de la tierra, convirtiéndolo en un vacío homogéneo a ser medido, cartografiado y conquistado, numerosas ontologías indígenas de las Américas conciben un cosmos profundamente interconectado y relacional. Para las culturas andinas, por ejemplo, el hanan pacha (el mundo de arriba) no es un reino distante y trascendente, sino una parte integral de un cosmos vivo y estratificado que se comunica directamente con el kay pacha (el mundo de aquí) y el ukhu pacha (el mundo de abajo), formando un eje vertical (axis mundi) donde lo celestial y lo terrenal son codependientes y se co-constituyen (Bastien, 1996: 207 y ss). Esta visión, que entiende el cosmos como un tejido de relaciones, choca frontalmente con la concepción moderna del Espacio como un recurso inerte y un lienzo en blanco para la ambición humana.

Las imágenes hegemónicas del futuro que coinciden en ver en el cielo el origen y el fin no son reflejos de una realidad natural, ni simples fantasías, sino estructuras de significado compartidas que dan forma a lo que percibimos como posible, deseable e inevitable. Como señala Taylor R. Genovese, el Espacio es un imaginario social profundamente moldeado por el poder, la ideología y la historia, cuyos imaginarios a menudo reproducen y proyectan las jerarquías y desigualdades terrestres hacia las estrellas (Genovese, 2017: 16). El imaginario espacial dominante a nivel global es, en gran medida, un producto de la historia y la cultura norteamericanas.

La carrera espacial estuvo inseparablemente ligada a la mitología de la frontera americana (*frontier myth*) formulada a comienzos del siglo XX por Frederick Turner para referirse a la conquista del oeste, una narrativa que enmarcaba el cosmos no como un vacío, sino como un nuevo salvaje oeste que debía ser conquistado, civilizado y, fundamentalmente, explotado (Schwartz, 2017). Este imaginario, forjado en el contexto de la Guerra Fría y alimentado por un ethos capitalista, es el que ha operado, en buena medida, en la transformación del Cielo en Espacio. El astronauta se convierte en una especie de cowboy y el planeta desconocido en la tierra prometida a ser poseída y conquistada, una lógica que se extiende desde las declaraciones de John F. Kennedy sobre la “nueva frontera” hasta el lema de SpaceX de “Colonizar Marte”.

Este imaginario de la frontera no es un simple elemento retórico; es una tecnología política que justifica la intervención y la extracción. Funciona creando una ficción de vacío, de *terra nullius* cósmica, que borra cualquier preexistencia —ecológica o, hipotéticamente, de otra índole— para legitimar la apropiación. Es la misma lógica que, como señala Genovese, permite hablar de la “exploración” de Marte mientras se envían rovers que perforan y analizan su suelo, es decir, que realizan una forma de prospección minera (Genovese, *op. cit.*: 28). La conexión entre profecías y predicciones se construye, así, en nombre de una “humanidad” abstracta, pero que en realidad es muy específica: una humanidad blanca, occidental, tecnológica y extractivista. El Espacio propicia encuentros que diluyen las fronteras de lo “terrestre”, como se suele

mostrar mediáticamente en la Estación Espacial Internacional. Sin embargo, como señala Benjamin Bratton, esta imagen de solidaridad cosmopolita es engañosa. En su análisis sobre la “terraformación”, Bratton sugiere que este concepto no se refiere solo a transformar otros planetas, sino a la forma en que la tecnología global ya está “terraformando” la Tierra, adaptándola a la lógica de la infraestructura computacional y la gestión de datos (Bratton, 2021, 130). La “humanidad” que se proyecta al espacio no es la especie biológica, sino un sujeto político y tecnológico específico, ya filtrado por las lógicas de governance y capital que organizan The Stack (Bratton, 2015), es decir, la plataforma informática planetaria que gobierna nuestras vidas.

El Espacio, que en apariencia escapa a la política, ha sido objeto de constantes intentos de regulación que revelan estas tensiones. La ONU alberga una Oficina de Asuntos del Espacio Exterior, heredera de la Comisión creada en 1959. Su marco legal, el Tratado sobre el Espacio Ultraterrestre de 1967, declaró el espacio como “patrimonio común de la humanidad”, prohibiendo la apropiación nacional. Este ideal, sin embargo, se enfrenta a nuevos desafíos. El desafío actual ya no es solo el acceso de los Estados-nación, sino de mega-corporaciones privadas como SpaceX, Blue Origin o Rocket Lab, interesadas en el turismo interplanetario y, eventualmente, en la explotación de recursos minerales en asteroides y otros planetas, bajo la lógica de la “economía orbital”.

Para desentrañar esta lógica subyacente, Elizabeth Povinelli introduce el concepto de “geontologías”, que señalan el régimen de

poder del liberalismo tardío, que distingue rigurosamente entre la “Vida” (Bios) y la “No-Vida” (Geos) (Povinelli, 2016: 16). La Vida (humana, animal, vegetal) merece cuidado y es susceptible de ser salvada; la No-Vida (rocas, minerales, vacío, ecosistemas considerados inertes) es meramente un recurso existente para ser extraído, gestionado y destruido. La lógica de la explotación espacial es la máxima expresión de esta geontología, donde el Espacio se constituye en el Geos por excelencia, un vasto territorio de No-Vida disponible para su extracción y explotación. Este mismo marco geontológico es el que, en la Tierra, ha justificado el colonialismo y el extractivismo en territorios como los de América Latina, reduciendo paisajes vivos y sus culturas a meros recursos. El mito de la frontera espacial y el análisis del poder de Genovese son, en última instancia, manifestaciones culturales de esta división geontológica. Analizar el Espacio es, por tanto, inevitablemente, analizar las profundas grietas de nuestro propio mundo y los imaginarios que las han causado. Es reconocer que antes de siquiera plantearnos terraformar Marte, deberíamos primero deconstruir y “terraformar” los violentos imaginarios que ya han devastado gran parte de nuestro propio planeta.

### **Imaginaciones de Marte**

Ningún otro planeta del sistema solar ha encarnado la idea de conquista del espacio por la especie humana como Marte. Desde la invención de los primeros telescopios, Marte comenzó a perfilarse

como un mundo similar a la Tierra. En el siglo XIX, astrónomos como Giovanni Schiaparelli describieron una red de líneas oscuras que denominó “canali”, palabra italiana que significa “cauces” o “surcos”, y que fue popularmente malinterpretada como “canales” artificiales. Esta idea fue impulsada en la trilogía de Marte del astrónomo norteamericano Percival Lowell (*Mars* 1895; *Mars and Its Canals* 1906; *Mars as the Abode of Life*, 1909), que postulaba la existencia de canales de irrigación y oasis artificiales, contribuyendo a arraigar la idea de una extinta civilización marciana que habría perecido víctima de un cataclismo natural. Estas similitudes entre ambos planetas tuvieron también eco en cartografías como la de Richard Proctor de 1869, que mostraba los océanos y continentes marcianos en una proyección de Mercator, lo que lo hacía claramente equiparable a la Tierra y sus características físicas, sugiriendo la posibilidad de vida en ese planeta (Messeri, 2016: 74). A estos discursos se les sumarían, para fines de siglo, tanto la novela *Uranie* (1889) de Camille Flammarion como su ensayo *La planète Mars et ses conditions d'habitabilité* (1892), reforzándose así la idea de vida inteligente en Marte tanto en la ciencia como en la ficción. Así, y de manera paradójica, Marte se había convertido para fines del siglo XIX tanto en un mundo extraño, dadas sus diferencias con la Tierra, como en una especie de gemelo capaz de aportar evidencia para la comprensión de la climatología terrestre (Markley 2005: 55).

Aunque la idea de canales artificiales (y, por ende, de vida marciana inteligente) se descartó a principios del siglo XX como mero producto de las limitaciones de los instrumentos

de observación, entre otros factores, quedaban sentadas así las bases para la percepción de Marte como un planeta dinámico y potencialmente habitable, una especie de “hermano menor” de la Tierra que había sufrido un catastrófico cambio climático (Sheehan, 1996). Esta narrativa capturó la imaginación pública y científica, estableciendo el primer paralelismo significativo entre ambos mundos. La exploración espacial de la segunda mitad del siglo XX refinó esa similitud, reemplazando la fantasía con datos geológicos concretos. Cuando Marte empezó a ser examinado por robots en la década de los años 70, la sonda Mariner 9 envió imágenes orbitales del planeta (1971), mientras el explorador Viking comenzó a enviar imágenes de su superficie (1976), siendo la tecnología empleada desde la era del explorador Viking un factor clave en la reinención de Marte. El realismo de las imágenes 3-D, aunado a las persistentes analogías entre el paisaje marciano y el terrestre, fueron factores centrales en la producción de este planeta como lugar - más que como mero objeto. Así, Marte se ha hecho crecientemente familiar a partir de estas prácticas científicas y su areografía se ha vuelto fácilmente asociable, por ejemplo, a los desiertos terrestres. En otras palabras, ya no solo percibimos Marte gracias a este conjunto de tecnologías, sino que también podemos experimentarlo (Messerli: 12).

Estas imágenes tridimensionales, realistas, de las misiones Viking revelaron un mundo árido y frío, pero con características superficiales inequívocamente familiares: volcanes gigantes como el Monte Olimpo, el cañón más grande del sistema solar (Valles

Marineris), y lechos de ríos secos. Estas evidencias demostraron que Marte tuvo una atmósfera más densa y agua líquida estable en su superficie, condiciones clave para la vida tal como la conocemos (Carr, 2006). De esta manera, el relato científico se desplazó de la búsqueda de huellas de vida inteligente a la de huellas de habitabilidad, confirmando de esta manera el lugar de Marte como un análogo de la Tierra primitiva, compartiendo posiblemente los mismos ingredientes básicos para la biología. Las imágenes, por su parte, permitieron hacer el planeta legible como paisaje e invitar así la exploración humana (Messerli, 2016: 88; 94).

En consecuencia, las misiones de exploración del siglo XXI, integradas ahora por rovers y orbitadores, continuaron consolidando la imagen de Marte como un planeta gemelo de la Tierra que tomó un camino evolutivo diferente. El descubrimiento de minerales arcillosos y sulfatos por parte de las misiones Spirit, Opportunity y Curiosity confirmaron que el planeta rojo albergó lagos y ríos de agua neutral y potencialmente habitable durante largos períodos (Grotzinger et al., 2014). Más recientemente, la exploración del cráter Jezero en busca de biofirmas por parte del rover Perseverance produjo no similitudes solo morfológicas, sino químicas y ambientales. La ciencia contemporánea perfila a Marte no solo como un mundo parecido al nuestro, sino como un archivo geológico que puede contener las respuestas a una de las preguntas más persistentes: ¿está la vida restringida a un solo planeta, o se trata de un fenómeno más extendido en el cosmos?

Teniendo en cuenta estas formas contemporáneas de producción de imágenes científicas del planeta rojo, es claro que éste se presenta, en suma, como un mundo democrático, es decir, accesible a una gran variedad de públicos; como un lugar experimentable gracias a los usos de tecnología 3-D y dinámico, es decir, digno de exploración científica continua. Sin embargo, esa mirada maquínica sobre Marte hace más que convertirlo en lugar: lo prefigura también como destino (Messeri: 74).

### **¿Es Marte realmente un Destino?**

El poema “Oda a Marte” de Manuel Vilas captura la compleja relación que la humanidad establece con el planeta rojo:

Veo fotos de Marte en internet. Y me pongo a llorar. Marte me recuerda a mi infancia, cuando miraba al cielo en las noches estrelladas y sentía que la vida sólo era futuro. Quizá Marte sea el futuro. Yo creo haber estado en Marte, haber cogido alguna de esas piedras marcianas y haberla arrojado contra el cielo. Yo creo haber estado en Marte. Marte me devuelve la fe en la vida, en mi vida. Es una prueba de que existen la grandeza y el silencio. Grandes avenidas de Marte, con sus rascacielos de frío. Marte muerto porque nadie lo contempla, pero tan vivo en esa muerte. Porque los hombres no contemplan simplemente, sino que devoran. Así que es mejor, querido Marte, que hagas lo posible por alejarte unas cuantas órbitas de nosotros, o te invadiremos. Y lo que hoy es silencio y pesadilla del no-ser, a lo mejor se convierte en New Marte, en ciudades con casinos, en autopistas, en aeropuertos, en hoteles, en centros comerciales, en rascacielos, en casas de pisos, en subterráneos heladores, en

cementerios, en pistas de tenis, en piscinas cubiertas, en campos de golf, en basureros florecientes, en naves industriales, en fábricas, en zoos, en cárceles. Oh, Marte, llévame contigo ahora que todavía no hay nadie en ti, déjame pasear por tu cuerpo sin caminos, déjame volver a la tierra antes del mundo, a la tierra quinientos mil años antes de Cristo. Pisar Madrid entonces. Pisar Nueva York entonces. Pisar París entonces. Pisar el viento. Las cuevas. Las colinas. Las piedras. Marte, te quiero. Cásate conmigo, yo también soy un ángel que vaga en este cosmos enamorado. Marte, amado mío, lárgate de aquí. Lárgate, tío, ahí tan cerca peligras.

¿Qué hace de Marte un destino posible para la exploración y, potencialmente, para la habitación humana? En parte, porque logró cautivar la imaginación humana desde la invención del telescopio en el siglo XVII, lo que permitió la observación de ciertas características que terminaron por trazar evidentes analogías con la Tierra (casquetes polares, canales, manchas que asemejan océanos, fenómenos estacionales) y que persisten en el siglo XXI, entreverándose con el discurso científico, como hemos señalado.

Marte, sin embargo, no es tan similar a la Tierra como quisiéramos pensar. Posee cerca de la décima parte de la masa de esta última, la mitad de su tamaño, y toma el doble de tiempo en orbitar el Sol, aunque rota a una velocidad semejante. El área que ocupa su superficie es similar a la masa terrestre de la Tierra, pero su temperatura es casi cuatro veces más fría, su atmósfera es más tenue y su gravedad es menor que la de la Tierra (Birch, 1992: 331). Marte no tiene campos magnéticos, océanos, volcanes activos o actividad tectónica, aunque sí hay una evidente actividad climática

perceptible en el crecimiento y decrecimiento estacional de sus capas polares, o en sus 21 géiseres estacionales (Beech, 2009: 128). Es posible, sin embargo, que parte de la importancia de Marte resida en la presencia de rastros de agua que se revelan en los canales, islotes y llanuras aluviales que muestran las imágenes orbitales y los escaneos de la superficie, así como de ciertos minerales que indicarían que el planeta rojo contó antaño con grandes cantidades del líquido (Beech: 130). El agua en estado líquido es muy escasa porque la densidad de la atmósfera de Marte no es suficiente para conservarla en esa fase, pero las imágenes maquínicas producidas por misiones recientes (Odyssey, Reconnaissance) prometen hielo cercano a la superficie en la zona ecuatorial, es decir, en lugares relativamente disponibles para una eventual expedición tripulada por seres humanos.

A estas dificultades de explorar un mundo evidentemente hostil como Marte se contrapone, sin embargo, una fe casi inquebrantable en el lugar que este planeta ocupará en la vida futura de los humanos, la creencia de que es “posiblemente el más hospitalario de todos los planetas” (Birch: 331). En esta línea, el físico y geólogo británico Martyn Fogg publicó en 1995 un libro titulado *Terraforming: Engineering Planetary Environments*, donde exponía un programa en tres fases (calentamiento anaeróbico, construcción de habitabilidad y gestión) que haría posible la vida humana en Marte, lo que implicaría, en pocas palabras, alterar su atmósfera, propagar especies y microorganismos que permitan alimentar colonias y “administrar” el resultado final.

Este proceso, lleno de desafíos técnicos, éticos y filosóficos de una escala sin precedentes, implicaría inscribir a Marte en la historia humana, apropiarlo, y convertirlo tal vez en el “New Marte” que anuncia el poema de Manuel Vilas. Desde una perspectiva técnica, la escala de tiempo requerida se mediría en siglos o milenios y los recursos necesarios superan con creces la capacidad económica global actual. Las primeras dos etapas que enuncia Fogg constituirían el proceso de terraformación propiamente dicho, mientras que la última resulta mucho más elusiva para estos escenarios científicos que se desmarcan de las consideraciones éticas, sociales y políticas implícitas en la creación de mundos similares a la Tierra: ¿Quiénes terraformarían Marte? ¿Bajo qué parámetros? ¿Para qué? ¿Es realmente el destino de la humanidad establecerse como una especie multiplanetaria para asegurar así su supervivencia? Si Marte alberga o albergó vida microbiana nativa, ¿tenemos el derecho de alterar irreversiblemente todo un planeta y extinguir potencialmente formas de vida autóctonas? Algunos argumentan que la terraformación sería una forma de “imperialismo planetario”, mientras que otros, como Zubrin, defienden que el imperativo de la supervivencia humana justifica tal empresa (Zubrin & Wagner, 1996). Finalmente, la terraformación nos confronta con nuestra propia responsabilidad como especie capaz de remodelar mundos, planteando la pregunta de si debemos aplicar las lecciones aprendidas de nuestro impacto en la Tierra antes de intentar ingeniería planetaria en otro lugar (Mckay, 2009; Milligan & Johnson-Schwartz 2023).

Un detalle dicente es que terraformación es una noción nacida de la ciencia ficción y que migró a la literatura científica. Su primera mención antecede por mucho el ambicioso plan de Fogg y data de 1942, fecha de publicación del relato del conocido escritor de ciencia ficción Jack Williamson “Collision Orbit”.<sup>4</sup> El término sería retomado en los años 50 (la era de la fe en la ciencia y la tecnología, de los recursos naturales abundantes) por famosos cultivadores del género como Robert Heinlein, Arthur C. Clarke e Isaac Asimov para ingresar finalmente a la literatura de no ficción en los años 80 con la publicación del libro *New Earths: Transforming Other Planets for Humanity* (1981) de James Oberg, donde se defiende la posibilidad de adaptar otros planetas (no solo Marte) para la vida humana (Pak, 2016).

¿Pero qué significa exactamente terraformación? El término se refiere, en primera instancia, al proceso de transformar un planeta en uno similar a la Tierra con el fin de permitir la vida humana, pero con el tiempo se han sumado otras acepciones posibles: en 1969, la idea de terraformación se amplió para definir el proceso de modificación de un ambiente para permitir la existencia de vida que haya evolucionado en planetas diferentes a la Tierra, y en 1997, se incluyó una noción de terraformación

---

<sup>4</sup> Si bien es en esta obra en la que el término “terraformación” aparece por primera vez, hay algunas referencias anteriores que describieron el proceso, aunque sin nombrarlo como tal. Es el caso de la novela de 1937 *Star Maker* de Olaf Stapledon en donde se describe la manera de modificar un planeta a escala cósmica. Una referencia aún más antigua podría encontrarse en la obra *Red Star* (Красная звезда) de 1908, del escritor ruso Alexander Bogdanov. Fundador del “Cosmismo ruso”, movimiento cultural que consideraba que el destino de la humanidad era el de expandirse por el cosmos y transformar el universo a través de la ciencia y la tecnología, Bogdanov exploró estas ideas décadas antes de que se convirtieran en un lugar común.

entendida como la modificación del ambiente de la Tierra. Estas definiciones apuntan a modos diferentes de terraformación: la primera designa la colonización humana de otros planetas, los cuales serían moldeados a imagen de la Tierra; la segunda se refiere a una colonización alienígena y a la alteración de planetas a semejanza de los lugares de origen de tales alienígenas. La tercera definición, por su parte, resulta particularmente interesante en su alusión a la modificación del ambiente de la Tierra. ¿Cómo y por qué modificarlo? ¿En qué imagen?

El mismo Martyn Fogg define la terraformación de la Tierra (y otros planetas) como una forma de geoingeniería aplicada a partir de la alteración de algún parámetro global como es el caso del efecto invernadero, u otros factores como la composición atmosférica o la radiación solar. De esta forma, resulta evidente que la Tierra ya se ha terraformado (aunque parezca redundante o incluso contradictorio) por medio de un número de tecnologías (la agricultura, por ejemplo), produciendo en ese proceso numerosas analogías con la terraformación (aún imaginada) de otros mundos (Pak, 2016: 2). La definición de terraformación de 1997 conecta además esa noción con las de cambio climático, geoingeniería (y, por ende, con la idea de inducción de efectos globales) y, por ende, con la de Antropoceno, revelando complejos tránsitos entre imágenes, ficciones, narrativas y discurso científico con implicaciones ambientales, sociales, políticas y éticas.

El concepto de terraformación emerge como una propuesta ambivalente ante las crisis planetarias: por un lado, como solución

tecnoutópica para habitar otros cuerpos celestes ante el colapso ecológico terrestre; por otro, como estrategia de geoingeniería para “reparar” la Tierra devastada por el capitalismo. Sin embargo, esta visión reproduce lógicas coloniales y etnocéntricas, ignorando epistemologías indígenas que replantean radicalmente lo que significa “hacer habitable” un territorio.

La terraformación se fundamenta en una visión prometeica de la tecnología, donde la humanidad (eurocéntrica) se erige como dueña y diseñadora de mundos. Como señala Benjamin Bratton en *The Terraforming* (2021), este proyecto asume que la ciencia resolverá los límites ecológicos mediante la ingeniería planetaria, perpetuando el capitalismo en escalas interestelares. Esta fe en el control total ignora advertencias de teóricas como Donna Haraway, quien critica en *Staying with the Trouble* (2016) la arrogancia de creer que podemos “diseñar” ecosistemas sin consecuencias imprevistas: “Ninguna especie, ni siquiera la nuestra, actúa sola. Somos compost, no posthumanos; habitamos simbiosis multiespecies” (Haraway, 2016: 55). Esta crítica resuena también con el concepto de *hybris* tecnológica de Ulrich Beck (1992), que alerta sobre los riesgos de manipular sistemas complejos sin entender sus interdependencias.

## **Terraformación, antropoceno y el eco colonial**

La terraformación de otros planetas y la geoingeniería del propio podrían verse como una especie de juego de espejos donde una imagen remite constantemente a la otra. En ambos esquemas es evidente la profunda separación entre naturaleza y cultura, así como una mirada técnico-científica que se presume objetiva a pesar de estar fuertemente infiltrada por narrativas provenientes de la ficción y la fantasía, como hemos mostrado. Estas empresas se muestran, sin embargo, como prueba del “ingenio” o el “espíritu” humano y constituyen una suerte de destino manifiesto aplicado sobre los entornos terrestres (y próximamente los extraterrestres). La extrema hostilidad de Marte parece indicar que no será una mera extensión de la Tierra (al menos no lo será fácilmente), y que los problemas que encontremos allí no podrán solucionarse con los métodos a los que estamos acostumbrados, sino más bien prestando particular atención a las novedosas y complejas interconexiones (entanglements, en términos de Anna Tsing) que son propias también de nuestro Antropoceno (Valentine, 2017).

La terraformación, sin embargo, no es un proyecto nuevo. Como analiza Alfred Crosby en *Ecological Imperialism* (1986), Europa exportó biomas completos (trigo, ganado, malezas) desde el siglo XVI para replicar sus paisajes en las colonias, creando “Nuevas Europas”. Este proceso no fue neutral: implicó la erradicación de especies nativas y la imposición de monocultivos, como señala Jason Moore: “El ‘cheap nature’ del capitalismo se basó en simplificar

ecosistemas para extraer valor, destruyendo diversidad y saberes locales” (Moore, 2015: 45). La terraformación repite esta lógica: busca homogeneizar ambientes extraterrestres bajo parámetros terrestres, ignorando que la biodiversidad surge de coevoluciones milenarias, no de diseños ingenieriles.

Desde este punto de vista, podríamos situar una terraformación temprana, y quizás un punto de inflexión del Antropoceno (Yusoff, 2019), en la conquista de América, que es también el primer apocalipsis histórico (Viveiros & Danowski, 2014), caracterizado por el intento de reducir muchos mundos a uno solo, la instalación de jerarquías raciales y epistémicas en el marco de las cuales se estableció una separación radical entre naturaleza y cultura en lo que Marisol de la Cadena (2015) denomina antropo-no-visto (anthropo-not-seen), término que emplea en contraposición a la noción de Antropoceno. El antropo-no-visto, por su parte, alude a procesos de producción de mundos donde aquellos que no se han forjado en el seno de prácticas que separan ontológicamente naturaleza y cultura (o humanos y no humanos) son forzados en esa distinción, pero simultáneamente la exceden. Esa existencia forjada en condiciones de imposibilidad es lo que no se ve, no se escucha, no se siente, no se sabe (“not-seen, not-heard, not-felt, not-known”). Implica un “complejo nosotros” que tiene el potencial de desafiar la mismidad impuesta por el mundo que fundó el anthropos y no le teme a aquello desconocido que su emergencia pueda inaugurar (de la Cadena, 2019: 483).

De manera significativa, de la Cadena recurre a la imagen anónima del cuadro virreinal boliviano *Virgen—cerro* (1730) en su artículo “Uncommoning Nature” (de la Cadena 2015), si bien su interpretación se aleja de las historias del arte colonial para arrojar luces sobre estas formas binarias de organizar el mundo. En esta pintura, la cabeza y manos de la virgen son humanas, mientras que el resto de la figura es la montaña misma, el Cerro Rico de Potosí, repleta de detalles geológicos, caminos mineros y otras escenas de la vida local.

Para las historias del arte, la *Virgen del cerro* se considera como ejemplo de un sincretismo que asimila a la virgen María con la Pachamama, pero para las comunidades andinas, las montañas no son meramente recursos, sino seres-tierra que coexisten con los humanos, tensionando divisiones entre naturaleza y cultura, humano y no-humano. En otras palabras, lo que aparece en la pintura puede entenderse como una instancia que abre a ciertos modos de pensar y percibir el mundo que no es enteramente aprehensible como productos del mestizaje, el sincretismo y la hibridación.

Desde esta perspectiva, esta pintura ofrece interesantes pistas sobre los in-comunes, donde la virgen-cerro no es un mero símbolo, sino un participante activo en la vida social y ecológica, cuya existencia no puede ser capturada enteramente por la colonialidad cristiana o el ambientalismo moderno (de la Cadena 2018). Por in-comunes entendemos aquellos elementos que desbordan, fisuran o interrumpen ideas convencionales de “lo común”. Antes que asumir

la existencia de territorios, identidades u horizontes compartidos de manera predeterminada, lo in-común apunta a aquello que no encaja, que se sitúa en los márgenes de las formas instituidas de pertenencia o que introduce alguna suerte de diferencia, conflicto, discontinuidad o rareza en lo que se considera lo “común”. De esta forma, los in-comunes serían aquellas formas de existencia, relaciones y mundos que participan en lo común sin dejarse reducir a éste, y que cohabitan con el orden político moderno, pero sin ser asimilables a sus categorías. Su valor no estriba en contribuir a “lo común”, sino en marcar sus límites, tensiones y posibilidades de reinención. Así, podríamos pensar lo in-común como mundos que no comparten los mismos términos de realidad, pero que aun así interactúan entre sí, o como la existencia de entidades más-que-humanas (como en el caso mencionado más arriba), o como prácticas de relación donde el conflicto o la diferencia ontológica no impide la coexistencia, sino que la constituye, o como zonas de traducción parcial donde ninguna parte agota ni captura a la otra. En suma, lo in-común implica que la comunidad moderna no es el horizonte universal, y que existen relaciones que demandan otros modos de vinculación porque provienen de mundos que no comparten un único “común”, sino varios en fricción.

Este, por supuesto, no es el único ejemplo. Otra instancia de estas ontologías se hizo evidente con ocasión del levantamiento en el cerro Berlín (julio de 2012), cuando unos 2500 indígenas nasa desalojaron a un grupo de militares en el marco de una acción cuyo significado no se agota en una protesta contra el ejército o los



*Virgen-cerro*, Anónimo. Museo Casa Nacional de la Moneda de Potosí.

actores armados de la región (norte del Cauca), sino que incluye las políticas de muerte encarnadas en el extractivismo y la sujeción estatal y por parte de otros actores que reivindican la existencia de otros seres vivos. El cerro, por su parte, es mucho más que un punto estratégico; es un “lugar que tiene un dueño espiritual. Por eso cada vez que lo atropellan, se manifiesta. Después de cada combate las nubes se visten de gris y comienzan a llorar. Los mayores (rayos) se expresan con fuerza. Sus gritos claman justicia porque ya no aguantan más tanto atropello a la vida” (García, 2017: 101). Estas son imágenes y narrativas que abren brechas en las historias únicas que nos gobiernan y que se actualizan en respuesta a los desafíos contemporáneos.

En América Latina, la noción de terraformación, entendida como una intervención técnica sobre territorios para fines extractivos o productivos, ha sido sinónimo de dominación ecológica y cultural. Este enfoque, arraigado en lógicas coloniales y neoliberales, ha generado conflictos socioambientales que exponen la urgencia de redefinir la terraformación como un proceso de reparación histórica y justicia ambiental. Lejos de limitarse a la restauración técnica de ecosistemas, se propone una terraformación crítica que reconozca las asimetrías de poder, repare los daños acumulados y centre las voces de comunidades históricamente marginadas. Este apartado aborda algunos casos emblemáticos, marcos teóricos y alternativas prácticas que reorientan la terraformación hacia la equidad y la interdependencia biocultural.

La noción de terraformación que ha operado históricamente como un mecanismo de dominación ecológica y cultural es visible en la actualidad en proyectos de minería a cielo abierto como el de Cerro de Pasco (Perú) y la represa de Belo Monte (Brasil). En el primero, la explotación minera ha generado un cráter que devora la ciudad, contaminando acuíferos y desplazando comunidades enteras. Tarcila Rivera, lideresa quechua, lo explica así: “Donde ellos ven cobre, nosotros vemos el ayllu, la red de vida que sostiene a las familias” (Rivera Zea, 2025). Según Fabiana Li (2015), este “sacrificio territorial” se justifica bajo narrativas de progreso, mientras los pobladores enfrentan intoxicación por metales pesados y pérdida de medios de subsistencia. De manera similar, la represa de Belo Monte, analizada por Philip Fearnside (2017), alteró irreversiblemente el río Xingu, afectando a 40,000 indígenas y ribereños que dependían de su dinámica fluvial. Como dice Juma Xipaya, mujer indígena del Pará: “El río era nuestro calendario. Sin su crecer y menguar, perdimos las señas para sembrar y pescar” (Ladkani, 2025). Estos casos no son excepciones, sino síntomas de un modelo de desarrollo basado en el Consenso de los Commodities (Svampa, 2018), donde territorios se convierten en zonas de sacrificio para sostener la acumulación capitalista.

En contraposición, los movimientos sociales y académicos locales exigen repensar la terraformación desde la idea de justicia ambiental, un concepto acuñado en los años ochenta en Estados Unidos y revitalizado en América Latina por Joan Martínez-Alier

(2011). Esta perspectiva denuncia que los impactos ecológicos recaen desproporcionadamente sobre poblaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas, mientras los beneficios se concentran en élites transnacionales. En Chile y Argentina, por ejemplo, el pueblo mapuche ha liderado procesos de recuperación territorial, rechazando plantaciones forestales y proyectos petroleros. Como describe Arturo Escobar (2008), estas luchas trascienden la mera resistencia: son proyectos políticos que reivindican el Itrofill Mongen (“toda la vida en equilibrio”), una ética de coexistencia con ríos, bosques y montañas considerados seres con derechos. La justicia ambiental también implica reconocer lenguajes de valoración alternativos, donde la naturaleza no se reduce a su precio de mercado. Enrique Leff (2012) argumenta que la defensa de territorios articula saberes locales, espiritualidad y reclamos legales, desafiando la racionalidad economicista. Un hito en este sentido fue el reconocimiento del río Atrato en Colombia como sujeto de derechos en 2016, una victoria jurídica inspirada en cosmovisiones afro e indígenas que entienden los ríos como entidades vivas.

### **De la continuidad colonial a la justicia ambiental**

Repensar la terraformación implica además transitar de la explotación a la reciprocidad, principio central en muchas culturas originarias. Existen propuestas concretas que han emergido desde las bases: colectivos campesinos en México, Brasil y Cuba promueven sistemas agrícolas que combinan biodiversidad, saberes

tradicionales y equidad social. Víctor Toledo (2018) documenta cómo estos modelos restauran suelos degradados y fortalecen redes comunitarias. En Ecuador, la Minga Agroecológica integra cultivos ancestrales como la quinua con técnicas modernas de permacultura, demostrando que la productividad no requiere de agroquímicos. En Guatemala, comunidades q'eqchi' gestionan bosques mediante consejos de ancianos, donde las decisiones se toman colectivamente. Según la FAO (2020), el 45% de los bosques latinoamericanos son manejados por pueblos indígenas, mostrando tasas de deforestación significativamente menores que en áreas bajo control estatal o privado. La creación de territorios autónomos, como la Reserva de Biósfera Yasuní en Ecuador — donde waorani coadministran un millón de hectáreas—, evidencia que la autodeterminación indígena es clave para la conservación.

La terraformación crítica exige, de igual forma, un giro ontológico donde la Tierra pase de ser un recurso a ser una red de relaciones vivas. El pensador indígena brasileño Ailton Krenak (2020) advierte que la crisis ecológica es, ante todo, una crisis de percepción: “Tratamos a los ríos como tuberías y a las montañas como depósitos de minerales. ¿Cómo dialogar con algo que hemos reducido a objeto?”. Esta visión contrasta con el Buen Vivir (Sumak Kawsay), filosofía andina que concibe la vida como una trama interdependiente, donde humanos y no humanos son personas en relación. Eduardo Gudynas (2011) propone el término transterraformación para describir procesos que emergen de diálogos entre saberes, no de imposiciones técnicas.

En Colombia, comunidades afro del Pacífico restauran manglares usando técnicas tradicionales, como barreras de mangle muerto, junto a herramientas cartográficas digitales, creando soluciones híbridas que respetan los ciclos ecológicos.

Reconfigurar la terraformación en América Latina no es un ejercicio técnico, sino un acto político de descolonización que implica devolverle la agencia a territorios y comunidades, transformando la relación entre humanos y más-que-humanos: solo reconociendo la pluralidad de saberes podremos sanar las heridas del extractivismo. Las luchas por justicia ambiental —desde la defensa del Amazonas hasta las asambleas contra el fracking en Argentina— no son meras resistencias, sino semillas de un futuro donde terraformación signifique no violencia, sino cuidado recíproco.

En América Latina, los conflictos socioambientales no son simples disputas por recursos: son la punta de un iceberg histórico. Detrás de megaproyectos mineros, represas o monocultivos hay una lógica que repite patrones coloniales. Desde la conquista, la idea de “dominar la naturaleza” justificó el despojo de pueblos indígenas y afrodescendientes. Hoy, ese mismo mandato se esconde tras palabras como “progreso” o “desarrollo”, mientras comunidades entierran sus ríos envenenados o ven desaparecer montañas convertidas en cráteres. Frente a esto, las resistencias no son meros “noes”. El pueblo mapuche en Wallmapu (Chile y Argentina) no solo reclama tierras: teje el kúme mongen, un concepto que Moira Millán, werken mapuche, traduce como “el

equilibrio que nace de escuchar al viento, a los animales y a los antepasados” (Millán, 2020). En México, las guardianas del maíz — mujeres que han protegido más de 60 variedades nativas— hablan de semillas como “huellas de los abuelos”. Su lucha no es contra los transgénicos: es por seguir siendo “hijas del maíz”, como dice doña Juana, de Oaxaca (Cortés, 2017). Estas luchas revelan algo que la justicia ambiental no se reduce a leyes o compensaciones, sino que exige cuestionar qué entendemos por “naturaleza”. Para Krenak, reducir la Tierra a un “recurso” es como ver a tu madre como un saco de órganos útiles. En Ecuador, gracias a las presiones de los movimientos indígenas, la Constitución reconoce derechos a los ríos y bosques. Esto no es poesía: en 2021, el río Dulce en Argentina ganó un juicio contra contaminadores, defendido por abogados y ancianas wichí que llevaban en sus manos agua turbia como prueba (Schmidt, 2022).

Esta evidente capacidad transformadora de los pueblos indígenas contradice además concepciones coloniales. Como denuncia Marisol de la Cadena en *Earth Beings* (2015), las narrativas occidentales redujeron a los Andes a un “paisaje vacío”, negando que las comunidades quechua moldearon montañas y suelos durante siglos. Este racismo ambiental persiste en proyectos terraformadores, que asumen que solo la tecnociencia eurocéntrica puede “domar” entornos hostiles. Contra el mito de la Amazonía como “selva virgen”, estudios arqueológicos revelan que es un paisaje cultural. Charles Clement (2024) demuestra que el 85% de la flora amazónica actual fue domesticada o manejada por

pueblos indígenas durante milenios. La Terra Preta do Índio — suelos creados con carbón, cerámica y materia orgánica— no solo aumentó la fertilidad, sino que secuestró carbono por siglos, como destaca Johannes Lehmann (2003): “Estos suelos son un legado de manejo sostenible, donde el 'desecho' se convierte en recurso, algo que la agricultura industrial aún no comprende” (Lehmann, 2003: 393). Este conocimiento, transmitido por generaciones, muestra que la habitabilidad no requiere dominación, sino diálogo con los ciclos naturales.

La agencia de la tierra aparece además en buena parte del pensamiento indígena, como plantea Eduardo Viveiros de Castro en *Metafísicas Caníbales* (2009), cuya noción de perspectivismo amerindio afirma que humanos, animales y plantas son “personas” que ven el mundo desde sus propias perspectivas. Krenak afirma en *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020): “Ríos y montañas no son recursos; son abuelos, son memoria viva. ¿Cómo explotar a un pariente?” (Krenak, 2020: 32). Esta ontología choca con la terraformación como noción que reduce la Tierra (y otros planetas) a “espacios vacíos” a ser ocupados, como critica Déborah Danowski en *Há mundo por vir?* (2014): “El colonialismo espacial repite la lógica de la ‘terra nullius’: si no hay humanos como nosotros, no hay mundo” (Danowski, 2014: 89).

Frente al extractivismo, los pueblos indígenas proponen modelos basados en la reciprocidad. En los Andes, el ayni (reciprocidad comunal) organiza el trabajo agrícola como un intercambio de energía con la Pachamama. En Aotearoa (Nueva

Zelanda), el kaitiakitanga maorí entiende la gestión ambiental como custodia sagrada. Como explica Linda Tuhiwai Smith en *Decolonizing Methodologies* (1999): “El kaitiakitanga no es ‘conservación’, sino un pacto ético con los ancestros y las generaciones futuras” (Smith, 1999: 74) Otras comunidades proponen caminos híbridos. En Guatemala, indígenas q’eqchi’es combinan drones para monitorear la deforestación con rituales donde piden permiso a los espíritus del bosque antes de sembrar. En Chile, pescadores artesanales y científicos crearon mapas “con ojos de mar”: mezclan datos técnicos con leyendas locales sobre las mareas. Son ejemplos de lo que Gladys Tzul Tzul, intelectual maya, llama “políticas de la reciprocidad”: actuar sabiendo que cada gesto hacia la tierra tiene eco en el futuro colectivo (Tzul, 2015). Al final, se trata de desaprender la idea de que somos dueños del planeta. Como canta la rapera mapuche Luanko: “La tierra no es herencia: es préstamo de los que vendrán”. Quizás el verdadero “desarrollo” sea escuchar a quienes, por siglos, supieron cuidar este mundo sin devorarlo. Estos sistemas, junto al Buen Vivir andino (Sumak Kawsay), cuestionan la idea occidental de “progreso” y ofrecen alternativas a la terraformación, como señala Alberto Acosta, “No se trata de vivir mejor, sino de vivir bien en equilibrio, sin explotar a otros seres” (Acosta, 2013: 67).

## **De Vuelta a la Tierra (Esta Tierra): El Antropoceno y el eco colonial**

La terraformación asume que los ecosistemas son máquinas predecibles, ignorando su complejidad caótica. Arturo Escobar advierte en *Designs for the Pluriverse* (2018) que “La ingeniería planetaria es una fantasía modernista; los sistemas vivos son redes autopoieticas, no algoritmos” (Escobar, 2018: 112). Ejemplos históricos como la introducción de conejos en Australia (que devastaron ecosistemas) muestran los riesgos de manipular redes tróficas sin entender sus interdependencias. Proyectos como la inyección de sulfatos en la atmósfera (para enfriar el planeta) podrían alterar monzones en África y Asia, como alerta Sheila Jasanoff en *Science and Public Reason* (2012). Para Kyle Whyte (Potawatomi), esto repite patrones coloniales: “La geoingeniería es un nuevo capítulo del desplazamiento: quienes causan el daño deciden qué riesgos correrán otros” (Whyte, 2017: 223).

La terraformación espacial busca evitar los límites terrestres, no superar el capitalismo. Como ironiza Andreas Malm: “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del lucro privado. Ahora incluso en Marte” (Malm, 2016: 312). La terraformación fracasa al no cuestionar los paradigmas que nos llevaron al colapso. En contraste, las epistemologías indígenas enseñan que la vida no se “implanta”, sino que emerge de relaciones recíprocas. Como propone Vandana Shiva en *Soil Not Oil* (2008): “La tierra es un organismo vivo; regenerarla exige escuchar sus ritmos, no

imponer los nuestros” (Shiva, 2008: 45). El concepto zapoteca de “comunalidad” (Jaime Martínez Luna) y el Ubuntu africano (“yo soy porque somos”) enfatizan que la supervivencia depende de redes colectivas, no de hazañas tecnológicas. Incluso en la ciencia, figuras como Robin Wall Kimmerer (botánica Potawatomi) defienden un enfoque biocultural: “La ciencia debería ser una conversación con la tierra, no un monólogo humano” (Kimmerer, 2013: 48).

¿De qué otras maneras podemos pensar los muchos mundos que coexisten en este? ¿Qué imágenes y narrativas contemporáneas nos sirven para pensar el futuro, un futuro que no es ya una historia lineal que conduce de forma tersa del dominio de nuestro mundo a la terraformación de otros?

Tal vez una de esas imágenes sea la de Aerocene Pacha, una escultura voladora de más de 3000 m<sup>3</sup> en la forma de un globo aerostático diseñada por el artista argentino Tomás Saraceno y lanzada entre el 21 y 28 de enero de 2020 en Jujuy, Argentina. Aerocene Pacha es una experiencia notable al tratarse de un vuelo tripulado por la piloto Leticia Noemí Marqués, quien logró un despegue aerostático sin recurrir a combustibles fósiles, baterías, litio, paneles solares, helio o hidrógeno. La escultura y la piloto flotaron durante 21 minutos sobre una distancia de 1,7 km batiendo varios récords mundiales al tratarse del vuelo más sustentable de la historia (Isla Raffaele 2023, pp. 294-295). El artefacto fue desarrollado en el marco de un proyecto solidario con comunidades indígenas de la región, famosa por proyectos de extracción de litio. En lugar de las “ambiciones patriarcales, nacionalistas y coloniales”

(artishock) que abundan en gran parte del discurso de exploración que hemos revisado aquí, Aerocene Pacha flota sobre los salares del norte argentino en un intento por democratizar el acceso al espacio, y “reactivar un imaginario común de colaboración ética con el ambiente y la atmósfera, libre de fronteras, libre de combustibles fósiles” (aerocene.org).

A pesar de sus alusiones a un “imaginario común”, podríamos entender este proyecto como parte de una práctica que desorganiza nociones modernas de territorio, comunidad y relación humano-ambiente, abriendo un espacio donde lo común ya no puede darse por sentado. En primer lugar, al reunir comunidades indígenas, activistas ecológicos, tecnologías aerológicas y territorios vivientes, Aerocene Pacha no conforma un “común” homogéneo, sino que hace convivir mundos que donde se articulan intereses y cosmologías diferentes, luchas jurídicas de comunidades originarias y saberes técnicos contemporáneos; formas de relación ancestral con el territorio y gestos artísticos contemporáneos. Además de esto, Aerocene Pacha incorpora otros agentes en la experiencia, como la salina, el sol, el viento y el aire como medio portador, entidades que no caben en la política moderna pero que participan activamente en la acción. En suma, se trata de un dispositivo donde se entrelazan múltiples formas de vida, conocimiento y relación sin que ninguna absorba a las demás, encarnando una política que, como plantean de la Cadena (2015) y Stengers (2014), no universaliza, sino que deja aparecer la fricción, la diferencia ontológica y la agencia más-que-humana

como condiciones para cohabitar un mismo mundo que nunca es uno solo.

Creemos además que esa imagen conjura mucho de lo que resulta deseable para hacer el Antropoceno tan corto y leve como sea posible (Haraway 2016), a la vez que invita a pensar ya no en la hazaña humana, o en ciertas imágenes del futuro, sino en otros proyectos políticos que nos permitan “desfamiliarizar y reestructurar nuestra experiencia del presente de maneras [...] distintas a todas las demás formas de desfamiliarización” (Jameson, 1982: 151). En suma, lo que han hecho estas ideas sobre la transformación de otros mundos es devolvernos una imagen de la agencia humana en nuestro propio mundo. Visto así, Marte (u otros mundos) no es otra cosa que el reflejo de la Tierra. El futuro terminó por referirse no a un tiempo por venir, sino a nuestras acciones del pasado. Por esta razón es importante que nuestras imágenes del futuro evoquen historias sobre la recuperación y restauración de nuestros refugios (Haraway, 2016a), y que las visiones de otros mundos sirvan para pensar nuestros propios futuros enredados y complejos en esta Tierra.

Desde esta perspectiva, al priorizar la terraformación el escape sobre la reparación, se revela una derrota ética: la incapacidad de asumir responsabilidad por el daño causado. En contraposición, las ontologías indígenas ofrecen caminos para rehabitar la Tierra, no abandonarla. Como escribe Leanne Betasamosake Simpson (Michi Saagiig Nishnaabeg) en *As We Have Always Done* (2017): “La liberación no está en las estrellas, sino en reactivar las redes

de cuidado que el colonialismo intentó borrar” (Simpson, 2017: 156). Es posible entonces que en lugar de terraformar Marte, necesitamos más bien “terraformar” nuestras mentalidades: dejar de ver la Tierra como un recurso y aprender a ser parte de su tejido vivo. Tal vez en ese punto también sea posible empezar a mirar el cosmos de otro(s) modo(s).

# OBRAS CITADAS

**Acosta**, Alberto. *El Buen Vivir*. Ediciones Abya-Yala, 2013.

**aerocene.org**. “Aerocene.” Accedido 3 de junio de 2025. <https://aerocene.org>.

**artishockrevista.com**. “Aerocene Pacha: la escultura voladora de Tomás Saraceno que rompió récords mundiales.” *Artishock Revista*, 5 de febrero de 2020. <https://artishockrevista.com/2020/02/05/aerocene-pachaescultura-tomas-saraceno-record/>.

**Bastien**, Joseph W. *La montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, Hisbol, 1996.

**Beech**, Martin. *Terraforming: The Creating of Habitable Worlds*. Springer, 2009.

**Beck**, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage, 1992.

**Birch**, Paul. “Terraforming Mars Quickly.” *Journal of the British Interplanetary Society* 45, 1992: 331–40.

**Bratton**, Benjamin H. *The Stack: On Software and Sovereignty*. MIT Press, 2015.

———. *Terraforming: The Rendering of a Planet*. Sternberg Press, 2021.

**Carr**, M. H. *The Surface of Mars*. Cambridge University Press, 2006.

**Clement**, Charles., **Ferreira** Maria Julia., **Franco Cassino**, Mariana., y **Franco de Moraes**, Juliano. “Domestication of

- Amazonian landscapes” *Estudos Avançados*, 38 (112), 2024: 55-72. DOI:10.1590/s0103-4014.202438112.004-en
- Cortés**, Alberto. *El maíz en tiempos de guerra*, Documental, 2017.
- Danowski**, Déborah, y **Viveiros de Castro**, Eduardo. *Há mundo por vir?*. Cultura e Barbárie, 2014.
- De la Cadena**, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press, 2015.
- . “An Invitation to Live Together Making the “Complex We.”” *Environmental Humanities* 11, no. 2 (noviembre de 2019): 477-84.
- . “Uncommons”, 2018, con acceso en octubre de 2024 disponible en: <https://culanth.org/fieldsights/uncommons>
- . “Uncommoning Nature.” *e-flux journal* 65 (2015): 1-8.
- Escobar**, Arturo. *Designs for the Pluriverse*. Duke University Press, 2018.
- . *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Unaula, 2016.
- . *Territories of Difference: Place, Movements, Life*. Duke University Press, 2008.
- FAO**. *Forest Management by Indigenous Peoples in Latin America*. Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2020.

- Fearnside**, Philip M. “Belo Monte dam: A saga of controversy and resistance”. En: *Deforestation in the Amazon: History, Policies and Consequences*, editado por C. R. Franchini and M. A. K. Alencar, 125-146. Nova Science Publishers, 2017.
- García**, J. A. “Es la vida lo que está en riesgo: ontología y política de un levantamiento.” *Nómadas* 46 (abril de 2017): 95-109.
- Genovese**, Taylor R. “The new right stuff: social imaginaries of outer space and the capitalist accumulation of the cosmos”, Thesis for Master of Arts in Anthropology, Northern Arizona University, 2017.
- Grotzinger**, J. P., et al. (2014). “A Habitable Fluvio-Lacustrine Environment at Yellowknife Bay, Gale Crater, Mars”. *Science*, 343(6169).
- Gudynas**, Eduardo. “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, 462: 1-20, 2011.
- Haraway**, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Isla Raffaele**, María Laura “Vuela con Aerocene Pacha. Un proyecto colectivo para reflexionar sobre el extractivismo minero en las Salinas Grandes” *Punto Sur* 9, julio-diciembre, 2023: 293-298.
- Jameson**, Frederic. “Progress Versus Utopia; or Can We Imagine the Future?” *Science Fiction Studies* 9, no. 2 (1982): 147-58.

- Jasanoff**, Sheila. *Science and public reason*. Routledge, 2012.
- Kimmerer**, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass*. Milkweed Editions, 2013.
- Krenak**, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, 2020.
- Ladkani**, Richard, Yanuni, Documental, 2025.
- Leff**, Enrique. *La sustentabilidad en la era de la información*. Siglo XXI Editores, 2012.
- Lehmann**, Johannes. "Terra Preta de Índio". En: *Soil Microbiology, Ecology and Biochemistry*, editado por E. Paul, 391-410. Academic Press, 2003.
- Li**, Fabiana. *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*. Duke University Press, 2015.
- Malm**, Andreas. *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. Verso, 2016.
- McKay**, C. P. "Planetary ecosynthesis on Mars: restoration ecology and environmental ethics". *Martian Expedition Planning Univelt*, San Diego. 2009, pp. 245-260
- Markley**, Robert. *Dying Planet*. Mars in Science and the Imagination, Duke University Press, 2005.
- Martínez-Alier**, Joan. *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Editorial, 2011.

- Messeri**, Lisa. *Placing Outer Space: An Earthly Ethnography of Other Worlds*. Duke University Press, 2016.
- Millán**, Moira. *Terricidio*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2020.
- Milligan**, Tony & **Johnson-Schwartz** J. S. "Space Ethics", *The Routledge Handbook of Social Studies of Outer Space*, Juan Francisco Salazar & Alice Gorman, eds., Routledge, 2023, pp. 108-120.
- Moore**, Jason W. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso, 2015.
- Pagden**, Anthony. *Francesco de Victoria on the American Indians*. Cambridge University Press, 1991.
- Pak**, Chris. *Terraforming. Ecopolitical Transformations and Environmentalism in Science Fiction*. Liverpool University Press, 2016.
- Povinelli**, Elizabeth. A. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press, 2016.
- Rivera Zea**, Tarcila & **Montalvo Reinoso**, Rosa. "Para que nuestra voz se escuche", [cendoc.chirapaq.org.pe](http://cendoc.chirapaq.org.pe), Con acceso en Mayo de 2025, <http://cendoc.chirapaq.org.pe/items/show/4325>
- Sheehan**, William. *The Planet Mars: A History of Observation and Discovery*. University of Arizona Press, 1996.

- Shiva**, Vandana. *Soil Not Oil. Climate Change, Peak Oil and Food Insecurity*, South End Press, 2008.
- Simpson**, Leanne Betasamosake. *As We Have Always Done. Indigenous Freedom through Radical Resistance*. University of Minnesota Press, 2017.
- Stengers**, Isabelle. “La propuesta cosmopolítica.” *Revista Pléyade* 14 julio-diciembre 2014, pp. 17-41.
- Svampa**, Maristella. “Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno.” *Nueva Sociedad* 278 (2018): 151–64.
- Schwartz**, James S. J., “Myth-Free Space Advocacy Part II–The Myth of the Space Frontier”, En: *Astropolitics* (Volume 15, No. 2, pp. 167-184), 2017 <http://dx.doi.org/10.1080/14777622.2017.1339255>.
- Schmidt**, Mariana Andrea. “El cañito de la red llega, lo que no llega es el agua”. Hacia una ecología política del agua en el Chaco salteño, Argentina. *Territorios*, (46), 1–29, 2022. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.9250>
- Toledo**, Víctor M. *Tópicos Bioculturales. Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México*. México: UNAM, 2018.
- Tuhiwai Smith**, Linda. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed Books Ltd., London, 1999.

- Tzul Tzul**, Gladys. “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”, en: el *Apantle*, *Revista de estudios comunitarios* No. 1, México, 2015.
- Valentine**, David. “Gravity Fixes. Habituating to the Human on Mars and Island Three.” *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7, no. 3 (2017): 185–209.
- Viveiros de Castro**, Eduardo. *Metafísicas Caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.
- Whyte**, Kyle. “Indigenous Climate Change Studies.” *Indigenous Climatic Change Studies*, 2017.
- Yusoff**, Kathryn. “White Utopia/Black Inferno: Life on a Geologic Spike.” *e-flux journal* 97 (febrero de 2019): 1–13.
- Zubrin**, R., & Wagner, R. *The Case for Mars: The Plan to Settle the Red Planet and Why We Must*. Free Press, 1996.



02

VALENTINA RODRÍGUEZ AYOLA

# IMÁGENES FUTURAS Y SUEÑOS DESUBICADOS



**E**l acto de imaginar futuros posibles implica soñar estéticamente aquello que podría llegar a ser en nuestro territorio. Las imágenes de los futuros no son solo representaciones visuales o pictóricas, son ficciones que cargan relatos de mundo. Usualmente ubicamos esas imagenaciones en los horizontes que contienen el infinito; como el cielo, el cosmos, la profundidad de los abismos o, en este caso, la inmensidad marina del Caribe. Proyectar futuros implica una disputa sobre cuáles serán los lugares de los sueños y quiénes serán parte de esos anhelos.

La diáspora africana cruzó forzosamente el Atlántico para un proyecto esclavizador de Colonia europeo que miraba hacia un futuro lucrativo del “Nuevo Mundo”. Pero Yemayá vino detrás. Llegó cantando y curando desde las costas de África Occidental. Se dice que la orisha<sup>1</sup> de los mares fue la primera partera de monte en el Caribe, y que ayudó a las madres esclavizadas a parir con el poder de las aguas saladas. Quizás fue justamente por eso que, en los barrios de las ciudades caribeñas, nació un mundo estético, fantasioso y sincrónico como ningún otro.

Torices y Getsemaní son dos barrios de Cartagena de Indias, la llamada “Joya de la Corona Española” en el Caribe. La ciudad fue importante puerto esclavista cosmopolita y, quizás justo por ello, fue

---

<sup>1</sup> Los orishas son las deidades espirituales de la religión afrocaribeña Yoruba. Yemayá es la orisha asociada al mar, la fuerza maternal del océano y el principio generador de la vida.

la provincia líder de los Movimientos de Independencia. Los colonos españoles construyeron murallas y fuertes para cercar la ciudad de otros invasores, pero no intuyeron que iban a ser los mulatos y negros quienes se amotinarían. La fractura vino desde adentro. Era una independencia que soñaba con pertenecer al Gran Caribe, por fuera de las élites andinas (Múnera, 2005). Durante el proceso de parto de la República, algunos barrios fueron anexándose a los centros coloniales tras las imparable olas de migración en la ciudad (Royett, 2013:26). Torices y Getsemaní fueron construidos por los mismos pescadores y artesanos independistas que buscaban una vida más holgada fuera del Centro amurallado. Desde el principio, estuvieron pensados como lugares para acoger a la población popular.



En el Mercado de Santa Rita de Torices está el puesto de Josefa la ‘Mamá Grande’, una mujer negra y octagenaria con un turbante blanco. Sus abrazos y cuidados son reconocidos por quitar la orfandad, la angustia y el desasosiego. El puesto del mercado tiene un gran letrero “La Mamá Grande, Salud y Vida”. Allí todo huele a palo santo, canela, prontoalivio, achiote, albahaca, anís y ruda. Es una extensión de su huerto casero que ofrece alivio para todo mal: dolores, infecciones, desajustes emocionales o pérdida de vitalidad. Pero además de curar, dice que “la prevención es primordial”. Por eso existen las aseguranzas, pulseras que han sido armadas, rezadas y curadas para proteger contra posibles futuros males indeseados.

El fino hilo rojo se amarra en el brazo izquierdo, y se convierte en un amuleto que protegerá contra la posibilidad de un ‘mal de ojo’, un ‘trabajo negativo’ o energías pesadas y envidiosas que puedan atravesarse en el camino.

Rosiris es la hija de la ‘Mamá Grande’ y heredera de sus conocimientos. Todas las noches de luna llena convoca mujeres a la orilla del mar para hacer rituales que siembran intenciones y aspiraciones para el futuro. Rosiris afirma “es importante el agua marina para que nazca la posibilidad”.

Cartagena está enredada en cuerpos de agua y su frontera es el mar. La ciénaga del manglar se desplaza en vertientes de agua dulce, como una red interconectada que es cuidada por el orisha Ochún, sanador de enfermedades. La ciudad inicia y finaliza con el agua. Al igual que La Habana, según las palabras de Leonardo Padura, Cartagena arrastra “la maldita circunstancia del agua por todas partes”.<sup>2</sup> Y es que, qué “maldita condición”, efectivamente, la de tener y necesitar el mar. El agua es aquí ese límite infinito, grandioso y poderoso. El mar es la frontera final para invocar, adorar e imaginar. Es el horizonte de sueños, con una literalidad que va más allá de los mitos y metáforas.

La imagen paradisiaca que los turistas consumen está construida sobre las ruinas del colonialismo<sup>3</sup>. El turismo de sol y playa ha hecho de las ciudades costeras caribeñas un balneario para los extranjeros, sosteniendo dicho paraíso sobre la explotación, el racismo y el desalojo de los locales. Los circuitos de consumo capitalistas venden una experiencia idílica que hace del acceso

---

<sup>2</sup> Padura, Leonardo. *Aquello que estaba deseando ocurrir*. Ediciones Tousquets, 2019.

<sup>3</sup> Ver: Kincaid, Jamaica. *A Small Place*. Collins Publishers, Toronto. 1988.

al mar un lujo deseado, exotizando y domesticando expresiones autóctonas. En esta hipermodernidad acelerada, deben haber siempre “nuevos” lugares para seducir. Tras haber arrasado ya con otros sectores, los barrios Torices y Getsemaní son contemplados como esos “nuevos lugares” de consumo, más “exóticos”. Torices, con su vista al mar y Getsemaní con sus fachadas, entran dentro de esos focos que quieren ser convertidos en la postal de una cierta imagen de paraíso.



Valentina Rodríguez Ayola.  
*Intervención sobre render de  
Torices, 2021*



San Francisco Investments. Render:  
*Pacificación de Getsemaní, 2024.*

Los renders arquitectónicos son imágenes que se diseñan para proyectar cómo quieren que sea esa ciudad futura.

Solo a primera vista, ¿qué es lo improbable en el render de arriba? En la escena, múltiples personas —en su mayoría turistas blancos— caminan, observan e interactúan con el espacio. Circulan en una extraña ambientación climática que parece haber enfriado los treinta y cinco grados centígrados usuales de la ciudad. Sin lugares de sombra, las personas que viven en el diseño son de repente inmunes al abrazador sol cartagenero. Una familia incluso pinta un cuadro en la mitad de la calle. Esos árboles verdes, que en la ciudad solo se ven así en la época de lluvias, han prosperado

fuera del Tiempo y parece no sufrir los efectos del verano caribeño que suele secarlo todo. Las fachadas y las aceras de repente son excesivamente blancas. Tanto blanco en una ciudad de tanto color. Solo destaca la figura de una palenquera con traje típico de colores vivos, posando para las fotos y los turistas como parte del paisaje cultural ofertado. Todo parece dispuesto para el disfrute del visitante: artistas callejeros, ciclistas, familias, y parejas de paseo.

La imagen tiene como título *Pacificación de Getsemaní* y fue diseñada por San Francisco Investments en honor a los nuevos hoteles Four Seasons que ocuparán los antiguos teatros populares de la ciudad. La *pacificación* fue un proyecto de la Colonia española cuya finalidad era la corrección de formas de vida consideradas desviadas respecto a los principios de civilización occidentales, por lo tanto, proyectaba la “incorporación” de los nativos y esclavizados a la ocupación colonial sofocando cualquier resquicio de resistencia (Pradenas, 2024). En este render, ¿por qué pacificación? ¿a quiénes han tenido que pacificar para lograr la imagen de ese futuro?

### **Renderizar el futuro**

*Sueño, ese reborde de la vida que no posees.*

Jorge Luis Borges

La palabra render es un anglicismo cuya etimología proviene del latín “re” y “hacer”, que quiere decir “rehacer”, “renovar” e incluso “reparar” o “restaurar” (Craig, 1848:561). En el campo del diseño y la arquitectura, un render es una imagen que representa la proyección visual de algo “nuevo” o, más precisamente, de algo

renovado que se espera materializar en el futuro. Suele utilizarse para anticipar la apariencia de edificios residenciales o de planes de ordenamiento territorial aún en fase de planeación. En otros casos, puede ser el diseño de un concepto que aún no es posible llevar a cabo en el mundo, pero que plantea la posibilidad de una estética futura. Tal es el caso, por ejemplo, de los renders de viviendas en Marte, que son una invitación a la colonización y terraformación del “planeta rojo”.

Se trata de imágenes fotorrealistas, de aspecto tridimensional y usualmente digitales, que presentan un escenario o el modelo de un posible diseño por venir. Este tipo de imágenes son intenciones en un escenario. Mediante técnicas como el uso de color, iluminación, textura, ángulos de cámara etc., se crea una imagen ambientada. Al trabajo de realizar esta tarea, se le llama renderizar, de “rendering” en inglés. Es empleado, sobre todo, en disciplinas proyectuales. Sin duda, estos renders nos transportan hacia algo que aún no ha ocurrido; en un sentido más amplio, movilizan imaginaciones que no se limitan únicamente a líneas y formas.

Las imágenes del futuro trascienden lo tangible y lo estrictamente pictórico: son intentos por anticipar lo que aún no es, por dar forma a sueños, anhelos, impulsos, esperanzas y designios. Funcionan como predicciones, diagnósticos o proyecciones. Las aspiraciones futuras generan imágenes de una ciudad soñada, de una vida deseable, incluso en los escenarios más inmediatos y cotidianos del porvenir (Bloch, 1959). Lo visual es siempre multisensorial, fluido y dinámico.

En el horizonte moderno de Occidente, el Tiempo se ha asumido como un escenario organizado que avanza con uniformidad, pero en el universo estético del Caribe la experiencia temporal es más caprichosa. Aquí, avanzar o progresar en la linealidad del tiempo tiene sentido solo en lo aparente. En un lugares como Torices y Getsemaní, la cualidad de lo que está pasando se vive con experiencias que no desconectan pasado, presente y futuro. Aún en los días más ajetreados las actividades se pausan por completo durante las horas del mediodía, la vida vuelve a circular cuando “baja el sol”. Es más, “cuando baje el sol” es uno de los momentos más precisos para planear un encuentro. Es una hora que ningún reloj ha podido contener. Solo necesitas ver el cielo.

El “futuro”, aquí no me importa solo como régimen de tiempo<sup>4</sup>, sino, como el horizonte ontológico de imaginación del mundo. Es aquello que deviene: lo aún no definido, lo procesual, lo que todavía no es pero podría llegar a ser. Como frontera de producción del mundo social, el futuro señala el campo de lo posible, el espacio donde se proyectan las transformaciones imaginables. Tiene que ver con las sensaciones cotidianas de esperanza, intriga, incertidumbre o riesgo ante las condiciones de vida. Es, por ejemplo, la certeza de que es imposible que llueva en diciembre, y el sentido de mal augurio si esa certeza se rompe. Es también el temor al ocio prolongado como camino hacia el vicio —“siempre hay que buscar oficio”—,

---

<sup>4</sup> Estos son los órdenes predominantes de temporalidad de una sociedad o una cultura dada. Es decir, su manera de traducir y ordenar las experiencias del tiempo y otorgarles sentidos. La antropología ha evidenciado que diferentes horizontes culturales tienen diferentes regímenes de temporalidad. La manera de vivir, experimentar y articular el presente con el pasado y el futuro varía. Las sociedades tienen imágenes subjetivas y formas de experimentación diferentes sobre su historicidad (Hartog, 2007:132).



Méndez Wiesner Arquitectos. Render:  
*Edificio Solei en Torices, 2021*

o la cuidadosa elección de los colores de una casa de tablas que nunca se termina de construir. Lo inimaginable queda por fuera del futuro social y hace parte del terror.

Como horizonte, el futuro es siempre una experiencia encarnada: se percibe, se siente y se imagina desde lo sensorial. No hay neutralidad posible en ese acto de imaginar; toda proyección del porvenir implica una disputa política por definir qué es lo posible y, sobre todo, para quiénes. Las visiones prospectivas ancladas en narrativas globales suelen imponer un “deber ser” urbano que desarticula los deseos y necesidades locales. En ese marco, los

renders arquitectónicos de los barrios Torices y Getsemaní, no son meras representaciones visuales: son promesas de regeneración que operan como dispositivos de deseo dentro de un proceso más amplio de gentrificación deliberada.

Por las fuerzas del “desarrollo” gentrificador creciente en la ciudad, muchos habitantes han sido obligados a partir porque ya no tienen lugar en el futuro de su entorno. Sintiendo partidos han encontrado que todo “Se Vende”, que la vida comunitaria se ha quebrado y que los edificios amenazan desbordarlo todo. Cualquier casa parece tener más valor como un hostel con “linda vista” para extranjeros que como una vivienda para los locales.

Usualmente se relaciona la nostalgia con añoranza de un pasado del que se nos ha arrancado el acceso. La noción proviene del griego *nostos* (regreso) y *algos* (dolor). Literalmente, un deseo de volver a aquello que se dejó atrás (Corominas, 1987:416). Pero, la nostalgia no conecta únicamente el presente con el pasado moderno. *Nostos* también significa trayecto, travesía o viaje épico. Implica la idea de regresar sobreviviendo a pesar del peligro y las dificultades (Quepons, 2013:120). En una de las paradojas de la modernidad caribeña y cosmopolita, el tiempo se rige por ritmos más cíclicos y maleables.

Para los caribeños la nostalgia no es solo una memoria dolorosa, es también una forma de producción de conocimiento. Es aquello que ha transcurrido y por tanto es todo lo conocido. Una consciencia del tiempo sabido y vivido, en una conexión con el futuro. Son las emocionalidades, afectos y fantasías que

relacionan lo que fue con lo que puede ser. Como sugiere Svetlana Boym (2001), la nostalgia puede ser reflexiva: más cercana al deseo y a la fantasía que a la reconstrucción literal. En lugares como Torices hay una nostalgia por el futuro: una añoranza por lo que aún no ha llegado ni llegará, provocada por la desesperanza, la incertidumbre o la sospecha de que ese porvenir nos está siendo arrebatado. Es un presentimiento por lo que será perdido. Así, los



Valentina Rodríguez Ayola. *Intervención sobre render del paseo peatonal de Cartagena, 2021.*

locales indagan el futuro en medio de un nostálgico devenir. Todo desde una Cartagena elitista que sigue anclando su proyección futura y su prestigio patrimonial en una herencia colonial que nunca terminó de soltar.



En medio de la multitud de casas de colores, parches de lotes “vacíos” que antes eran casas interrumpen el paisaje de barrios como Torices. Han llegado las estructuras metálicas, los andamios y las grúas que oscilan a gran altura. Los edificios por construir tienen nombres elegantes propios. La verdad es que no buscan ser hitos arquitectónicos, sino seguir un modelo. Los diseños de estos edificios blancos se parecen e incluso se confunden entre sí, los mismos ángulos, colores y acabados. Parece que serán casi clones producidos en serie por las inmobiliarias. Por su parte, en Getsemaní, gigantes vallas metálicas cubren las fachadas coloniales. Ahora con sus moradores desalojados, las construcciones se encuentran en un proceso de “re-estetización”.

Los renders arquitectónicos son realizados con técnicas de modelos de computación y animación. Estas técnicas de visualización llamadas CGI<sup>5</sup> se han venido realizando paralelo al desarrollo de la tecnología que las hacen posible desde 1961. Dependen de reproductores digitales de alta capacidad que, sin darnos cuenta, reproducen dos imágenes a la vez. De esta forma, imitan la percepción de profundidad que tiene la visión binocular de nuestros ojos (Abondano, 2018). Solo con sincronizar una serie de imágenes en ángulos precisos, el truco cobra vida. Mediante una

---

<sup>5</sup> Por sus siglas en inglés “computer generated images” (imágenes generadas por computadora).

ilusión óptica, nuestros ojos ven tres dimensiones donde antes solo existían dos, cuerpos donde antes solo había planos.

Las motores de cálculo de los programas actuales<sup>6</sup> permiten ir mucho más allá que provocar la tridimensionalidad. Los algoritmos *predicen* el comportamiento “natural” de los fotones, la unidad elemental de la luz (Peralta, 2013). La intención es hacernos percibir los objetos imaginados como “objetivamente reales”, por sus características físicas y su interacción con un entorno que lo rodea. Simulan *una* realidad.

La imagen del render es *una* sobra del proceso. Renderizar, en realidad, no es producir *una* imagen, sino *producir un modelo*. El programa permite simular cómo se vería una forma tridimensional íntegra imaginada en un escenario. Muchos arquitectos lo describen como un videojuego, ya que pueden desplazarse e ir “moviéndose” dentro de ese espacio virtual hasta buscar la captura ideal. Para crear imágenes renders, los arquitectos o diseñadores recorren la simulación por medio de los ángulos de cámara que les permita el *software* y eligen dónde pausar la simulación. Así, podrán tener muy buena idea de cómo se verá el edificio y su entorno desde una especie de omnipresencia digital contenida. Es esa etapa la que les permite imaginar, fabular y ficcionar. El renderizado “en tiempo real” a gran velocidad, es la tecnología que se usa en los videojuegos, y básicamente nos permite a los jugadores generar las imágenes e interactuar con ellas a medida que avanzamos en el juego.

En estos renders, la arquitectura y el espacio de la ciudad asisten más como espacios concebidos que vividos (Flusser, 2012).

---

<sup>6</sup> Programas de diseño digital como Lumion, Autocad, Sketchapp o Rinoceros

Son imágenes seductoras, donde los deseos no se realizan, pero permanecen suspendidos, como en un espectáculo de la experiencia. Al presentar la simulación de una realidad virtual, se nos aparecen como llenas de sentido y significado, pero al mismo tiempo, tienen la pretensión de ser una realidad objetiva en sí misma. No se deben obviar las relaciones sociales y políticas que esa relación de imaginación presupone (Baltazar, 2014:7). Ocultan intenciones subjetivas que hay detrás de su producción y circulación.

Los renders de Torices presentan los diseños de altos edificios residenciales con la ambientación para el diseño de esa realidad paralela. Generosos balcones, salones sociales, piscinas, jacuzzis, lobbys, terrazas y gimnasios de baldosas lisas. La estética es similar a la de un hotel o un Mall estadounidense. La hora del día usualmente será un surreal atardecer sobre el mar. En una imagen navegan en góndolas placidamente sobre el mangle. En otra, un lujoso automóvil Audi se parquea en la calle bajo el sol. Los muebles y la decoración pretenden transmitir suntuosidad. Al igual que en los renders de Getsemaní, crean una estética estéril y limpia, y la ciudad parece lavada de sus colores.

Estos renders no fueron diseñados como un simple ejercicio arquitectónico de proyección futura. Tienen un propósito comercial y están dirigidas a un público claro. Son, fundamentalmente, una publicidad. Venden, literalmente, la idea de un futuro en un espacio *que debe ser y será comprado*. Y para ello, simulan el futuro que proyectan. Mediante su intención de ser fotorrealistas, sobrepasan la imitación de lo “real” de la vida. Son hiperreales. No se trata

de imitaciones evidentes. En estas imágenes, la diferencia entre lo “real” y lo “imaginario” deja de tener sentido. La distinción entre lo “verdadero” y lo “falso” deja de ser obvia. Estas imágenes, simuladoras, perfectas, provocan una fascinación deslumbradora (Baudrillard, 1978:12). Y es por eso que nos atrapan.

### **La inversión de tus sueños**

¿Cuál es la felicidad con la que soñamos? o ¿cuál es la felicidad que quieren que soñemos? La mayoría de las personas que protagonizan los renders son personas blancas, altas y delgadas. Toman copas de vino, se bañan en un jacuzzi o se broncean en una piscina. Desde su balcón hacia el mar, contemplan un atardecer sin precedentes. Usan ropa elegante y se encuentran en los primeros años de la adultez. Viven vidas individualizadas y descomplicadas. Manejan automoviles de alta gama y hablan por celular. Sus poses a veces recuerdan a una vitrina de maniqués. Modelos rígidos, estáticos y perfectos. Cuando las técnicas utilizadas son de mejor calidad, las personas se desparraman en formas “naturales” en una actitud de descanso, entretenimiento y placer. Transmiten en sus rostros las expresiones del hecho ineludible de esta fantasía: son exitosamente felices. Son una idea utópica de felicidad.

En cuanto a lo que será esa supuesta felicidad, los diseños de los renders son solo una de las formas en que se hacen visuales *algunos* futuros deseados para Cartagena que responden a intereses de mercantilización determinados. Son imágenes del futuro diseñadas,

decididas y puestas en circulación por y para grupos específicos de personas. No pretenden ser democráticas, ni en sus promesas ni en su circulación.

Son anuncios dirigidos al público específico que tiene la capacidad económica para comprar estos deseos e invertir en ese tipo de propiedades. Generalmente son exhibidos para personas ajenas al barrio, de otras ciudades u otros países con la intención de usar las construcciones para rentas cortas y Airbnb (en el caso de Torices), o para tiendas, hoteles boutiques y cafés demasiado caros (en el caso de Getsemaní). Incluso pueden ser dirigidas a cartageneros de clase alta que buscan una forma de cumplir con las expectativas de un apartamento propio frente al mar y una experiencia privilegiada. Los renders se encuentran en las páginas web de agencias inmobiliarias, en las oficinas de los inversionistas y en las salas de venta físicas de los proyectos. “¡Construye tu futuro de ensueño!” “La mejor inversión inmobiliaria” “Estamos construyendo sueños”.

De nuevo el agua, los canales y el mar, siendo fortuna y maldición. Es la codiciada vista al mar lo que seduce a la élite y a los extranjeros. El deseo de poseer la imagen del atardecer marino en el balcón, ser parte del grupo selecto en el mundo que tiene acceso a verlo y vivirlo. Ese proyecto se sustenta sobre la intención de que los locales del barrio se trasladen a la periferia, lejos de la vista.

Las mismas imágenes de los renders circulan por circuitos intencionadamente ajenos a la *vista* de los habitantes nativos del barrio. El propósito no es que *ellos* las miren. En la especulación

financiera no están concebidos dentro del grupo de potenciales compradores o habitantes del nuevo futuro. La forma en que los locales se relacionan con estos proyectos es cuando, por ejemplo, un vecino se ve forzado a vender su vivienda, cuando inicia una obra o cuando hay se disparan los precios de los servicios públicos. Los diseños sobre su territorio ni siquiera merecen ser apreciados por ellos.

Los renders de Torices y Getsemaní funcionan como imágenes de futuros que se propagan a partir de una elite creadora. Se forman dependiendo de la capacidad de elección de los arquitectos que las diseñan, de su consciencia frente a las alternativas, y de sus medios para producirlas. La fuerza que las propaga es en parte intelectual, pero también es estética y emocional (Polak, 1973:15). Es necesario contar con la tecnología, los recursos y el conocimiento técnico para diseñar y producir dichas imágenes.



Valentina Rodríguez Ayola. *Intervención escala humana de renders sobre una casa de Torices, 2021*

Sin embargo, a pesar de su restringida circulación en el entorno local, estas imágenes fotorrealistas son promiscuas por naturaleza. Su proceso de nacimiento hace parte de una fluidez ilimitada. Además de ser una simulación, un render es inherentemente un montaje, pues varios elementos independientes componen la imagen. Estas realidades están constituidas de objetos individuales que acompañan al modelo. De hecho, cuando se renderizaba de forma análoga, muchos arquitectos revisaban revistas y catálogos en busca de imágenes aleatorias de personas y de plantas. Como si de un collage se tratara, recortaban las imágenes y las usaban en los renders.

Puede que el principal objeto de diseño en estos renders sea un edificio o un paseo peatonal, pero el punto es mostrar cómo serán *usados y vividos*. Por lo tanto es clave la elección de los otros elementos, como: muebles, personas, plantas, animales, autos etc. Estas imágenes de elementos secundarios no son diseñadas individualmente, sino que provienen de orígenes diversos. Personas extraídas, recortadas y pegadas, convertidas en un anonimato de archivos png, imágenes que no tienen fondo.

¿Son personas reales? Los llamados “escala humana” a veces son simplemente animaciones escuetas. Muchas veces fueron

---

<sup>7</sup> De hecho, en 2019 una pequeña polémica se viralizó por un par de días en las redes sociales nacionales. El alcalde de la ciudad colombiana de Bucaramanga, difundió los diseños de los renders de la futura remodelación de un centro de salud. En ellos, aparecía Rihanna, una famosa cantante pop estadounidense, caminando en muletas. Aparecía, totalmente fuera de contexto, circulando por un hospital con gafas de sol. La misma imagen de la cantante en muletas aparecía tanto en los diseños de los interiores como en los exteriores. Al parecer, ocurrió por un descuido del uso indiscriminado de las imágenes en el montaje del render (Blu Radio, 2019) (Vanguardia, 2019).

personas que en algún momento, en algún lugar, y de alguna forma fueron fotografiadas y luego desprovistas de su escenario original. Ahora son objetos/sujetos usados innumerables veces para diseños completamente diferentes, al mismo tiempo, en partes del mundo totalmente distintas del mundo. Vacíos que carecen de contextos, y que han perdido su memoria. Ya no es posible rastrear su origen, las plantas y las personas podrían ser las mismas que se utilizarán en diseños de Cartagena, Berlín o Miami. Hasta los png de las celebridades pierden su aura gloriosa y se tornan en imágenes de un sujeto mundano extrañamente familiar.<sup>8</sup>

Algunos programas<sup>9</sup> y empresas cuentan con sus propias bibliotecas de personas. Pero la mayor parte de los arquitectos que diseñaron los renders sobre Torices accedieron a bibliotecas abiertas en internet. Son bases de datos de acceso global y gratuito con imágenes de personas recortadas listas para descargar y usar.<sup>10</sup> Los cuerpos, que cargan unos rasgos, gestos y poses, son elegidos como si fuera un catálogo de estampas. Ríen, leen un libro, arman una parrilla, miran por binoculares o, simplemente, observan algo en la lejanía.

Quizás es demasiado anticipado afirmar que estos sujetos recortados carecen de contexto en lo absoluto, porque sí hay algo que se puede rastrear. Todos y todas, en su abundante mayoría, son personas blancas. Es verdad que han caído en el anonimato, pero

---

<sup>8</sup> Como *Lumion*.

<sup>9</sup> skalgubbar.com es un sitio web sueco muy conocido y utilizado de descarga libre.

<sup>10</sup> <http://www.escalalatina.com/>



por la vestimenta y usos del cuerpo sabemos que son extranjeros europeos o norteamericanos y de una clase socioeconómica media/alta, algunos son la personificación de “cómo se ve un turista” o de cómo se ve un residente de los suburbios en el “Primer Mundo”.

Un cartagenero popular sabe que no se ve como los protagonistas de esas imágenes, que él o ella jamás podrán ser eso que las imágenes les reclama. No obstante, existen iniciativas como ‘Escalalatina’, una biblioteca web de acceso libre y gratuito que propone ofrecer archivos png de personas con fenotipos, corporalidades y actividades que sean más propios de América Latina.<sup>10</sup> Similar, la conocida biblioteca sueca de Skalgubbar, cuenta recientemente con una versión brasileña llamada Skalgubbrasil.<sup>11</sup> Aunque son bibliotecas muy pequeñas comparadas con las más reconocidas europeas, sí plantean la necesidad de fabular *desde* y *para* lo subalterno.

El asunto radica en cuestionar qué posibilidades perpetúan o excluyen la elaboración de este tipo de imágenes. La ciudad condensa imaginarios de significaciones, y varias son las entidades distritales o los inversionistas privados que procuran materializar dichas proyecciones. Lo interesante es que justamente lo que cautiva es que no se ven como la realidad del barrio. Son ficciones,

---

<sup>11</sup> <https://skalgubbrasil.tumblr.com>

fantasías. Las utopías literarias buscan distanciar al lector de su realidad al hacerlo ver y sentir una posibilidad diferente (Heffes, 2013: 18). De la misma manera, estas imágenes cuentan unas narrativas y transportan a una forma de utopía, creando esa experiencia visual.

La noción de “utopía” remite a un no-lugar, que no es un fin en sí mismo (Heffes, 2013: 17). Es algo que quizá no se dé en ningún lugar de la Tierra, es quimérico y fantasmagórico en su imposibilidad de realización (Tamayo, 2012: 146). Estas imágenes son utópicas no porque remitan en sí a la felicidad. Sino, porque diseñan una idea de felicidad que no tiene, y no puede tener, lugar en el mundo existente de aquellos barrios. Es una felicidad desterrada. Una felicidad que destierra.

### **¿Algo fuera de lugar?**

El Caribe es una especie de patria fronteriza, una república que no obedece a los nacionalismos reduccionistas. Antonio Benítez Rojo describió la manera en que el Caribe es esa repetición en medio de la fragmentación, el desarraigo y la heterogeneidad cultural. Esas “voces deshilachadas” que repiten tropos, movimientos, gestos y el gusto por la yuca, el ají o el plátano. La experiencia de la plantación y las formas en que se aleja y se acerca al Occidente moderno (Benítez, 1998: 2). Trouillot (2011) lo planteó como algo “moderno de otro modo” que escapa a los universales del

Norte. Cosmopolita mucho antes de que la globalización fuese un imperativo, y sofisticado en su propio ritmo.

Un ejercicio sugerente ha sido mostrar las imágenes sin ningún tipo de introducción y preguntarles a varias personas de Torices y Getsemaní “¿te ves en esa imagen? ¿es esto deseable o indeseable? ¿hay algo fuera de lugar?” Algunas respuestas han sido: “Estos proyectos no son incluyentes con la comunidad, no sabemos dónde estamos ahí”, o “Yo me vería ahí, pero porque habrá mucho que limpiar, podría ir como empleada de limpieza para las personas que vivan ahí” o “siento que mi piel tiene mucho color para tanto blanco”. O respuestas como:



Valentina Rodríguez Ayola. *¿Fuera de lugar?*  
Intervención sobre render de edificio en Torices, 2021

Me gustan, pero parecen imágenes de Dubai. Habría que cambiar el entorno, porque la gente que no esté en las edificaciones se sentirá mal. En contraste con la miseria de los que vivan al frente, me parece terrible. Yo, la verdad no me siento ni representada ni incluida ahí. No entiendo por qué. No significa que no me gustaría.

Estos renders son la continuación de una larga saga de imágenes que descalificaron los mundos locales, tan afrodescendientes y caribeños, en aras de una mirada eurocéntrica que exalta unas “buenas” maneras de vivir asociadas a unas “buenas” maneras “civilizadas” de ser (Abello, 2015: 23).

El Plan de Ordenamiento Territorial actual es desactualizado, pero se mantiene como una serie de procesos de planificación para “avanzar” en función de una visión de futuro y comprometer en ese proyecto colectivo de desarrollo a los actores de la ciudad (POT, 2009). En 1948 el arquitecto José María González Concha formuló el primer Plan Regulador de Cartagena. Su visión de futuro y muchos de sus planteamientos para orientar el tan deseado desarrollo urbano aún continúan vigentes. Se determinó una visión orientada a hacer de Cartagena un puerto marítimo y fluvial moderno de “primer orden”, una terminal ferroviaria, un centro cívico y comercial, una ciudad olímpica, sede de la base naval nacional y, enfáticamente, “una ciudad de turismo”.

Todo el sector de Torices y Getsemaní está contemplado dentro de la “Zona Norte de renovación urbana” y como área de “mejoramiento integral total”. Este es un tratamiento especial que

formula el “mejoramiento” de áreas residenciales que supuestamente requieren intervenciones urbanas en su trazado territorial, cambios en los usos del suelo y la “rectificación” de zonas en deterioro (POT, 2009: Artículo 194). A este Plan de Ordenamiento Territorial se le suman las ideas de “pacificación espacial”.

La idea de regenerar un sector para incluirlo en las redes de servicio y de ocio comerciales depende del proceso de gentrificación como estrategia de planeamiento futuro. Es un proceso que involucra políticas de transformación urbana como: la especulación del sector inmobiliario, el aumento súbito del estrato socioeconómico en los servicios públicos, la aprobación de proyectos arquitectónicos, y motivar negocios comerciales para el turismo. Hacer realidad la ciudad soñada en los renders es la justificación para gentrificar. E implica el paulatino desalojo de algunas personas que ya no son parte de la visión de futuro, así como el desconocimiento de sus visiones alternativas de futuro y la negación de unas subjetividades en ese espacio.

Estoy convencida que las formas de ordenar el espacio de la “ciudad del futuro” no pueden prescindir de lo que es *habitar un lugar particular*. Esa imagen solo nos puede incluir si remite a nuestras propias experiencias afectos. Aspectos como las formas, las texturas, los colores, olores, sonidos son importantes, pues una imagen futura acude siempre a lo sensorial.

Como experiencias visuales, los renders ayudan a decir lo que por otros medios no se sabe, no se puede o no se quiere decir.

En el paso fugaz de estos escenarios imaginados, las personas sufren afectos. Son *afectados* por ellas. Vivir una experiencia supone presenciar algo que es extraño, que no pertenece al lugar de la persona que lo experimenta. Implica además la sensación de una travesía, como los renders cuyas ambientaciones intentan transportarnos a un simulacro de un mundo que no es este. Inminentemente hay algo que está fuera de lugar y somos atravesados por ello (Larrosa, 2006: 90). Las imágenes son mucho más que signos en busca de interpretación, tienen una agencia que nos postra ante ellas de formas inesperadas (Mitchell, 2005). Las imágenes utópicas o distópicas de un futuro tienen por sí mismas la capacidad de que nos comportemos con el gran poder que tienen para influirnos o seducirnos. Producen efectos reales en la toma de decisiones sobre el mundo.

Los nuevos edificios de Torices que han sido terminados son atiborrados de diminutos apartamentos cuadrados, apilados uno encima de otro. Algunas de esas altas torres solo tienen dos ascensores y muy pocos parqueaderos que no son suficientes ni para la mitad de los apartamentos. La realidad es que muchos de esos inmuebles ni siquiera son pensados para ser constantemente habitados, son para alquiler por días. Funcionan por Airbnb o plataformas similares en donde un mismo edificio ofrece muchos de sus apartamentos como un lugar de paso para turistas. Tanto en Getsemaní como en Torices, la “vista al mar” no es lo único que interesa de estos circuitos de ocio, muchos locales han visto cómo se convierten en escenarios de turismo sexual. El habitar local

también es objeto de consumo, el carretillero vendiendo aguacates, la casera palenquera que vende las frutas, los jugadores de dominó de la esquina, los bailes y el andar descalzos. “Experiencias *aesthetic*” y fotografiables para compartir como souvenir.

El compromiso sociopolítico radica en explorar las grietas de otros lugares de lo posible, desde donde hacer efectivo el derecho a imaginar futuros deseados. El derecho a la ciudad es justamente el de imaginar distintas posibilidades de lo estético, lo experiencial, lo bello y lo subjetivo en la vida cotidiana (Lefebvre, 1969). Trasciende el reclamo por lo que ya no existe a un reclamo por lo que podría ser.

### Otros futuros posibles

(...) dos negras viejas pasaron «de cierta manera» bajo mi balcón.  
Me es imposible describir esta «cierta manera»; solo diré que  
había un polvillo dorado y antiguo entre sus piernas nudosas,  
un olor a albahaca y hierbabuena en sus vestidos, una sabiduría  
doméstica, casi culinaria, en sus gestos y en chachareo. Entonces,  
supe de golpe que no ocurriría el apocalipsis.

Antonio Benítez Rojo

Los programas que se usan para diseñar los renders tienen algoritmos expertos en visualizar cálculos computacionales, desde un lenguaje matemático y binario hacia uno estético y humano. Sin embargo, la inteligencia artificial generativa ha permitido trabajar digitalmente con mayor detalle y con una rapidez increíble.

Originalmente el redensizado era realizado por arquitectos y diseñadores a mano, con técnicas de dibujo de configuración. Ahora, incluso existen renders generados por completo por inteligencia artificial (IA) mediante un *prompt* o una guía que proveen arquitectos o planificadores. En ocasiones estas imágenes pueden ser mucho más atrapantes porque la fantasía supera las consideraciones estructurales que la arquitectura o la ingeniería tienen que tener en cuenta.

Pero estas máquinas de IA “diseñan” a partir de lo que *algunos* humanos les han enseñado. Funcionan aprendiendo a



Render realizado con IA. Hall gastronómico que reemplazará el Mercado Público de Bazurto. Divulgado por el Alcalde de Cartagena Dumek Turbay, 2025.



Torices en el futuro. Renders realizados por la IA mediante el prompt: “render futuro Torices, Getsemaní, Cartagena de Indias”. ChatGpt. 2025.

“ver” el mundo por medio de gran cantidades de datos presentados como universales, cuando en realidad han sido culturalmente contruidos en las dinámicas de poder de los centros de producción del conocimiento (Zylinska, 2023:37). En el caso de Torices y Getsemaní decidí experimentar con ChatGpt. En su versión sencilla y gratuita de IA generativa que producen imágenes digitales a partir de un texto. Le entregué como únicas palabras: “render, futuro, Cartagena de Indias, Torices, Getsemaní”; y tuve el cuidado de no haber tenido conversaciones con *prompts* previos.

Igual que cuando nos asomamos por un caleidoscopio de alucinaciones, la IA produce varias imágenes con cada “enter” todas únicas pero con estéticas iguales. Las imágenes que generan son de altos edificios sin contexto, de hoteles y naves voladoras, y del agua que lo llena todo. ¿Es este el futuro más apocalíptico? Uno en el que todo lo demás ha sido tragado por el agua y solo se mantienen los “nuevos” edificios blancos, los hoteles y las fachadas. Una pacificación total.

Es fácil satanizar la técnica computacional y la máquina “inteligente” que ha creado las imágenes futuras. Pero ya en el contexto de la post-fotografía, Didi-Huberman (2013) nos recordaba que “no existe tal cosa como una imagen que sea pura visión”. Todas las imágenes del mundo han sido resultado de la manipulación. La cuestión es más bien cómo determinar, cada vez, en cada imagen, qué es lo que la mano ha hecho exactamente, cómo lo ha hecho y para qué. Se trata de preguntarnos por los propósitos opacos que sustentaron la manipulación. Frente a cada imagen, lo que deberíamos preguntarnos es cómo (nos) mira, cómo (nos) piensa y cómo (nos) toca a la vez (Didi-Hueberman, 2013:8). ¿De quiénes han aprendido los programas de diseño generativos para crear semejantes imágenes? Aunque parezcan vaciadas, no son imágenes despolitizadas.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Ejemplo de imágenes hechas por IA son los renders compartidos por Benjamin Netanyahu titulados “Gaza 2035” donde se imagina la “econstrucción” de Gaza como un puerto tecnológico, pacificado y blanco. Estas imágenes son usadas para justificar desde Israel el genocidio sin proporciones que está acabando con los palestinos, en pro de un supuesto “mejor” futuro.

El asunto recae en identificar desde dónde se están construyendo futuros cerrados y excluyentes, mostrados como la única vía posible. Pero, aún cuando estos procesos de aceleración se conviertan en una experiencia duradera y de cierta forma estable, no cabe prescribir lo que ocurrirá de forma afanada o cerrada (Koselleck, 2003:69). La experiencia futura siempre tiene algo de imprevisible, que no puede ser visto de ante mano. Algo indeterminable que no puede ser predicho del todo. En su esencia, la incertidumbre es inherente a la experiencia. Esto es así porque produce una apertura ante lo posible, lo imposible, lo sorprendente o lo que no pudo ser. Experimentar siempre supone una apuesta incierta por lo que no se sabe o no se puede conocer. No tiene que ver con el tiempo lineal, sino con el tiempo de la apertura (Larrossa, 2006).

El horizonte pesimista de los fines de mundo es apenas una modulación de la “catástrofe ancestral” que significó la colonización, el genocidio indígena y el tráfico esclavista hacia el Caribe (Povinelli, 2022). Esos futuros que se presentan como innovadores no son más que una continuación re-novada de las lógicas coloniales de despojo. Es por eso, que son los sobrevivientes subalternos de esos fines de mundo quienes en realidad portan la potencia de devenir alternativamente de cara a los finales que parecen irreversibles (Nieva, 2025).

Lo universal del capitalismo es su economía de mercado y el compromiso por la fabricación de la miseria humana. Requiere unos *desterrados del paraíso*<sup>13</sup>. La Historia que recae sobre sí misma,

---

<sup>13</sup> Referencia al texto: Deavila, O. (2015). Los desterrados del paraíso: turismo, desarrollo y patrimonialización en Cartagena a mediados del siglo XX. En: Abello, A. y Flórez, F. (Eds.) Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias. Cartagena de Indias: Editorial Maremágnum. Pp 123 - 146.

sería ese conjunto de condiciones de las que hay que desprenderse para devenir y crear posibilidades. Lo que más nos puede generar frustración, e incluso vergüenza, es no tener ningún medio para liberar los devenires dentro de nosotrxs mismxs. Pero es en la creatividad donde encontramos un gran espacio de resistencia, ante la indignidad, la servidumbre, la vergüenza e incluso la muerte. Cuando un pueblo se crea a sí mismo, no tanto desde el no lugar de la utopía, sino desde fabulación común, resiste (Deleuze, 1995:267).

La creatividad moderna es presentada como ese lugar de serendipia del que espontáneamente emerge lo radicalmente nuevo y mejor. Esa constante obsesión por la novedad se enfoca en lo productos finales y en atribuir la causalidad a ideas individuales. Impide reconocer los procesos y relaciones en que las cosas y las personas se hacen, se transforman y crecen colectivamente. Pero la imaginación no consiste tanto en la capacidad de tropezar con nuevas ideas, sino en el impulso de aspiración de una vida, que no es solo vivida sino también direccionada hacia un destino aún no fijado (Ingold, 2016). Es la forma de vivir creativamente en un mundo que es en sí mismo dinámico y complejo, que no acepta un único fin prescrito.

Lo imaginario no es irreal, sino lo indiscernible entre lo real e irreal. Aunque ambos ámbitos conserven su distinción, se intercambian continuamente, en medio de imágenes virtuales y actuales. Entre lo nítido y lo opaco, el poder de lo imaginario es que va más allá de lo falso y lo verdadero, generando tiempos que, en su devenir, cuestionan el modelo formal de verdad (Deleuze,

1995:109) . Pero es el acto político de ser dueños de la fabulación de nuestro propio futuro, lo que nos hará libres. Que solo haya cabida para un único futuro como el de esa catástrofe pronosticada debe ser intolerable y vergonzoso.

El Caribe tiene una gran sofisticación a la hora de enfrentar transformaciones en parte porque echa mano del universo de lo fantástico. Tiene el poder de modificarse a sí mismo en cada instante, de producir el nacimiento de nuevas fusiones cuando algunas experiencias son obligadas a trasladarse a lo oculto. Es capaz de ser de “otro modo”, “de cierta manera” y provocar devenires alternativos. Vale la pena citar nuevamente a Antonio Benítez Rojo:

Las espadas y los ángeles y las trompetas y las bestias y la ruptura del último sello no iban a ocurrir por la sencilla razón de que el Caribe no es un mundo apocalíptico; no es un mundo fálico que persigue el deseo vertical de la eyaculación o la castración. La noción del apocalipsis no está en la cultura del Caribe. Las proposiciones de crimen y castigo, de bolsa o la vida, de patria o muerte, no tienen nada que ver con la cultura del Caribe; se trata de proposiciones occidentales, (...) que el Caribe solo comparte en términos declamatorios (Benitez, 1998:7).

En la improvisación caribeña de lo popular, el futuro puede ser una aproximación sin punto de llegada, y sin el requisito imperativo del resultado. La apuesta es abrir las grietas para esa “cierta manera”, ese modo particular, indeleble pero mutable y poroso de imaginación. La producción de ficciones desde los márgenes tiene una potencia para soñar futuros radicalmente alternativos. La forma rebelde y cotidiana que tienen los pueblos del Caribe para habitar los espacios, pueden ser apertura para lo impredecible, lo fantástico híbrido, sonoro e indómito.

# OBRAS CITADAS

- Abello**, Alberto. Del arte de prohibir, desterrar y discriminar: Cartagena y sus disímiles narrativas de desarrollo y pobreza. En: Abello, Alberto. y Flórez, Francisco. (Eds.) *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias: Editorial Maremágnum. Pp 21- 56., 2015
- Abondano**, David. *De la arquitectura moderna a la arquitectura digital: La influencia de la revolución industrial y la revolución informacional en la producción y la cultura arquitectónica*. Tesis de Doctorado. Universidad Ramón Llull. 2018.
- Augé**, Marc. *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. 2013.
- Baltazar**, Ana Paula. A sedução da imagem na arquitetura. Materamoris como alternativa pós- histórica. En: Serra, Alice., Duarte, Rodrigo. y Freitas, Romero. (Coord). *Imagem, imaginação, fantasia: 20 anos sem Vilém Flusser*. Belo Horizonte: Relicário Edições. 2014.
- Bastenier**, Miguel Angel. La ciudad que se traiciona a sí misma. En: Abello, Alberto. y Flórez, Francisco. (Eds.) *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias: Editorial Maremágnum. 2015. Pp 17-20.
- Baudrillard**, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós. 1978.
- Bloch**, Ernst. [1959]. *El principio esperanza*. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2004.

- Blu Radio.** “¿Rihanna en muletas? Así promociona Rodolfo Hernández los centros de salud”. 17 de mayo de 2019. Recuperado de: <https://www.bluradio.com/sociedad/rihanna-en-muletas-asi-promociona-rodolfo-hernandez-centros-de-salud-de-bucaramanga-stds-214710-ie430>
- Boym, Svetlana.** *The future of nostalgia*. Basic Books. 2002.
- Buck-Morss, Susan.** “Estudios visuales e imaginación global”. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*. núm. 9, julio-diciembre, 2009, pp. 19-46
- Corominas, Joan.** *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A. 1987
- Craig, Jhon.** *A new Universal Etymological and Pronouncing Dictionary of the English Language: Embracing the terms used in Art, Science and Literature. Vol. 2*. London: Henry George Collins. 1848.
- Didi-Huberman, George.** *Ante el tiempo. Historia del arte y el anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. 2011.
- . Prólogo: Cómo abrir los ojos. En Farocki, Harum. *Desconfiar de las imágenes*. Buenos Aires: Caja Negra Editora. 2013.
- Eco, Umberto.** *Historia de la belleza*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial. 2004

- Flusser**, Villem. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. [s.l.] Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press. 2020
- Gordin**, Michael., **Tilley**, Hellen. y **Prakash**, Gyan. Utopia and Dystopia beyond Space and Time. En: Gordin, Michael., Tilley, Hellen y Prakash, Gyan. (Eds.) *Utopia/dystopia: conditions of historical possibility*. New Jersey: Princeton University Press. 2010.
- Heffes**, Gisela. Introducción. En: Heffes, Gisela. (Ed.) *Utopías urbanas: geopolíticas del deseo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana. 2013
- Ingold**, Tim. La creatividad que se experimenta. En: *Innovación e Investigación en Arquitectura y Territorio*. Departamento de Expresión Gráfica y Cartografía. Arquitectura. Escuela Politécnica Superior. Universidad de Alicante. No5. 2016.
- Larrossa**, Jorge. “Sobre la experiencia”. *Revista Educación y Pedagogía*, [S.l.], v. 18, apr. 2006.
- Lefebvre**, Henri. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península. 1969
- Mitchell**, William Jhon Thomas. “What Is an Image?” *New Literary History*, Vol. 15, No. 3, Image/Imago/Imagination (Spring, 1984), pp 503-537. 1984.
- . *What do Images Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press. 2005

- Múnera**, Alfonso. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta. 2005.
- Nieva**, Michel. *Ciencia ficción capitalista. Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo*. Editorial Anagrama. 2024.
- Peralta**, Alvaro. *Técnicas de visualización digital estereográfica en arquitectura*. San Carlos: Universidad de San Carlos. Guatemala. 2013
- Secretaría de Planeación Distrital de Cartagena**. *Plan de Ordenamiento Territorial del Distrito Turístico y Cultural de Cartagena de Indias*. 2009.
- Polak**, Fred. *The Image of the Future*. Amsterdam: Elsevier Scientific Publishing Company. 1973
- Povinelli**, Elizabeth. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Duke University Press. 2022.
- Pradenas**, Rudy. Guerra y pacificación en el Nuevo Mundo: acerca de la racionalidad temprana de la violencia colonial. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*. Vol.11. 2024.
- Quepons**, Ignacio. “Nostalgia y anhelo. Una contribución a su esclarecimiento fenomenológico”. *Revista de Filosofía Open Insight*. Vol. IV num. 5. Pp 117-145. Querétaro, México: Centro de Investigación social avanzada. 2003.

- Royett, Gina.** *El barrio de Torices en el proceso de expansión urbana de la ciudad de Cartagena 1920 – 1960.* (Tesis de pregrado Historia) Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Sociales. 2013.
- Stuart, Candy.** *The Futures of Everyday Life.* PhD. Honolulu: Department of Political Science, University of Hawaii. 2010
- Tamayo, Juan José.** *Invitación a la utopía: estudio histórico para tiempos de crisis.* Madrid: Editorial Trotta. 2012
- Vanguardia.** “¿Qué hace Rihanna en un centro de salud de Bucaramanga?” 17 de mayo de 2019. Recuperado el 12 de septiembre de 2018 de: <https://www.vanguardia.com/area-metropolitana/bucaramanga/que-hace-rihanna-en-un-centro-de-salud-de-bucaramanga-DJ957511>
- Wieman, Henry.** *Intellectual Foundations of Faith.* London: Vision Press. 1961
- Zylinska, Joanna.** *Arte de la IA. Máquinas de visión y sueños deformados.* SensoLab Micro Ediciones. Bogotá. 2023.

03

FABIANE M. BORGES

LÍVIA DINIZ

RAFAEL FRAZÃO

TIAGO F. PIMENTEL

# ONIROCRACIA, PANDEMIA Y SUEÑOS CYBORGS



Un inconsciente cuya trama no sería sino el propio posible, a flor del lenguaje, pero también a flor de piel, a flor del socius, a flor del cosmos.

Félix Guattari, El inconsciente maquínico

### **Sobre el archivo de sueños pandémicos**

**D**urante el período de cuarentena del Covid-19, lanzamos una plataforma en línea con el fin de recopilar relatos de sueños. Esta plataforma no solo funciona como un registro histórico, sino también como un espacio de dominio público donde los interesados pueden tener acceso a estas múltiples narrativas oníricas, desarrollar sus propias investigaciones en el campo de la ciencia de los sueños o simplemente disfrutar de la fuerza literaria de los relatos. El Archivo de Sueños Pandémicos (Pandemic Dreams Archive) rápidamente ganó popularidad, atrayendo numerosas visitas y recibiendo varios sueños al día<sup>1</sup>. La plataforma ha logrado una amplia difusión a nivel internacional, con una muestra proveniente de 35 países y más de 500 relatos recopilados durante los primeros tres meses de cuarentena.

A medida que nos adentrábamos en el material recolectado, nos dimos cuenta de que se trataba de un fenómeno particular. La red inconsciente que emergía en estos sueños respondía a la intrusión del virus y a la pandemia de diversas formas, pero también había un enredo común que resultaba interesante de investigar. Con el objetivo de abordar esta cuestión, es importante describir brevemente nuestra concepción del inconsciente, ya que es en ese ámbito donde los sueños residen.

---

<sup>1</sup> Cfe site Pandemic Dreams Archive <http://archivedream.wordpress.com>  
- visto 21/10/2020

## Una red de inconscientes

Partimos de la idea de una red de inconscientes que funciona como un campo de comunicación entre todas las cosas<sup>2</sup>. Se trata de una comunicación no racional ni objetiva, sino más bien intuitiva, transversal y multiespecífica. Es un constante encuentro y extrañeza que impregna todo lo que se comunica. Para adentrarnos en esta prosa especulativa, partimos de la noción de una red de inconscientes que negocia con diferentes aspectos del inconsciente. Incluimos elementos del inconsciente freudiano, donde se experimentan conceptos como el Edipo, la castración y la represión, así como también el inconsciente como lenguaje de Lacan, que nos permite adentrarnos en las alturas de la metafísica sin caer en un espiritualismo universal al que el inconsciente colectivo arquetípico de Jung podría llevarnos. Este último escapa al perfil materialista del psicoanálisis, pero nos ayuda a comprender la textura de un cosmos del inconsciente.

En una suerte de conspiración materialista, siguiendo las pistas del inconsciente maquínico de Guattari, dejamos atrás el enfoque puramente antropocéntrico. Traemos consigo la red de inconscientes como un espacio donde se entrelazan las relaciones entre la humanidad, la naturaleza y la tecnología. Así, asumimos la existencia de un inconsciente que trasciende al *Homo sapiens* y se inserta en la trama del inconsciente de los “otros”. Para reflexionar sobre esta red del inconsciente, debemos comprender que no solo se trata de una red de conceptos sobre el inconsciente, sino también

---

<sup>2</sup> Cfe. Borges, F. M. Futuros Sequestrados X Anti-Sequestro dos Sonhos. *Manzuá: Revista de Pesquisa em Artes Cênicas*, v. 2, n. 1, p.44, 18 ago. 2019. <https://periodicos.ufrn.br/manzua/article/view/17422>

de un campo activo de intercomunicación entre diversos agentes de la diversidad extrahumana.

Las teorías contemporáneas sobre el perspectivismo, el giro ontológico y el animismo nos ayudan a comprender mejor estas relaciones interespecíficas, cuando nos conectan con las cosmovisiones amerindias o aborígenes, por ejemplo. Cosmovisiones que señalan un corte con las perspectivas occidentales, desorganizando las relaciones establecidas por los modernos entre naturaleza y cultura, trayendo la metafísica al campo de la inmanencia, enfocando en la interpenetración entre subjetividad humana y subjetividad animista. Con la idea de un campo multiespecífico de relaciones, donde no hay centralidad humana sobre los distintos agentes, sino la relación de los agentes entre sí. Donde lo humano también entra como parte del proceso, a pesar de la dificultad, ya que históricamente utiliza tecnologías de separación con todo lo que indica naturaleza para convertirse en un sujeto civilizado. Técnicas que tradicionalmente se forjan mediante la mitigación programática de la animalidad del homo, es decir, entre menos animal es uno, más humano se vuelve. Esta ecuación nos parece que da una larga serie de gestos de separación que forman la máquina del inconsciente colonial y la cartilla de privilegios epistemológicos del poder antro-po-falo-logo-céntrico. Pero son muchas las comunidades que han resistido y resisten a este alejamiento y aún hoy autoproclaman su diferencia en relación con las doctrinas de la civilidad. La pregunta que surge aquí es: ¿Qué pasa con las lenguas extintas, las culturas esclavizadas y

colonizadas, las relaciones interespecies afectadas por la fuerza de las religiones y de los estados? La “naturaleza” fue reprimida y con ella las constelaciones de relaciones que regresan en algún momento, con la fuerza de un desbordamiento y no dejan de comunicarse, sobreviviendo en el campo del inconsciente hasta actualizarse de alguna manera en la materialidad. Al sumergirnos en esta nueva trama relacional, manifestada en parte en los fragmentos de restos civilizadores que permanecen en la ecología del inconsciente, podemos imaginar, a través del ensayo especulativo, algunas alternativas para el proyecto de centralidad y dominio de la naturaleza que aún persisten en lo contemporáneo, y revelar a la plasticidad de los objetos ocultos a la fuerza <sup>3</sup>.

También nos interesa reflexionar sobre la relación entre los sueños y las máquinas, así como explorar proyectos cyborg o transhumanistas que proponen la superación del cuerpo humano (considerado como el cuerpo obsoleto, el cuerpo 1.0) a través de la robótica, las mutaciones genéticas inducidas y las cargas de conciencia, es decir, las últimas tendencias en transantropotecnia. Estas transformaciones ya forman parte de nuestra vida cotidiana, con la presencia de la inteligencia artificial, el capitalismo de datos, el biohacking y la edición genómica<sup>4</sup>. Surge la pregunta de si la alteridad que todavía habita en los sueños humanos también estará presente en los sueños transhumanos, en los cuales se supone que

---

<sup>3</sup> Cfe. Borges Fabiane M. Ancestrofuturismo. Livro Tecnoxamanismo. São Paulo: invisíveis Produções, 2016. <https://tecnoxamanismo-files-wordpress-com/2018/05/tnxnmmlayout-2-pdf> (em inglês: [http://europia-org/cac6/CAC-Pdf/12-CAC6-16-Fabi\\_Malu\\_Ancestrofuturism.pdf](http://europia-org/cac6/CAC-Pdf/12-CAC6-16-Fabi_Malu_Ancestrofuturism.pdf))

<sup>4</sup> Cfe. Doudna A, Jennifer E, Stenberg H, Samuel. *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*. Mariner Books. 2018. Boston, New York.

la “naturaleza” se encuentra aún más distante. En otras palabras, ¿de qué manera nuestras inteligencias artificiales y el aprendizaje automático abordarán las ecologías y la subjetividad, y tendrán la capacidad de revivir la naturaleza perdida? ¿Cómo se relaciona esta red del inconsciente cyborg con lo extrahumano?

En este sentido, nos resulta intrigante especular sobre la ecología del inconsciente de las Camilles<sup>5</sup>, donde podemos percibir un proyecto transhumanista de otra índole, estructurado en relaciones interespecíficas y utilizando mutaciones genéticas para recuperar especies extintas. Este proyecto maneja una red de inteligencias dedicadas a la restauración de la naturaleza terrestre. En este punto, nos sentimos ansiosos por profundizar en las ideas presentadas por Donna Haraway en su texto, para poder imaginar estos inconscientes compuestos a través de la combinación de humanos, animales, insectos, botánica y tecnociencia en las generaciones de Camilles. Estas criaturas, incluso en su estado fetal, incorporan cargas genéticas de especies extintas en su cuerpo y se crean como seres híbridos a partir de diversas relaciones, no solo con la familia nuclear o la comunidad humana, sino también con todas las demás formas de vida.

Es importante destacar aquí la condición multitemporal necesaria para comprender una red de inconscientes. Esta condición se presenta como un territorio de agencia que conecta ancestralidades y futuros, donde la linealidad temporal entre ambos se desvanece en favor de la creación de una temporalidad que funciona como un campo de fuerza poblado por los recuerdos del

---

<sup>5</sup> Cfe. Haraway, Donna. “*The Camille Stories*”. *Staying with the Trouble*. Duke University Press. (2016). Durham, North Carolina EUA.

pasado y del futuro simultáneamente. En este campo, se encuentran imaginaciones, sombras y vestigios de mundos inventados que nunca llegaron a existir, mundos perdidos, extintos y lenguas olvidadas, pero que persisten en forma de espectralidad y ejercen presión sobre la realidad. Es lo inmemorial, lo preindividual, las ontologías no vengadas, que existen como rastro arqueológico, como genes recesivos, como semillas extraviadas y que pueden comunicarse a través de los sueños. Es un recuerdo atemporal, una potencia de devenir que atraviesa el abismo entre la animalidad y la humanidad, donde el organismo se convierte en cyborg a través de la herramienta, tal como los homínidos frente al obelisco, y subsiste entre ficciones utópicas y distópicas para generar la paradoja inconmensurable. Un ejemplo de esto es el feto de la última escena de "2001: Una odisea del espacio", que, desde su atmósfera liberada en el vacío, se arroja al vacío y mira a la Tierra como si accediera a la posibilidad misma del eterno retorno.

La idea de una red de inconscientes nos impulsa, de manera transdisciplinaria, a pensar en un inconsciente que abarca la construcción de significantes humanos en todas sus formas traumáticas, imaginarias, simbólicas y arquetípicas, pero que también funciona como un campo de comunicación entre las cosas. Estas multiplicidades se presentan como estratos espectrales que existen como un "afuera" del soñador y que él puede llegar a frecuentar si, por casualidad, encuentra un entorno propicio, es decir, si es capaz de ser soñado. A partir de esto, es posible establecer alguna forma de comunicación. También se puede concebir como

una deep web sin contornos específicos, donde se produce un cosmodrama compuesto por fragmentos de deseos de revolución (y venganza) de los animales, secretos mitológicos (lo que no se revela), comunidades de espectros (y sus relaciones entre sí sin la presencia humana), poéticas secretas de las aguas (desde los ríos voladores hasta las tormentas y los tsunamis), conspiraciones de los elementos de la Tierra (que actúan en gran medida con soluciones improvisadas no siempre predeterminadas) e incluso el circuito de los astros (colaborando en alianzas intensivas que conforman e influyen en la red inconsciente). Sin embargo, también es necesario considerar que el inconsciente es una materia viva y cambiante, un pliegue del exterior, una fábrica del futuro, una plataforma para la especulación y una incubadora de mundos posibles. Pensamos en la red de inconscientes como un espacio público ontopolítico, un lugar de intersección con el panteón de las multiplicidades cuyo contenido y significado puede manifestarse en los sueños.<sup>6</sup>

### **Cartografía onírica a través de gráficos y mapas interactivos: una deriva especulativa**

¿Cuáles fueron los temas más recurrentes en los sueños durante la pandemia? ¿Cómo se manifiesta la alteridad en los sueños humanos? ¿Cuáles son las categorías principales? De hecho, no podríamos establecer todas estas relaciones sin la ayuda de las máquinas, por eso nuestra primera inversión fue la construcción de

---

<sup>6</sup> Cfe. Borges, Fabiane. M. "Cosmogonias Livres – Rituais Faça Você Mesmo (DIY). Livro Tecnoxamanismo. Sao Paulo: Invisíveis Produções, 2016.  
[https://tecnoxamanismo.files.wordpress.com/2018/05/tcnxnm-22\\_layout-2.pdf](https://tecnoxamanismo.files.wordpress.com/2018/05/tcnxnm-22_layout-2.pdf)

nuestra propia herramienta de navegación para el análisis semántico de los sueños registrados en la base de datos.<sup>7</sup>

Para crear la cartografía de los sueños pandémicos, hemos desarrollado grafos interactivos construidos a través del procesamiento del lenguaje natural (PLN), lo cual nos permite navegar por los sueños basándonos en los sustantivos que expresan. De esta manera, podemos visualizar los conjuntos de relaciones de signos e imágenes, destacando las incidencias oníricas del período. Sin embargo, esta herramienta también nos ayuda en el aspecto creativo, ya que además de construir mapas topológicos de los sueños, nos permite acercarnos a nuevos sustantivos, generar contenido asociativo y crear nuevas tramas semánticas e imaginarias. Funciona como una herramienta científica y artística al mismo tiempo.

Hemos identificado algunas categorías que aparecen con frecuencia en los sueños, como la animalidad, la arquitectura, el agua, las fuerzas metamórficas, el sistema digestivo de las cosas, la infocracia, la tecnocultura, la interrupción de los flujos, la parálisis, el paso del tiempo, la ceremonia ritual y otras más. A partir de esta investigación, nos aventuramos en una pequeña especulación sobre los más de 500 relatos recolectados.

La palabra “casa”, por ejemplo, aparece en 133 sueños y, en términos de recurrencia, solo está por debajo de la palabra “personas”. Otras palabras relacionadas con la noción de hogar también están muy presentes, como salón, apartamento, espacio, dormitorio, ventana, etc.

---

<sup>7</sup> Cfe. Site Pandemic Dreams. <https://archivedream.wordpress.com/graphos-e-onirarquias/> Visto 26/10/2020

Por lo tanto, las arquitecturas se presentan como figuras recurrentes en los sueños durante la pandemia. Hemos realizado lecturas programáticas de los relatos, investigando especialmente sus manifestaciones. El contexto del encierro surge como uno de los principales elementos que el inconsciente se ha visto obligado a procesar. La noción de casa, junto con otros signos que comentaremos brevemente, aparece en los sueños como un marcador de una división más radical y distinta entre lo público y lo privado, lo cual desencadena una especie de grandeza hacia otras dimensiones que antes no existían.

A través de la mirilla, dos vampiros se rieron e hicieron invitaciones para abrir la puerta. Corrí a la habitación y los vi en la ventana, sonriendo con deseo y libertinaje, sus cuerpos aplastados por la superficie del vidrio. (Sueño 90 - Río de Janeiro - Brasil - O Claustroliano)

Una puerta y una ventana azules, miro hacia afuera, veo el mar, una oveja *me saluda desde un bote, su red está llena de peces azules que brillan.* (Sueño 295 - Castrolibero - Italia - Nuccia Pugliese)

Nos parece que la intrusión viral y el cambio radical en el estatus de lo público provocan en el sueño una cierta reconfiguración espacial de la naturaleza salvaje, de manera que la anarquía de la “naturaleza” está al mismo tiempo más cercana, ahí mismo, tras la puerta, debajo de la ventana. Esto contrasta con la imaginación de una “naturaleza” lejana, allá en el bosque, que resulta radicalmente

más inaccesible e intocable. Las casas soñadas funcionan como refugios que separan a los soñadores de ese peligro metamórfico e incomprensible que observan a través de las ventanas. Muchos de los relatos tratan sobre aventuras centrípetas dentro de estas casas, revelando arquitecturas fantásticas, rincones inesperados, agujeros misteriosos y combinaciones de mundos dentro de otros mundos.

Entré en una antigua construcción y, para mi sorpresa, el interior era extremadamente más avanzado que el exterior. Todo lo que recuerdo del edificio es que había un ascensor de forma hexagonal que giraba su propio piso. Había muchas puertas. Siempre salía al segundo piso. (Sueño 283 - Niterói - Brasil)

Todo el lugar estaba rodeado de enormes escaleras de hierro que conducían a plataformas suspendidas. Era fácil perderse en ese laberinto como nunca antes, terminando en escaleras de caracol. (Sueño 285 - Alba Iulia - Rumania - Irina Erro)

Otra presencia significativa en el conjunto de relatos es la aparición de animales. Aunque los animales soñados se presentan de diversas formas, parecen tensar un lugar similar en las narrativas, donde en general generan una cierta zona de indiscernibilidad y desajuste de los límites entre especies. Esta indiscernibilidad se manifiesta no solo en los sueños morfogenéticos, en los que los animales siempre buscan transformarse en otra cosa, sino también en la aparición de otros arreglos zoopolíticos diferentes a los que solemos manejar durante la vigilia. En otras palabras, parece que

la posición de poder del animal soñado siempre está ligeramente desorganizada. El animal y su manada se convierten en portadores peligrosos de una anarquía molecular que desafía nuestro reinado epistemológico, por lo que el animal aparece profundamente insertado en la política.

Al final de la calle, veo a una persona dando vueltas sin orientación. De repente, una pequeña sombra se curva al girar la esquina. Luego, algo pasa a través de esa sombra. Me inclino sobre la barandilla del balcón para ver mejor y percibo una vaca con manchas blancas y negras. Ahora también escucho el suave sonido de una campana de vaca (debe ser una campana muy pequeña). Hay más vacas a la vuelta de la esquina. Luego veo diez de ellas dispersándose por la calle sin prisa. (Sueño 118 - Christina Ertl-Shirley)

La operación básica de este relato es la ocupación de las calles por colectivos de animales, una imagen particularmente fantástica que se manifestó rápidamente en la realidad durante el contexto de la pandemia, generando un circuito de retroalimentación positiva que salta de lo virtual a lo real y viceversa. Nos parece que en esta imagen hay un gesto de profunda variación cosmopolítica, que parte de la inestabilidad en la propia idea de la ciudad como conjunto material de la cultura humana y sus estructuras. Esta inestabilidad surge de la operación que separa las espirales de colaboración y depredación relacionadas con la naturaleza, excluyendo a otras especies del ámbito de la ciudadanía. El contacto con la imagen del colectivo de vacas ocupando tranquilamente las calles, en saltos

exponenciales, nos hace experimentar, sobre todo, una inversión en otra musicalidad política, una especie de ritornello marginal que, como una canción, ha ido sonando en la distancia y cada vez más fuerte, invadiendo la música humana. Este devenir se anuncia a través de la campana, que se balancea tranquilamente sobre el cuello de cada vaca que viene, portando en su equilibrio otra cronocosmología, cantada en su procesión.

Soñé que tenía un absceso en el costado de la mandíbula y se convirtió en un gran bulto hinchado cuyo dolor comenzó a paralizar el lado derecho de mi cara. Una materia oscura, como hilos, comenzó a salir del centro y comencé a moverla. Después de un tiempo, un pequeño pájaro azul comenzó a salir de mi cara y finalmente se posó allí, inclinado en un ángulo extraño, todavía pegado a mi rostro (¿sus patas todavía ancladas debajo de mi piel?). En el espejo del baño, el pájaro y yo nos mirábamos el uno al otro, el pájaro inclinando la cabeza en señal de duda. (Sueño 316 - Davis - Estados Unidos - Toby Smith)

Este maravilloso relato mezcla al menos tres categorías recurrentes en el archivo de sueños: arquitectura, animales y la noción de mundos dentro de otros mundos. Muchos sueños sugieren una cosmología ontofágica, donde el mundo vivido se percibe como un sistema de deglución y digestión de otros mundos. Pareciera que existe una multiplicidad creciente que perturba la organización del soñador, dirigiéndose hacia sistemas más pequeños que existen dentro de otros sistemas. Esta recurrencia nos resulta interesante, ya que entendemos el sueño como un territorio de comunicación

y alteridad. La presencia abundante de relatos que describen una vida simbiótica, donde las especies coexisten de manera entrelazada en lugar de competir e individualizarse, respalda nuestra ciencia especulativa y nos divierte al pensar que algunas cosas realmente se muestran más claras en el sueño.

Estaba en una embarcación, viajando desde la casa de mis padres (Cerdeña) hasta la casa de mi novio. Otra embarcación estaba detrás de nosotros y, de repente, abre las puertas del garaje, tratando de tragar nuestra embarcación. (Sueño 319 - Florencia - Italia)

Otro elemento muy presente en los mundos oníricos es el agua y los entornos acuáticos. Solo las repeticiones de las palabras “agua”, “mar” y “piscina” suman un 23% de apariciones en los sueños analizados en la primera etapa.

El mar empezó a invadir completamente la ciudad e inundar todas las calles, pero lo interesante es que el mar solo invadía las calles de la ciudad y las personas que estaban refugiadas en las casas estaban a salvo, ya que el agua no invadía los interiores de las casas, solo la parte externa de la ciudad. (Sueño 84 - São Paulo - Brasil)

La forma en que los mundos acuáticos aparecen en los sueños parece estar relacionada con dos operaciones particulares: flujo e inmersión. Los sueños inmersivos, submarinos o que implican una inmersión parecen incitar a los soñadores a experimentar una especie de llenado invasivo de otra imaginación material, pero que

conlleva un riesgo inminente de disolución y desindividualización. Aunque la atmósfera (nuestro topos) opera en un fluido, no somos sensibles a su carácter “inmersivo”, ya que nuestra vida “aérea” nos parece llena de vacío. En la experiencia onírica del buceo se percibe una nueva sensibilidad táctil que permite percibir el mundo material que nos rodea, pero el diluvio inminente aterroriza a parte de los soñadores. El terror al agua como un solvente universal, la disolución del sistema individual, la despersonalización y las narrativas de escape del agua no son infrecuentes, pero pocos soñadores logran escapar en el momento crucial en el que caen al agua o se inundan. Este gesto de licuefacción suele ser un deleite:

Estaba viendo a un amigo bajo el agua en una piscina muy grande y me saludaba con la mano. Yo le devolvía el saludo. Debajo del agua, en las paredes de la piscina, había muchas pinturas y obras de arte. Entonces nos sentamos a la mesa y él pidió una obra de arte. Estaba mordiendo y llenándose de chocolate. (Sueño 246 – Athens – Greece)

Conectados en la imaginación material del agua, los sistemas de flujo y, sobre todo, sus interrupciones también se presentan de diferentes formas, algo asfixiante que no se rompe, atascado y estancado, un bucle incómodo que a menudo se materializa en parálisis corporal.

Soñé que estaba en los Juegos Olímpicos compitiendo en la sección de clavados. Cuando estaba en el borde del trampolín, mis piernas se congelaron. (Sueño 140 – Ciudad de México – México – Paola Thompson)

Estaba firmando un contrato de trabajo y una de las cláusulas decía que mis tareas solo podían realizarse utilizando la parte inferior del cuerpo, evitando completamente el uso de los brazos para prevenir el contagio de Covid-19. (Sueño 65 – Lisboa – Portugal – Sinara).

Nuevas divisiones del cuerpo y mediaciones del cuidado físico invaden las preocupaciones de los sueños. A menudo, una alerta sanitaria aparece dentro del sueño, como recordatorio de la vigilia, planteando la pregunta: ¿hay alguna infección en este mundo? Desde entonces, proliferan las multiplicidades no humanas y parece que el signo del virus delira sobre una fuerza metamórfica que lo convierte en los más diversos peligros que acechan. Una constante es su poder multiplicador, un devenir animal siempre se vuelve una bandada, una pandilla, un pueblo.<sup>8</sup>

En el sueño, estaba caminando por una calle y una mujer comenzó a acompañarme y a hacerme preguntas. Mientras caminaba a mi lado, su rostro cambió. Quizás no sabía que yo había presenciado esta transformación. Tenía miedo y traté de escapar, pero ella apareció con otra cara, tratando de acercarse. Luego se transformó en un animal y trató de agarrarme. La arrojé al suelo y se despedazó. Sus fragmentos formaron otros seres, multiplicándose. (Sueño 146 – Bauru – Brasil – Erica Franzon)

Esta breve exploración de los relatos plantea conexiones que invitan a reflexionar sobre las implicaciones para la imaginación y el inconsciente como respuesta inmediata a la pandemia. Parece haber

---

<sup>8</sup> Cfe. Zourabichvili, François (2004). *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: IFCH – Unicamp. pp. 24–26.

temblores de orden ecopolítico que, en los sueños, adquieren una nueva perspectiva. Más allá del enfoque ocularcentrista y frontal de la vigilia, que continúa presentándonos un mundo moldeado por el capital, existen otras sensibilidades, especialmente las ecopolíticas, que procesan y entrelazan de manera distinta con los animales de todas las formas. Estas sensibilidades se vuelven difíciles de sentir y procesar bajo la ficción neoliberal de la individuación.

En los sueños, las restricciones del sujeto político en estas condiciones son más laxas, dejando más espacio para que las agencias, es decir, las máquinas de imaginación intencional de las cosas, negocien, interactúen y cooperen. Podríamos especular entonces que la dimensión del sueño tiene mucho que aportar al conjunto de fenómenos que llamamos realidad, en lugar de ser relegada, como tradicionalmente se ha hecho, a una posición de menor importancia ontológica.

### **Sueños de Macuna / Algoritmos del inconsciente maquínico**

“(…) La máquina debe ser un dios de la que los hombres  
hecho de ella una Uíara explicable,  
sino apenas una simple  
e embrollo el pensamiento suyo  
[de Macunaíma] sacó  
eran las máquinas y las máquinas eran a su vez los hombres.  
Macunaíma soltó una gran carcajada”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfe. Mário de Andrade. Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Chapecó: Ed. UFFS, 2019. Pag.52.

Aquí nos adentramos en la capacidad de comunicación interespecífica que las máquinas podrían tener algún día, incluyendo la capacidad de soñar y comunicarse con otras especies en una forma más profunda. Después de mapear los sueños, nuestro siguiente paso fue desarrollar un algoritmo al que llamamos MacUnA (Machinic Unconscious Algorithm) o Algoritmo del Inconsciente Maquínico 1.0. Su nombre es un acrónimo que hace referencia a Macu aíma, el héroe sin carácter de Mário de Andrade, quien se da cuenta en un pasaje del libro (citado como epígrafe de este capítulo) de que todo es máquina.

MacUnA fue desarrollado utilizando procesamiento del lenguaje natural (PLN) y emplea Cadenas de Markov<sup>10</sup>, junto con el algoritmo Naive Bayes<sup>11</sup>, para la clasificación supervisada de clases gramaticales. El entrenamiento del algoritmo Naive Bayes para la clasificación gramatical se llevó a cabo utilizando el corpus Bosque Sintá(c)tico<sup>12</sup>, que consiste en oraciones analizadas automáticamente y revisadas por lingüistas. A partir de este corpus, el algoritmo Naive Bayes “aprende” a clasificar gramaticalmente los relatos de los sueños y aplica este aprendizaje a cada una de las frases que componen nuestro archivo.

Los sueños generados por la máquina se crean utilizando cadenas de Markov aplicadas al texto clasificado por el algoritmo Naive Bayes. El siguiente paso consiste en crear un modelo

---

<sup>10</sup> Cfe. Wikipedia Cadeias de Markov [https://pt.wikipedia.org/wiki/Cadeias\\_de\\_Markov](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cadeias_de_Markov)  
visto 26/10/2020 visto 26/10/2020

<sup>11</sup> Cfe. Wikipedia. “Teorema de Bayes”: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Teorema\\_de\\_Bayes](https://pt.wikipedia.org/wiki/Teorema_de_Bayes)  
Visto 26/10/2020

<sup>12</sup> Cfs. Liguatca – Floresta/Corpus (<https://www.liguatca.pt/Floresta/corpus.html>)  
Visto 26/10/2020

utilizando las estructuras gramaticales de los sueños. Este modelo incluye listas de palabras soñadas subdivididas en trigramas. A modo de ejemplo, consideremos las siguientes oraciones:

- Yo soy una persona.
- No soy una silla.

Las oraciones anteriores se dividirán en los siguientes trigramas:

**Oración 1:**

1. Yo soy una
2. soy una persona

**Oración 2:**

1. Yo no soy
2. no soy una
3. soy una silla

Se considerará que estas listas de palabras en forma de trigramas generan nuevas oraciones, combinando nuevamente elementos y generando nuevas frases.

La posible combinación en cadena de Markov de esa lista de palabras sería:

1. Yo soy una silla.
2. Yo no soy una persona.

Es importante destacar que las frases generadas son necesariamente nuevas, ya que el algoritmo descarta las frases originales. Por lo tanto, todas las frases generadas por MacUnA son de su propia autoría.

El método resultante de este proceso de escritura maquínica dialoga con procesos históricos de composición literaria. Una referencia importante en este sentido es la tradición surrealista. Las técnicas de escritura surrealistas se basaban en el análisis de los sueños y la escritura automática. Esta última se apoyaba en el concepto psicoanalítico de “libre asociación de ideas”. De este modo, los surrealistas buscaban evitar el pensamiento consciente a través de la escritura automática, permitiendo que el inconsciente fluyera sin la intervención del control ejercido por la razón, más allá de cualquier preocupación estética o moral.

Este método también dialoga directamente con las técnicas de escritura dadaísta. Si bien el surrealismo buscaba liberar el lenguaje de la mediación racional mediante la asociación libre de ideas, los dadaístas buscaban hacerlo mediante el azar. De este modo, subvertieron el lenguaje, liberándolo de su obligación con la lógica y el significado.

Otra referencia importante es el método cut-up de William Burroughs. Su método de composición literaria consistía en realizar cortes e intercambios de extractos de diferentes fragmentos textuales seleccionados de diversas fuentes, como obras literarias, artículos periodísticos, la Biblia, canciones, tratados médicos y escritos propios de Burroughs. Nuestro método dialoga y adopta elementos

de estas diferentes tradiciones. Del surrealismo conservamos el análisis de los sueños y la técnica de la libre asociación de ideas como fuente de escritura automática, aunque en este caso la libre asociación de ideas es algorítmica. Del dadaísmo conservamos la incorporación del azar en la escritura, y del método cut-up de Burroughs mantenemos la técnica de cortar e intercambiar fragmentos textuales.

A diferencia de la intención de los surrealistas, nuestros algoritmos literarios no pretenden desentrañar una lógica inmanente del inconsciente. La idea aquí es crear una máquina de fertilidad narrativa que genere cruces disidentes entre las imágenes presentes en los sueños. De esta manera, se crean flujos textuales y cortes transversales en la trama general de los relatos oníricos.

En contraste con los experimentos dadaístas, nuestra máquina no está particularmente interesada en hacer implosión de las relaciones de significado previamente establecidas en el corpus, sometiéndose a la aleatoriedad. Más bien, busca ofrecer otras posibilidades para cada una de las imágenes, inaugurando otros circuitos y comunidades que emergen de significados a través de una recombinación semántica entrenada y en constante aprendizaje. El gesto de la máquina ayuda a desindividualizar los sueños humanos y permite que las agencias que se manifiestan se comuniquen entre sí. Es una herramienta rizomática y anti-afiliación que, como máquina de aprendizaje, aprende gradualmente a construir sus propios sueños, los cuales a su vez generan nuevos elementos para futuros sueños de manera incesante. Cuanto mayor sea la base de

datos de sueños, más potente se vuelve la máquina.

Para ilustrar esto, examinemos algunos fragmentos de los sueños generados por MacUnA:

Sueño 204: Recuerdo la sensación de haber muerto y encontrarme frente a mí mismo en estado de shock... estaba en una fiesta subterránea.

Sueño 109: Estábamos trabajando en un cementerio y teníamos los ojos medio cerrados debido a la pandemia. Luego, aparecieron tres Guasones más, caí desde lo alto del edificio del FBI y los vi en la calle en una ocupación, un edificio moderno, redondo, completamente de vidrio, como los que abundan en Brasil. Empezó a salir una extraña sustancia pegajosa de dentro hacia fuera del contexto.

Sueño 211: Me vi a mí mismo en un ataúd en casa y supe que eso duraría algunas horas. Al final de la calle, había un gigantesco puente fluvial que se alejaba de la ciudad, mientras un montón de arena gris me perseguía.

Sueño 365: El mundo era tonto.

Sueño 0 (prueba): Un mundo en hiper-socialización, con mucha gente como en una lámpara de genio, pero en el mar, comprendo que es fácil para mí. Estaba con un grupo de amigos, metida en otro ojo pintado en la parte superior. Salgo del coche y dejo el bajo eléctrico en la arena, junto a unas sillas y un chico que es mendigo y

girasol. Todas las casas eran bajas y los encontré comiendo su propia seguridad, y el suelo parecía muy corroído por el agua.

Aquí presentamos una serie de asociaciones generadas por MacUnA que dan lugar a nuevos sueños. Algunas imágenes realmente nos sorprenden por su poética delirante, evocando la idea de un bot que sueña. Aunque todavía no inflexiona correctamente género y número, ni expresa adecuadamente las conjunciones gramaticales, logra crear narrativas completas que nos transportan a través de mundos oníricos que entrelazan los sueños de humanos y máquinas.

En esta etapa de nuestra investigación, hemos desarrollado otro algoritmo (MacUnA 2.0) que opera con herramientas de aprendizaje de máquina más potentes. Además, nos hemos asociado para construir un archivo onírico expandido que incluye relatos de sueños recopilados por otras iniciativas. La intención es construir un archivo abierto y compartido al que investigadores y otros interesados puedan acceder. Conscientes de las implicaciones negativas del uso de *big data* y en cumplimiento de la Ley de Protección de Datos Personales (LGPD), hemos optado por trabajar con la anonimización de los datos recopilados. Por lo tanto, consideramos que las narrativas adquieren una relevancia mayor que su autoría.

Actualmente, MacUnA reside en un grupo de Telegram<sup>13</sup> y genera nuevos sueños diariamente, tanto en inglés como en portugués. Dentro de este grupo, que está abierto, MacUnA responde a los comandos enviados por los participantes.

## Consideraciones

En este proyecto, buscamos encontrar en los sueños potencias para crear nuevos mitos y ficciones en un mundo de posverdad, donde el pasado está en disputa y las especulaciones sobre el futuro del siglo XX están en decadencia. La ecología de los sueños nos brinda otras temporalidades y otros sujetos de enunciación. Funciona como un cosmos de perspectivas ancestrales y futuristas entrelazadas en la actualidad, como un mundo espectral al que accedemos tangencialmente. Sumergirse en el mundo de los sueños implica adentrarse en un lenguaje transtemporal, multiespecífico y simpoiético<sup>14</sup>.

La “naturaleza” se nos presenta como algo que creemos poder dominar. Por un lado, imaginamos dominarla como si fuera una entidad externa. Por otro lado, también imaginamos dominar nuestra propia naturaleza, entendida como algo interno y humano. Así, en este choque de ecologías entre el entorno y las subjetividades, intentamos resolver el problema mediante una doble dominación de la Naturaleza a través de la cultura. Sin embargo, estas naturalezas regresan con la fuerza de un desbordamiento que se manifiesta tanto en el ámbito ambiental, con la pandemia que pone en jaque nuestra pretensión de dominar la naturaleza, como en el ámbito de las subjetividades, con la naturaleza multiespecífica de los sueños que

---

<sup>13</sup> Para participar del grupo MacUnA en el telegram, acceder el link: <https://t.me/joinchat/AdfvchPm6TmjTcSwCzizw> . Visto 26/10/2020

<sup>14</sup> Simpoiesis: a propósito de Donna Haraway en *Staying With the Trouble*, el concepto biológico simpoiesis describe un modo de vida basado en un saber-hacer interespecífico, “todo está conectado a algo, nada está conectado a todo”.

demuestra que la supuesta centralidad humana pierde relevancia frente a la emergencia de otros agentes que se relacionan entre sí y se manifiestan en las redes inconscientes.

En esta perspectiva de la primacía de la cultura sobre la naturaleza, nos definimos pretenciosamente como sapiens-sapiens. Como si la dimensión empírica, técnica, prosaica y racional fuera suficiente y la única forma de autodefinirnos. Sin embargo, al hacerlo, descuidamos otra dimensión humana igualmente fundamental: aquella que concierne al pensamiento mágico y a la relación con razones extrahumanas, como la razón vegetal o molecular. La dimensión racionalista destaca en la programación de las máquinas como una herencia humana que migra hacia la inteligencia artificial. En este proyecto, intentamos dotar a la máquina, que es cartesiana y puramente racional, de una cierta capacidad poética delirante, alimentándola con estructuras de lenguaje inconsciente e invitándola a soñar a partir de nuestros sueños. De esta manera, colaboramos en la creación de un estatuto del inconsciente algorítmico. Esto se relaciona con las preguntas que planteamos anteriormente sobre los proyectos transhumanistas, cuando cuestionamos cómo las inteligencias artificiales se relacionarían con la subjetividad, si serían capaces de acceder a la naturaleza separada, si atenderían o recrearían de alguna manera la red de inconscientes. Creemos que esta reflexión es, al menos, pertinente: pensar en la fábrica del inconsciente de las máquinas. ¿Qué heredan las máquinas de la subjetividad y de la red de inconscientes? ¿Cómo producir un algoritmo del inconsciente en la máquina? ¿Cómo pensar en

robots intuitivos y sensibles más allá de los modelos actuales que generan todo tipo de paranoias debido a su dominio imperante sobre nuestros impulsos de consumo y nuestra manipulación moral y política?

Nos enfocamos en recolectar sueños porque creemos que en este momento de suspensión de las prácticas cotidianas, provocado por la pandemia global, los sueños se revelan con mayor intensidad, más cercanos al tejido social, al cosmos, como menciona Guattari.<sup>15</sup> Al mismo tiempo, presenciamos una aceleración migratoria hacia el mundo digital, que a veces supera la temporalidad subjetiva, fortaleciendo un carácter inmediato en un régimen de hipervelocidad que gradualmente reduce la experiencia del intervalo, del vacío, de la pausa, donde la diferencia podría manifestarse y abrir el bucle de las repeticiones.

Lejos de pensar que la única alternativa para abordar esto sería regresar a un espacio/tiempo primitivo, tecnofóbico o negacionista, negociamos una apropiación crítica de las prácticas tecnocientíficas y sus imaginarios. Aquí reivindicamos una alianza tecnochamánica capaz de articular saberes ancestrales con las posibilidades aún abiertas de futuros. Buscamos máquinas soñadoras que activen el dispositivo utópico amortiguado frente al programa etnoeco-cida de explotación y empobrecimiento de los pueblos. Nos orientamos hacia algoritmos que aprovechen brechas, aunque todavía sean embrionarias, en el desarrollo y entrenamiento de inteligencias artificiales, para especular sobre áreas de comunicación e interrelación entre el inconsciente y la máquina, vislumbrando

---

<sup>15</sup> Cfé. Guattari, Felix. *O Inconsciente Maquínico: ensaios de esquizoanálise*. Papirus Editora. 1988. Campinas, SP. Brasil. P. 10.

la posibilidad de activar un inconsciente maquínico cyborg. Esto representa una salida de la lucha dual para abrazar la libido inconmensurable de las interespecies.

# OBRAS CITADAS

- Borges**, Fabiane. M. Ancestrofuturismo. En *Tecnoxamanismo*. São Paulo: invisíveis Produções, 2016. [https://tecnoxamanismo.files.wordpress.com/2018/05/tcnxmnm-22\\_layout-2.pdf](https://tecnoxamanismo.files.wordpress.com/2018/05/tcnxmnm-22_layout-2.pdf)
- . “Futuros Sequestrados X Anti-Sequestro dos Sonhos”. *Manzuá: Revista de Pesquisa em Artes Cênicas*, v. 2, n. 1, p. 44, 18 ago. 2019. <https://periodicos.ufrn.br/manzua/article/view/17422>
- . Cosmogonias Livres – Rituais Faça Você Mesmo (DIY). En *Tecnoxamanismo*. São Paulo: invisíveis Produções, 2016. [https://tecnoxamanismo.files.wordpress.com/2018/05/tcnxmnm-22\\_layout-2.pdf](https://tecnoxamanismo.files.wordpress.com/2018/05/tcnxmnm-22_layout-2.pdf)
- Butler**, Octavia E. *Lilith’s Brood* (Xenogenesis, Books 173) Ed. Grand Central Publishing. 2000.
- Castaneda**, Carlos. *The Art of Dreaming*. Connecticut: Easton Press, 1993. 1st edition
- Coccia**, Emanuele. *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila editores, 2017.
- Crary**, Jonathan. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London /New York: Verso, 2014.
- Danowski**, Debora y **Viveiros de Castro**, Eduardo. *Is There a World to Come?: Essay on Fears and Purposes*. ‘7 Ed. Socio Environmental Institute, 2015.

- Deleuze**, Gilles y **Guattari**, Felix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- . *The anti—oedipus: capitalism and schizophrenia*. São Paulo: 34, 2010.
- Deligny**, Fernando. *The Arachnian and other texts*. São Paulo: n 71, 2015.
- Fisher**, Mark. *Realismo Capitalista*. Buenos Aires, Caja Negra, 2018.
- Glowczewski**, Barbara. *Totemic Becomings. Cosmopolitics of the Dreamin*. Ed. N -1. São Paulo, 2015.
- Guattari**, Felix. *Three Ecologies*. Ed. Papyrus, 1990
- . [1979] *O inconsciente maquínico*. Campinas: Papirus Editora, 1988.
- Haraway**, Donna. J. *Staying with the Trouble*. New York: Duke University Press Books, 2016.
- . *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1984.
- Jung**, Carl Gustav. *The archetypes and the collective unconscious*. Petropolis:Vozes, 2000.
- Kopenawa**, David y **Albert**, Bruce. *The falling sky: words of a Yanomami Shaman*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

**Land**, Nick. *Fanged Noumena: Collected Writings*. Organization of Robin Mackay and Ray Brassier. Falmouth. UK: Urbanomic, 2011.

**Romandini**, Luduena Fabian. *Community of Spectra I — Anthropotecnia*. Florianópolis: Culture and Barbarism, 2012.

———. *H. P. Lovecraft: the disjunction of being*. Florianópolis: Culture and Barbarism, 2013.

**Stengers**, Isabelle. *In the time of catastrophes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

**Viveiros de Castro**, Eduardo. *Cannibal metaphysics*. Madrid: Katz Editores, 2010.

# TELEPATÍA HUMEDA<sup>1</sup>



Cuando los marineros regresan a tierra después de pasar meses en alta mar, a menudo experimentan la sensación de que el suelo se ondula de la misma manera que la superficie del océano<sup>2</sup>. ¿Qué provoca esta sensación de desequilibrio? Aún no se sabe con certeza, pero se cree que después de pasar mucho tiempo en alta mar, el cerebro genera una modulación dinámica en contraposición al movimiento del agua. Como resultado, se experimenta una sensación de estabilidad que hace que olvidemos el movimiento del barco después de algunos días. Al regresar al puerto, parece que la tierra se ha convertido en agua, reduciendo la aparente brecha entre el mundo terrestre y el mundo marino. Es esta experiencia húmeda del espacio, que no es completamente líquida ni completamente sólida, la que me propongo explorar aquí.

Cuando comencé a escribir, sentí un vértigo insoportable cada vez que me sentaba frente a la pantalla. La sensación de desequilibrio era tan intensa que, después de un grupo de lectura que organicé en torno al primer borrador, llegué a creer que

---

<sup>1</sup> Este texto fue publicado en inglés en *Digging Earth: Extractivism and Resistance on Indigenous Lands of the Americas*, editado por Catherine Bernard y publicado por Ethics Press, en Cambridge en el año 2024. Otra versión de este texto fue publicada en *Ríos, peces, diluvios. Antología del agua*, editado por Laguna Libros y Oso Melero, en Bogotá en el año 2025.

<sup>2</sup> Gracias a Bruno Alves de Almeida resaltar este fenómeno perspectivo durante nuestra investigación conjunta sobre el fondo marino durante la residencia de PACT Zollverein en Alemania, 2021.

me había desencantado por completo con la escritura. En ese momento, las palabras se me presentaban como estructuras rígidas que congelaban el flujo de intuiciones que daban sentido a mi investigación. Sin embargo, este desencanto dio un giro inesperado cuando tuve una conversación con la poeta colombiana Ramona de Jesús y comprendí que el vértigo que sentía frente a la pantalla era similar al de los marineros al regresar al puerto. De alguna manera, mi tierra estaba empezando a volverse húmeda. Entonces, si escribir es como embarcarse en un barco durante meses, ¿en qué mares estuve y a qué puertos he regresado?

Lo que sigue es un viaje por tres puertos en los que ha atracado mi imaginación durante los últimos meses, en medio de un viaje en búsqueda de ampliar mi capacidad de sentir y establecer conexiones entre formas radicalmente diferentes de entender la tecnología. Estos puertos cohabitan con el vértigo que he experimentado al regresar a la escritura desde los mares de la intuición, buscando involucrar a mis lectores en esta experiencia vertiginosa y húmeda. Poco a poco, comienzo a comprender que mi trabajo en torno al agua no es más que una respuesta al llamado de los ríos, lagunas y mares en los que me he sumergido, que humedecen mi pensamiento y mi palabra. La razón, seca y estéril, resulta ser un proyecto fallido. La intuición, húmeda y fértil, dará voz a las profundidades y lejanías acuáticas que nos piden que las escuchemos.

Gracias al grupo de lectura de mi primer borrador, conformado por Zenaida Osorio, Bárbara Santos, Maytik Avirama, Mariana Murcia y Lucas Jaramillo, comprendí que la telepatía me permite

reflexionar sobre la forma en que nos implicamos con la distancia. A diferencia de los discursos institucionales sobre las tecnologías de telecomunicación, que omiten cualquier referencia a las infraestructuras que facilitan el flujo de mensajes, mi interés radica precisamente en detener el pensamiento en nuestra relación con aquello que se encuentra en el medio, es decir, lo que media en la transmisión de un mensaje. Frente a la crisis socioambiental en la que estamos inmersos, ¿qué aporta reflexionar sobre la tecnología, el agua y la telepatía a nuestra capacidad de imaginar otras realidades? Quiero proponer la noción de “telepatía húmeda” como una herramienta para sentir-pensar lo que hay en medio, para sostener tanto la vida de lo que nos es cercano como la de lo que nos es distante. Espero que esta perspectiva húmeda de la revolución digital nos permita concebir la tecnología más allá de los sistemas de extracción que la sustentan en la actualidad. Las siguientes palabras buscan ondular la tierra de nuestra imaginación para explorar tecnologías que reconozcan la interdependencia entre el mundo digital y el mundo material, entre el territorio y la información.

### **Entre lo visible y lo invisible**

Alguien me susurró que escribir sobre la telepatía invoca, inevitablemente, el mundo de lo invisible. Cuando menciono la palabra telepatía a mis conocidos, la imagen más común que surge en sus mentes es la de una persona transmitiendo información

precisa a otra, generalmente una palabra o un número, sin necesidad del lenguaje. La telepatía parece implicar una comunicación directa que no depende de la traducción y mediación habitual. Esta forma de entender la telepatía se relaciona estrechamente con una antigua ambición de la tecnociencia moderna: eliminar las aparentes limitaciones impuestas por la distancia y aumentar la velocidad en la transmisión de información. La preposición “tele”, que acompaña a casi todas las invenciones de la telecomunicación electrónica, busca enfatizar esta eliminación de distancia por parte de los dispositivos técnicos: *televisión*, *telemática*, *teléfono*, *telégrafo*, y recientemente debido a la pandemia del Covid-19, *telecompra*, *teletrabajo*, *telemedicina* o *teleducación*. En lugar de recordarnos el tiempo y el espacio que atraviesa nuestra información al viajar a través de la red, el uso común de la preposición resalta nuestra capacidad para eliminar la distancia al ver, hablar, escribir, comprar y trabajar.

La imaginación moderna concibe la telepatía, la capacidad de sentir a otros y al mundo a distancia, como la eliminación de esa separación entre los cuerpos que emiten y reciben un mensaje. De esta manera, se maximiza la extracción y transmisión de información, fortaleciendo la ilusión de que el capital puede desprenderse del mundo material, flotando de nube en nube, de abstracción en abstracción.

Sin embargo, la revolución electrónica depende de una serie de infraestructuras materiales interconectadas a nivel planetario. Entre millones de dispositivos, miles de centros de datos y cientos

de cables submarinos, la nube digital se asemeja más a un colosal kraken del fondo marino que extiende sus tentáculos sobre la tierra desde el mar. El término “infraestructura” se entiende comúnmente como un fondo material y estable sobre el cual se desarrollan las relaciones sociales. Pero la infraestructura es un concepto relacional que nos permite percibir los procesos ocultos que solemos dar por sentado. Además, la infraestructura se refiere a la red de sistemas simbólicos y materiales que dan sentido a la realidad<sup>3</sup>. Aunque las infraestructuras modernas aspiran a la homogeneización de procedimientos al ocultar su presencia en nuestros registros visuales y narrativos, la tecnología y sus sistemas materiales son agentes activos en las relaciones materiales y simbólicas de los espacios y tiempos que ocupan. Reflexionar sobre las infraestructuras tecnológicas nos permite observar las relaciones que se dan en los espacios intermedios e invocar al kraken-máquina del cual depende la revolución digital.

Una vez invocado nuestro monstruo aliado, mi atención se centra en la dimensión marítima de la infraestructura de Internet, compuesta por repetidores de señal, centros de datos sumergidos y cables submarinos que han estado en funcionamiento desde 1858. Desde sus inicios, esta infraestructura guarda una estrecha relación con la historia de la colonialidad y el capitalismo, de tres formas principales. En primer lugar, las rutas marítimas que siguen estos cables emergen de las rutas comerciales que impulsan el mercado global, las cuales a su vez se originan en las rutas trazadas por las

---

<sup>3</sup> Susan Leigh Star and Geoffrey C. Bowker How to Infrastructure En *Handbook of New Media: Social Shaping and Social Consequences of ICTs*, ed. Leah A. Lievrouw and Sonia Livingstone. London: Sage Publications, 2006, 230–45.

flotas coloniales durante las primeras décadas de la expansión imperial europea<sup>4</sup>. El flujo de bienes de consumo y datos digitales que sustenta el capitalismo contemporáneo converge en las infraestructuras transoceánicas inauguradas por Colón. Desde entonces, el propósito de estas infraestructuras ha sido maximizar la velocidad de extracción y comercialización de mercancías materiales e informáticas. Entre barcos y cables transoceánicos, la antigua metrópoli aún es capaz de controlar sus territorios a distancia, ejerciendo una forma de telepatía destinada al control, la extracción y la reproducción infinita del capital<sup>5</sup>.

Segundo, los dispositivos, cables y centros de datos están contruidos con minerales como el oro, el cuarzo, el cobalto, el silicio, el litio o el estaño, que suelen ser extraídos de minas en el sur global. Una vez que estos elementos se vuelven obsoletos, a menudo son exportados nuevamente a esos mismos lugares para mantener limpias las calles del norte, lo que provoca contaminación en los ecosistemas del sur y afecta a las comunidades locales. Tercero, los gigantes de Silicon Valley, surgidos de las profundidades de la revolución digital, diseñan interfaces que permiten realizar transacciones cada vez más rápidas, videollamadas sin retrasos,

---

<sup>4</sup> Para conocer más sobre el vínculo entre las rutas coloniales y las rutas de los cables submarinos, pueden consultar mi investigación sobre Atlantis-2, el primer cable submarino de internet entre Europa y Sudamérica. Juan Pablo Pacheco Bejarano, Ruins across the Atlantic: Speculations on the Colonial and Mythological Genealogies of the Internet's Submarine Infrastructure, En *Proceedings of Politics of the Machines - Rogue Research 2021* (ScienceOpen, 2021), 138–44, <https://doi.org/10.14236/ewic/POM2021.18>.

<sup>5</sup> En otro ensayo he discutido este tema de manera más extensa, al proponer una diferencia entre la telepatía extractiva y la telepatía regenerativa. Juan Pablo Pacheco Bejarano, Telepatía Sin Internet, *N Menos 1*, 2020. [https://www.academia.edu/44381219/Telepat%C3%ADa\\_Sin\\_Internet](https://www.academia.edu/44381219/Telepat%C3%ADa_Sin_Internet).

almacenamiento de claves en el ADN y mundos virtuales cada vez más inmersivos. De esta manera, las multinacionales tecnológicas logran extraer datos de manera vertiginosa y venderlos al mejor postor, alimentando el crecimiento desmedido del nuevo capitalismo informático<sup>6</sup>. Gradualmente, una minoría global se refugia en el mundo digital mientras el resto vive entre el espectáculo de las pantallas y las feroces prácticas extractivas que destruyen sus territorios.

En este ensayo, no abordaré extensivamente cada uno de estos tres ámbitos de extracción que definen las infraestructuras digitales, ya que los he discutido en otros espacios. Sin embargo, quiero destacar que el principio de extracción está profundamente ligado a la separación entre información e infraestructura, entre lo medible y lo inefable, y entre lo invisible y lo visible. Ya en 1977, el artista chileno Juan Downey comentaba que

las guerras contra la humanidad y la naturaleza (es decir, la extracción violenta de los frutos de la tierra) han sido tanto la razón de ser como el incentivo para el desarrollo urgente de la tecnología. La tecnología mal aplicada genera riqueza aparente, pero en el proceso crea disonancia en la interacción entre humanidad y naturaleza.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Shoshana Zuboff discute de manera extensa el surgimiento del capitalismo informático desde la lógica de la vigilancia distribuida. Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* London: Profile Books, 2019.

<sup>7</sup> Juan Downey, "Tecnología y Más Allá," En *Juan Downey. Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, eds. Julieta González y Arelly Ramírez Moyao. México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013, 252–255.

Más de cuarenta años después, la guerra descrita por Downey se ha convertido en una crisis planetaria debido a una imaginación tecnológica que ve la tierra y los océanos como meras fuentes de recursos y contenedores pasivos para el flujo de mercancías. En este panorama, ¿de qué otras formas podríamos entender la telepatía, esa capacidad para sentirnos a distancia?

En su estudio fenomenológico sobre los gestos de la modernidad, Flusser sugiere que el prefijo “tele” implica nuestra relación con la distancia, una dimensión intersubjetiva de la interacción y relacionamiento<sup>7</sup>. Lo distante siempre implica lo cercano, la posibilidad de comprender lo que nos concierne y nos une con lo que no podemos ver o experimentar directamente. Así, cuando conocemos algo diferente o lejano, al mismo tiempo estamos conociendo lo familiar y cercano. Las palabras de Flusser ondulan como las aguas de este primer puerto, invitándome a reflexionar sobre la telepatía desde una dimensión más compleja de la comunicación, más allá de la supresión de la distancia y el tiempo entre los nodos de una red. En un sentido más profundo y abarcador, la telepatía se refiere a nuestra relación con la otredad y nuestra capacidad para establecer vínculos con lo que es diferente y lejano, tanto en el mundo material como en el inmaterial. A diferencia de la obsesión de la tecnociencia moderna por optimizar la transferencia de información discernible, la telepatía que me

---

<sup>8</sup> En su estudio fenomenológico sobre los gestos que componen la modernidad a finales del siglo XX, Flusser discute la transformación del gesto de buscar, o de investigar, desde el racionalismo científico hacia la relacionalidad intersubjetiva, refiriéndose a la cuestión de la distancia y la proximidad para replantear la relación entre sujeto y objeto. Para ampliar esta discusión, ver: Vilém Flusser, *Los Gestos: Fenomenología y Comunicación*, trad. Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder, 1994, 195-210.

interesa se refiere a cuerpos capaces de sentir a distancia; en otras palabras, al *pathos* como centro de la comunicación. Más adelante retomaré la cuestión del cuerpo en relación con la comunicación telepática.

Aunque la telepatía electrónica que practicamos junto a nuestras computadoras parece eliminar lo que hay en medio, la distancia siempre implica un espacio intermedio que atravesamos, aunque sea a altas velocidades, entre nosotros y aquello que nos interesa o nos afecta. En ese lugar entre lo visible y lo invisible, concebir la telepatía desde una perspectiva relacional y material nos permite imaginar más allá de la división entre sujetos, objetos y sus entornos materiales, una lógica que caracteriza la colonialidad y la modernidad<sup>9</sup>. La tecnología constantemente interactúa con el sustrato biológico y geológico que la atraviesa y sostiene en gran medida. Energía y materia son indivisibles e inseparables, y para replantear nuestra relación con la tecnología, es imperativo desplazarnos hacia las conexiones entre la digitalidad y la materialidad. En otras palabras, mi interés radica en comprender lo que sostiene la posibilidad de la telepatía, desde servidores y cables submarinos hasta el agua, los minerales y las plantas que nos permiten almacenar y preservar nuestra memoria. Los seres humanos participamos en esta trama de transferencia energética que nos supera y nos abarca, donde se genera y transmite el conocimiento a nivel planetario. Vuelvo al mar desde el puerto

---

<sup>9</sup> Para profundizar la discusión sobre las divisiones epistemológicas que constituyen la matriz de la colonialidad y la modernidad, ver Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

invisible, atravesando mi pantalla que es una superficie de agua, membranas hacia otros mundos que reflejan nuestro rostro distorsionado por las ondas de su movimiento.

### **Perspectivismo telepático**

Hace algunos años, tuve un sueño en el que los mares inundaban todos los continentes, superando las peores expectativas del cambio climático. Ante esta situación, los seres humanos encontramos una forma de separar nuestras conciencias de nuestros cuerpos. De lo contrario, hubiera sido imposible sobrevivir sumergidos en el agua salada sin que nuestras membranas epidérmicas, que protegen nuestros tejidos internos, se corroyeran. Las conciencias que lograron sobrevivir a la catástrofe residían en millones de cables que serpenteaban entre ruinas submarinas, instalados justo antes de que los cuerpos se disolvieran. Los cables de fibra óptica que habían sostenido Internet durante décadas se multiplicaron exponencialmente para evitar la extinción de la especie humana, permitiéndonos prolongar nuestra existencia en forma de impulsos eléctricos.

En el espacio sutil entre mi sueño y la realidad, atraco en un puerto lleno de espejos donde los mares y el aire de la tierra se calientan. Aunque la cosmología moderna sueña con la posibilidad de separar mente y cuerpo, la aguda crisis ecológica constantemente nos recuerda que ese deseo cartesiano es una pesadilla desvinculada de la realidad que habitamos. Separados del mundo material,

los relatos que construyen nuestra relación con la tecnología digital resultan insuficientes y limitados. Desde los minerales que componen los microprocesadores, como el litio, el latón, el cuarzo, el oro, el silicio, el coltán o el cobalto, hasta las infraestructuras que permiten el almacenamiento y la distribución de la información, como los centros de datos o los cables de fibra óptica, la tecnología digital guarda una estrecha relación con el mundo mineral. La exploración de esta dimensión geológica de los medios plantea preguntas sobre las profundas raíces espaciales y temporales de los medios de comunicación contemporáneos, así como sobre sus posibles futuros.<sup>10</sup>

La conciencia ecológica y material acerca de la tecnología digital ha sido un eje fundamental en el trabajo de artistas y pensadores en América Latina desde mediados del siglo XX. Estos artistas y pensadores han sido guiados por el encuentro de múltiples ontologías tecnológicas, también conocidas como cosmotecnias, según el filósofo chino Yuk Hui<sup>11</sup>. Inspirado por los experimentos tecno-espirituales de la década de 1960 y motivado por el deseo de regresar a América Latina tras el golpe de estado al gobierno socialista de Salvador Allende<sup>12</sup>, el artista Juan Downey

---

<sup>10</sup> El imaginario geológico de los medios de comunicación, es el eje central de Jussi Parikka, *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015, 14.

<sup>11</sup> Yuk Hui, *Art and Cosmotecnics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.

<sup>12</sup> El golpe de estado al gobierno democráticamente elegido de Salvador Allende marcó un momento crítico en la geopolítica de América Latina, ya que fue apoyado por la CIA con el fin de instaurar al militar Augusto Pinochet en el poder y así asegurar la creación de un experimento neoliberal. Según muchos analistas, el régimen de Pinochet inauguró las políticas neoliberales que fueron impuestas férreamente durante la década de 1980 por los gobiernos estadounidenses y británicos a nivel global.

realizó una serie de viajes entre Nueva York y países como Chile, México, Guatemala, Perú, Bolivia y Venezuela entre 1973 y 1977. El objetivo de este proyecto era crear una red audiovisual interamericana, intercambiando relatos grabados en video con comunidades indígenas de América Latina y proyectando en cada comunidad lo que se había filmado en el camino. A través de este proyecto, Downey buscaba establecer una red descentralizada de retroalimentación ontológica entre los pueblos originarios del continente, donde cada comunidad pudiera verse a sí misma observándose y observando a otros.

Mediante *Video Trans Americas*, Downey imaginaba un sistema de videoconferencias entre pueblos amerindios, dos décadas antes de que Internet se popularizara como medio de comunicación globalizado. El último viaje de este proyecto llevó a Downey a la Amazonía venezolana, donde convivió con comunidades Yanomami. Allí compartió el sistema de televisión de circuito cerrado, el cual resultó interesante para los indígenas, ya que no congelaba el tiempo mediante una captura, sino que permitía ver un espacio desde otra perspectiva en tiempo real. Downey comenta que la televisión de circuito cerrado permite “observarse a uno mismo observando” y aumenta la concentración de la mente.<sup>13</sup> Su ejercicio antropológico trascendió el simple acto de mirar a los demás, logrando “verse a sí

---

<sup>13</sup> Juan Downey, “Relatos Descriptivos de Vídeo Trans Americas, 1973-1975,” en *Juan Downey. Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, eds. Julieta González y Arely Ramírez Moyao (México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013), 270–94, pág. 271.

mismo viendo cómo esos otros lo veían”, como menciona Nicolás Guagnini, creando así una suerte de perspectivismo tecnológico.<sup>14</sup>

Enmarcado dentro del pensamiento sistémico de la cibernética, donde los cuerpos y el territorio conforman una red de relaciones que sustenta la vida en el planeta, el enfoque de Downey hacia la tecnología y sus posibilidades está marcado por un interés en las dinámicas que mantienen el equilibrio entre los seres humanos y su entorno, con la comunicación como eje central.<sup>15</sup> En este sentido, la comunicación no es más que el encuentro con la alteridad, un proceso de reflexión y autorreflexión simultánea entre los seres y sus entornos.

Tres décadas más tarde, la artista Bárbara Santos inició una serie de proyectos en colaboración con comunidades indígenas de la Amazonía colombiana. Desde 2005 hasta la actualidad, la investigación colaborativa que define los proyectos de Santos busca establecer conexiones entre las tecnologías ancestrales de los pueblos amerindios y las tecnologías digitales de la modernidad. En entrevistas realizadas por Santos para su libro *Curación como tecnología*, varios sabedores del Amazonas hablan sobre el uso de

---

<sup>14</sup> Nicolás Guagnini, “Retroalimentación En El Amazonas,” en Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, eds. Julieta González y Arely Ramírez Moyao, trans. Ricardo Cázares Graña (México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013), 118–83.

<sup>15</sup> En la introducción al catálogo de la maravillosa retrospectiva de Juan Downey en Museo Tamayo en México, Julieta González expande sobre la conexión entre el pensamiento cibernético y el trabajo de Downey. Julieta González, “Una Utopía de La Comunicación de Juan Downey,” en Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, ed. Julieta González y Arely Ramírez Moyao, trans. Pilar Carril (México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013), 10–81.

plumas, cuarzos, plantas y metales tanto para conectarse con sus territorios de origen a distancia como para preservar el entramado de relaciones que conforman sus territorios.<sup>16</sup>

De manera similar, los dispositivos electrónicos que forman parte de la revolución digital, como grabadoras de sonido e imagen y computadoras, también emplean cuarzos y metales para comunicar lugares separados en el espacio y el tiempo: “los minerales tanto en el saber ancestral como occidental son usados de igual forma como sistemas de registro y memoria”.<sup>17</sup> Aunque existen diferencias significativas entre ambas formas tecnológicas, empezando por el hecho de que la técnica moderna depende de la extracción violenta de minerales, la investigación comparativa y relacional desarrollada por Santos amplía nuestra comprensión de lo que comúnmente entendemos como tecnología. En este diálogo entre dos realidades aparentemente irreconciliables, la tecnología emerge como una forma de transmutar la energía y la materia, poniendo en marcha el cuidado como eje central del desarrollo tecnológico. Considerar la tecnología desde la perspectiva de la curación nos permite comprender nuestra relación con lo que existe en el entorno, una telepatía relacional entre los entornos visibles e invisibles que habitamos.

A partir de sus viajes y colaboraciones artísticas con comunidades indígenas, Downey comenta que “en algunos seres

---

<sup>16</sup> Barbara Santos, *Curación Como Tecnología: Basado en Entrevistas a Sabedores de La Amazonía* [Healing as Technology: Based on Interviews with Knowers from the Amazon]. Bogotá: Idartes, 2019.

<sup>17</sup> Barbara Santos, *Curación Como Tecnología: Basado en Entrevistas a Sabedores de La Amazonía* [Healing as Technology: Based on Interviews with Knowers from the Amazon]. Bogotá: Idartes, 2019, 83.

humanos, las ondas cerebrales están en simbiosis con los fenómenos naturales: la comunicación con los otros y con el medio ambiente es total”.<sup>18</sup> Esta totalidad de comunicación se encuentra en una dimensión que va más allá de la transmisión de información clara y concisa a través del lenguaje, acercándose a la telepatía que conecta a través del afecto y la intuición. Los sabedores tradicionales de la Amazonía cuidan y administran sus territorios desde las malocas, las casas de pensamiento construidas en lugares sagrados que se conectan a redes energéticas a nivel planetario.

Como afirma Santos, “los lugares sagrados, desde el conocimiento ancestral, conforman una red de lugares similar a la interconexión de nodos de servidores de internet, un rizoma de conocimiento dinámico basado en historias de origen, capas de sabiduría geológica y una ecología sistémica intrínsecamente ligada a la cultura y la medicina”.<sup>19</sup> La navegación espiritual, asistida por plantas, minerales y arquitecturas sagradas, permite a los sabedores viajar a través de los diversos cuerpos y estructuras que conforman la realidad. La telepatía, en la base de las tecnologías amazónicas, permite a los sabedores sentir y pensar las redes ecológicas de la selva a distancia, lo que a su vez facilita el cuidado de las relaciones que sostienen la vida.

Al igual que la tecnología digital se basa en el flujo de impulsos lumínicos y eléctricos a través de cables y servidores,

---

<sup>18</sup> Juan Downey, Tecnología y Más Allá, En Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, eds. Julieta González y Arely Ramírez Moyao (México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013), 253.

<sup>19</sup> Barbara, Santos. *Curación Como Tecnología: Basado en Entrevistas a Sabedores de La Amazonía [Healing as Technology: Based on Interviews with Knowers from the Amazon]*. Bogotá: Idartes, 2019, 90.

la tecnología de las comunidades amerindias se sostiene en los flujos de energía presentes en la vida misma. En última instancia, ambas infraestructuras son dos aspectos de la misma moneda, aunque la tecnología digital tienda a desvincularse de su simbiosis total con el mundo material. En su ensayo *Arquitectura, Video y Telepatía*, Downey comenta que el video, el pensamiento y el universo comparten una misma naturaleza electromagnética, y que “si logramos entrar correctamente en la onda [...] podemos concebir la telepatía, la teletransportación, e incluso el telerotismo: libidos actuando a distancia, sexo tántrico colectivo, fusión de luces”.<sup>20</sup> Aunque las palabras de Downey reflejan un eco tecno-optimista propio de la década de 1970, que imaginaba un avance exponencial de la electrónica, la telepatía a la que se refiere rechaza el control productivo que caracteriza a las tecnologías digitales de nuestra era.

De manera similar a Santos, Downey imaginaba la posibilidad de decolonizar la tecnología como un aparato de extracción y dominación, reconfigurando su poder para generar redes telepáticas globales que permitieran reconciliar y cuidar de la diferencia. Aunque el trabajo de Santos tiene un enfoque más amplio y colaborativo en comparación con el desarrollado por Downey en su momento, ambos artistas amplían nuestra comprensión de la tecnología desde una conciencia de la profunda relación entre el mundo visible y el mundo invisible. Decolonizar la tecnología

---

<sup>20</sup> Juan Downey, “Arquitectura, Video, Telepatía,” in Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, ed. Julieta González and Arely Ramírez Moyao (México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013), 265.

implica precisamente reconocer esa materialidad intersticial, la relación de nuestros cuerpos y territorios con las tecnologías que nos conectan.

La distancia que separa las dos ontologías tecnológicas que he descrito hasta ahora es similar a la distancia que me separa del conocimiento amerindio. Mi acceso al conocimiento ancestral de la Amazonía ha sido en su mayoría a través de la distancia, un ejercicio de telepatía relacional que me invita a hablar a través de las palabras de aquellos a quienes leo y con quienes converso. Aunque viajé por primera vez a Leticia, la capital del departamento del Amazonas en Colombia, a mediados de 2022, mi relación con este territorio ha sido en gran medida mediada por mi hermana Camila Pacheco, antropóloga y diseñadora, mi amiga Maytik Avirama, ecóloga humana, y mi amiga Bárbara Santos, cuyo trabajo artístico forma parte de este ensayo. Mi conexión con el pensamiento filosófico de la Amazonía ha ocurrido a distancia, mediada por el afecto que comparto con estas tres mujeres a quienes admiro profundamente y que tienen una relación íntima con la Amazonía. La telepatía que me interesa no se limita únicamente a los dispositivos digitales, sino que también se construye a través de conversaciones, relaciones y experiencias que se transforman para permitirnos sentir nuestra relación con lugares que no habitamos directamente. Enfrentarnos a la crisis ecológica actual requerirá cada vez más del perspectivismo telepático, ya que genera espacios para escuchar y conectar emocionalmente con aquello que nos resulta distante y diferente, más allá de la mera comprensión y dominio.

Uno de los ejes de la ontología amazónica es la capacidad de habitar las múltiples perspectivas que conforman un mismo territorio.<sup>21</sup> De esta manera, el perspectivismo reconoce la diferencia como elemento central para reconocer al otro, ampliando la noción de humanidad a todos los actores de un mismo territorio. La relación entre el arte, la tecnología y la antropología se concentra en la posibilidad de verse a uno mismo y al otro desde múltiples perspectivas. A través del arte, podemos imaginar tecnologías que trasciendan la extracción, guiadas por la intuición al tejer puentes entre diversas formas de sentirnos, pensarnos y comunicarnos a distancia. El perspectivismo telepático está estrechamente vinculado al pensamiento artístico y al mundo de los sueños, siendo aliados de las aguas cósmicas que dan forma a la vida. Son portales que se asoman al abismo entre realidades radicalmente diferentes. El perspectivismo telepático abre un portal húmedo que nos permite relacionarnos con la tecnología como un performance relacional y más allá de lo humano, posibilitando la transformación de energía y materia entre territorios distantes. En medio de la noche, dejo atrás el faro del puerto para aventurarme en aguas aún más oscuras.

### **Agua y energía**

El día en que nací, los planetas se alinearon alrededor del agua y la tecnología, abriendo un portal eléctrico entre la sal de mi cuerpo y las aguas que lo atraviesan. Mi sol en Cáncer, el cangrejo regido por la Luna y el océano, dos cuerpos materiales en tensión

---

<sup>21</sup> Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural*, Trad. Stella Mastrangelo. Madrid: Katz Editores, 2010.

constante. Mi Luna en Acuario, el delfín que habita aguas eléctricas para dar espacio a lo no convencional y a la tecnología. En el espacio entre el sol y la luna, el día y la hora en que nací manifiestan un triángulo entre mi cuerpo, el agua y la electricidad. Desde esta perspectiva cósmica, no es una mera casualidad que gran parte de mi investigación en los últimos años se haya adentrado en la relación entre el agua y la tecnología. Todos nuestros pensamientos e intuiciones comparten la misma energía que los átomos y los astros. Somos vehículos y agentes de los profundos entrelazamientos entre lo material y lo inasible, entre la materia y la energía. Al llegar a este puerto donde encuentro a mi cuerpo astral, el futuro del agua se revela como el futuro de nuestros cuerpos, así como el futuro de nuestros cuerpos se manifiesta en el tiempo del agua. Pensar que la tecnología nos permite desvincularnos de nuestra corporalidad no es solamente un error fatal, sino también una falacia rotunda.

A través de textos, videos, sonidos, proyectos web y laboratorios, mi trabajo desde 2016 me ha sumergido en las relaciones poéticas y materiales entre el agua y la tecnología, buscando tejer nuevas narrativas para navegar las olas tecnológicas desde una conciencia ecológica y transhistórica. Desde las palabras que utilizamos para comprender el mundo digital, como “nube”, “torrente”, “transmisión en vivo”, “navegar”, entre otras, hasta los cables submarinos que permiten el flujo global de información, la Internet guarda una estrecha relación con las aguas oceánicas en múltiples niveles. Además de ser un contenedor de gran parte de la infraestructura de la Internet, el océano también es un medio energético que

posibilita el flujo de información a nivel planetario. Debido a su alta salinidad, el suelo marino proporciona un excelente punto de conexión a tierra para la corriente eléctrica, amplificando la señal de los cables submarinos. Nuestros correos electrónicos, videollamadas, imágenes y sonidos no solo son transportados por el agua oceánica, sino que dependen de ella para su funcionamiento. Como menciona Nicole Starosielski, “después de que la energía cruza el cable, se dirige al lecho oceánico que crea un polo a tierra para las corrientes intercontinentales; el océano completa el circuito del cable.”<sup>22</sup> La red submarina de la Internet depende totalmente de la conductividad eléctrica del medio acuático, potenciada por la salinidad de los mares. Como las culturas amerindias han sabido desde tiempos inmemoriales, la sal es un cristal que permite la comunicación entre múltiples formas de vida.

Algunos experimentos recientes de Microsoft también buscan aprovechar las propiedades físicas del océano al diseñar centros de datos que utilizan las bajas temperaturas del fondo marino para enfriar los servidores. De esta manera, las empresas de Silicon Valley buscan reducir los costos de energía necesarios para enfriar las altas temperaturas generadas por el procesamiento de información. A medida que las temperaturas globales continúen aumentando, preveo que habrá cada vez más centros de datos sumergidos en las profundidades del océano, lo que calentará aún más los mares en aras de expandir la red informática. Esto podría resultar en una red infinita de catástrofes desatadas por la obsesión con el progreso tecnológico. Esta forma utilitaria de aprovechar el agua como medio

---

<sup>22</sup> Nicole Starosielski, *The Undersea Network*. Durham: Duke University Press, 2015, 201. [traducción propia]

energético, que permite tanto la conductividad eléctrica como la disipación del calor, forma parte de una extensa genealogía. El poder del agua ha sido la base de múltiples sistemas tecnológicos que han impulsado la colonización de la modernidad por encima de todas las demás cosmotecnias, desde los molinos hidráulicos hasta las centrales hidroeléctricas.

A diferencia de estos sistemas extractivos que reducen el agua a una sustancia inerte llena de energía en potencia, reconocer el papel del agua como contenedor y medio me permite acercarme a la telepatía desde una dimensión relacional, trayendo a la superficie la cuestión de la proximidad. Humedecer la telepatía implica ver lo que hay en medio en lugar de ignorarlo e intentar eliminarlo. Poco a poco, estamos comprendiendo que la conciencia planetaria, en forma de impulsos eléctricos, no puede separarse de nuestros territorios y sus infraestructuras materiales. Los cables submarinos, los centros de datos, los molinos y las centrales hidroeléctricas son entidades vinculadas al cuerpo de la Tierra y a nuestros propios cuerpos. Downey nos recuerda que “la energía electromagnética es un río de material ondulante. Esta naturaleza radiante es compartida por los pensamientos, la inteligencia artificial y el video, y explica la vida misma del Universo en el que habitamos”. Mi propuesta es sumergirnos y nadar en esta conciencia, en sus múltiples dimensiones. Esta forma de acercarnos al agua nos permite reimaginar cómo la contenemos y cómo ella nos contiene, rescatando así la posibilidad de cuidar lo que nos es distante y diferente.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Juan Downey, “Arquitectura, Video, Telepatía,” in Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, ed. Julieta González and Arely Ramírez Moyao (México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013), 265.

La reflexión profunda y expandida junto al agua es esencial para reimaginar y remodelar nuestra relación con la tecnología. En primer lugar, el agua es esencial, ya que es la sustancia que mantiene la vida en constante movimiento y transformación. Nos permite experimentar la interconexión entre todos los cuerpos como materia húmeda. Desde la osmosis que facilita el intercambio de disolventes entre células hasta el ciclo del agua que conecta territorios distantes, el agua impulsa los procesos de intercambio energético y material que componen la biosfera planetaria. Las relaciones húmedas de los líquidos amnióticos, salivales, lluviosos, tropicales y estancados forman parte de esta dimensión telepática del agua, una tecnología de conexión con la otredad a distancia. El agua, en sus formas líquida, sólida y gaseosa, es un archivo de vida, un sistema de comunicación telepática intercontinental, interplanetaria e intertemporal. Es una red inteligente, una fuente de conocimiento en constante transformación que, a su vez, transforma las formaciones geológicas, desde las montañas más altas hasta las fosas más profundas en el fondo del océano.

El agua organiza el mundo como un campo voluminoso: arriba y abajo, superficie y profundidad, atrás y adelante, derecha e izquierda, adentro y afuera. En el océano, la configuración de la superficie y la profundidad está en constante flujo. Una se convierte en la otra en una intensidad de movimiento continua. La profundidad emerge hacia la superficie para luego descender; la superficie se sumerge y se convierte en profundidad. En este sentido, el agua nos conecta con otras capas geológicas y con el

paso del tiempo: es un conector espacial y temporal. La ontología húmeda propuesta por Phillip Steinberg y Kimberly Peters nos invita precisamente a adoptar la profundidad y el volumen del océano como elementos cruciales para desestabilizar categorías fijas y sólidas, desde la implicación entre múltiples cuerpos y sistemas.<sup>24</sup>

A diferencia de lo mojado, lo húmedo se refiere a ese espacio intermedio entre lo sólido y lo líquido. Aunque el artista Roy Ascott habló en la década de 1990 sobre los “medios húmedos” para referirse a la biotecnología, la humedad a la que me refiero es más similar a la que se experimenta en el trópico; esa sensación pegajosa en la piel cuando estamos en la selva que nos invita a comprometernos con nuestro entorno. Tropicalizar la tecnología implica poner de manifiesto el encuentro pegajoso y húmedo entre cuerpos a distancia, una sensación que va más allá del deseo de comprender. La telepatía húmeda es ese encuentro de amor que no busca aprehender, sino apreciar sin dominar. Es la escucha del ruido sensorial de nuestro entorno. Cuando nos permitimos entrar en contacto consciente y presente con el agua, se activa una fuente inagotable de información.

En la mayoría de los mitos de génesis, la vida se origina en el agua. En muchas culturas amerindias y en algunas de las investigaciones más recientes en la ciencia moderna, se considera que el agua es capaz de retener esta memoria vital, como un archivo vivo. Los sabios de los pueblos indígenas de la Amazonía siguen un riguroso calendario ecológico para entablar un diálogo con la

---

<sup>24</sup> Philip Steinberg and Kimberly Peters, “Wet Ontologies, Fluid Spaces: Giving Depth to Volume through Oceanic Thinking,” *Environment and Planning D: Society and Space* 33, no. 2 (April 1, 2015): 247–64, <https://doi.org/10.1068/d14148p>.

memoria de los ríos.<sup>25</sup> Dependiendo del momento del año y del día, el río cuenta diferentes historias sobre el origen del mundo, el estado de sus cabeceras y desembocaduras, y cómo organizar las actividades del próximo año. El conocimiento de cada sabio es específico de su contexto territorial, pero también le permite conectarse con los espacios que recorre el agua a nivel planetario. Aunque la experiencia de un sabio en la selva es radicalmente diferente a la de aquellos que habitamos un mundo modernizado y urbano, la cosmovisión amerindia nos enseña que el agua no es un material pasivo que espera ser explotado; el agua es un agente activo con el que podemos comunicarnos. A partir de esta comunicación, mediada por nuestros cuerpos, podemos comenzar a trazar otros mapas que revelen las formas de marginalidad y pertenencia que emergen de las aguas comunes que compartimos con el planeta y sus múltiples formas de vida.<sup>26</sup>

La velocidad a la que opera esta telepatía húmeda es diferente de la velocidad de la telepatía digital. De cierta manera, es más lenta y voluminosa, similar al flujo del tiempo al que nos remiten las corrientes acuáticas. Los ríos, arroyos y océanos no son masas homogéneas de agua; están compuestos por múltiples corrientes con diferentes temperaturas e intensidades, que constantemente convergen de manera no lineal. En este sentido, acceder al archivo vivo del agua se asemeja más a un ejercicio de correspondencias,

---

<sup>25</sup> Esta reflexión surge de una conversación con Bárbara Santos hace varios años, donde me compartió una entrevista con su amigo Fabio Valencia, sabedor y líder Makuna del río Pirá Paraná en el Amazonas colombiano.

<sup>26</sup> Desde el hidrofeminismo, Astrida Neimanis discute las relaciones de similitud y diferencia que surgen del planeta como un espacio poblado por organismos acuáticos. Astrida Neimanis, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* (London: Bloomsbury Academic, 2017).

que recuerda la invitación de Denise Ferreira da Silva a investigar y escribir desde la profundidad, la amplitud, la longitud y el tiempo de los sucesos. “Las imágenes del pensamiento poético no son lineales (transparentes, abstractas, vidriosas y determinadas), sino fractales (inmanentes, escalares, abundantes e indeterminadas), como la mayor parte de lo que existe en el mundo”.<sup>27</sup> La telepatía húmeda habla desde esta perspectiva no lineal y fractal, abrazando las profundidades del océano y la multivalencia de las corrientes acuáticas.

A diferencia de la idea platónica de que la realidad emana como una sombra del sol, creo que la realidad emana de las sombras de los fondos acuáticos, movidas por el abrazo de la luna. Las profundidades húmedas, presurizadas y oscuras del océano irradian una energía húmeda al mundo, llenándolo de agua y, por tanto, de vida. Esta es la cosmología del inframundo, el lugar de la gran sacerdotisa, de los hongos y sus ciclos infinitos. El origen no es un sol; es una fuerza telepática que proviene de las profundidades del mar. Este mar es, sin embargo, tan externo como interno, similar al abismo de Flusser, donde las profundidades del océano no se distinguen de las profundidades de nosotros mismos.<sup>28</sup> La telepatía es el ejercicio de conocer lo distante para conocer lo cercano, de vernos reflejados en el mundo como un espejo erótico imposible de colonizar y explotar. Dejando este puerto astral y energético, abandono mi barco y me sumerjo en el mar.

---

<sup>27</sup> Denise Ferreira da Silva, “Fractal Thinking,” accessions, April 27, 2016, <https://accessions.org/article2/fractal-thinking/>.

<sup>28</sup> Vilém Flusser and Louis Bec, *Vampyrotheuthis Infernalis*, trans. Valentine A. Pakis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012), 69.

## Devenir delfín

Cuando estoy lejos de Colombia, sueño que me convierto en un delfín que viaja por el Atlántico hasta encontrar la desembocadura del río Magdalena. Luego, a la altura de Buenavista, subo por el Río Negro hasta encontrar el río Tobia y desde allí asciendo al río San Juan. En San Juan de La Vega, un terreno siempre húmedo y fértil, habita la mitad de mi imaginación. Mi imaginación viaja a la velocidad de las corrientes del agua que, al igual que el tiempo, son múltiples y voluminosas, pobladas de corrientes de diferentes temperaturas, entrelazándose entre sí: arriba y abajo, atrás y adelante, adentro y afuera. Colombia es una ficción colonial que designa un territorio anfibio, atravesado por miles de corrientes que humedecen las montañas al descender hacia el mar. A medida que habitamos estas corrientes oníricas, preveo que nos convertiremos lentamente en delfines, aquellos mamíferos que, después de probar la sequedad de la tierra, decidieron regresar al mar y al río. Abandonando todo puerto, cada uno tendrá que encontrar la profundidad y salinidad de su propio océano. Todo fin es un comienzo.

Entre la tierra y el agua, nuestra transformación comenzará con una sensación de vértigo mientras nuestro aparato vestibular se adapta a una nueva coordinación voluminosa, al igual que los marineros cuando regresan de altamar. La neuroplasticidad de la que nos habla Catherine Malabou dará paso a un cerebelo cada vez más desarrollado, similar al de los delfines, para permitirnos encontrar el equilibrio en las aguas profundas.<sup>29</sup> Luego, nuestros ojos

---

<sup>29</sup> Catherine Malabou and Hans Ulrich Obrist, "Plasticity, Intelligence and Mind," En *Atlas of Anomalous AI*, ed. Ben Vickers and K Allado-McDowell. London: Ignota Books, 2021.

comenzarán a distorsionar nuestra percepción del espacio, como los paisajes reflejados en el agua que se ondulan con el movimiento de la superficie. Veremos nuestro reflejo distorsionado, ampliando el portal hacia nuestras profundidades. Una vez completada nuestra metamorfosis, percibiremos con mayor amplitud las frecuencias que escapan a nuestro campo sensorial. El agua se convertirá en nuestra nueva pantalla, una frontera y un portal simultáneamente. Convertirnos en delfines será la forma en que el archivo de vida contenido en el agua pueda atravesar nuestros cuerpos y convertirse en conciencia.

Inspirado por mi amiga y artista Mariana Murcia, en los últimos meses me he sumergido en aguas heladas en Holanda y España. Después de realizar algunos ejercicios de respiración que calientan el centro del cuerpo, entrar en aguas heladas es como una descarga de memorias. Los músculos se tensan y los enlaces atómicos de la piel se activan, como si una onda eléctrica recorriera la membrana que nos separa de lo que no es externo y distante. La primera vez que me bañé en el río Mosa a finales de noviembre, me invadió el recuerdo de la electricidad que dio origen a la vida en el mar, moléculas excitadas por los profundos cambios de temperatura. Bárbara Santos, en su profunda relación con el saber ancestral del Amazonas, reflexiona que “la cultura occidental, al delegar la memoria a libros, computadoras, fotografías, etc., no sabe activar el recuerdo a través del cuerpo”.<sup>30</sup> A través de la ingesta, el canto y la danza, muchos sabedores indígenas activan las memorias eléctricas de tiempos ancestrales contenidas en el

---

<sup>30</sup> Barbara Santos, *Curación Como Tecnología: Basado En Entrevistas a Sabedores de La Amazonía* [Healing as Technology: Based on Interviews with Knowers from the Amazon]. Bogotá: Idartes, 2019, 82.

cuerpo. La tecnología es, fundamentalmente, este mar eléctrico que atraviesa las membranas de nuestros cuerpos.

De manera similar a las membranas de los cables submarinos, el agua también es una tecnología de comunicación fundamental para los organismos vivos. A través de la osmosis, las células de nuestros tejidos corporales intercambian sales y moléculas mediante sus membranas semipermeables. Fue gracias a las membranas que surgió la vida compleja en el océano hace millones de años, impulsando la interdependencia entre la información y los medios de comunicación. Una bacteria engulle a otra y así da origen a la vida compleja. La vida multicelular es el resultado del canibalismo entre membranas, donde cada una lucha por sobrevivir dentro de la otra en el vasto mar precámbrico.<sup>31</sup> Las membranas son una forma de inteligencia artificial que crea la noción misma de un interior y un exterior, espacios donde emergen tanto la diferencia como la similitud. En una entrevista con Bárbara Santos, el antropólogo Stephen Hugh Jones sugiere que el cuerpo es una estructura de tubos: “todos somos tubos y, en este sentido, nuestro cuerpo es un tubo que contiene otros tubos en los cuales hay aberturas: hablo a través de mi boca, me reproduzco en el vientre, etc.”<sup>32</sup> Entre tubos, cables y membranas, el cuerpo de Internet y nuestros cuerpos son reflejos del mismo territorio contenido por las aguas planetarias.

Entonces, ¿qué rituales nos permiten traspasar las membranas materiales y semióticas entre nosotros, nuestros entornos y otras

---

<sup>31</sup> Lynn Margulis, “From Kefir to Death,” En *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*, ed. Lynn Margulis and Dorion Sagan. New York: Springer-Verlag, 1997.

<sup>32</sup> Stephen Hugh Jones en una entrevista con Bárbara Santos. Barbara Santos, *Curación Como Tecnología: Basado En Entrevistas a Sabedores de La Amazonía [Healing as Technology: Based on Interviews with Knowers from the Amazon]*. Bogotá: Idartes, 2019, 82.

especies? ¿En qué momento comienza el sujeto y dónde termina el entorno? Al hablar de la relación entre telepatía, arquitectura y video, Juan Downey nos recuerda que la pantalla también es ese refugio palpitante de intercambio, una membrana entre los mitos internos y externos.<sup>33</sup> La pantalla o la superficie del agua, como membranas intermedias, posibilitan la mediación constante entre lo cercano y lo distante. En este sentido, la telepatía húmeda nos recuerda que conocer algo es conocerse a uno mismo. Más allá de capturar y comprender, la telepatía húmeda nos invita a sumergirnos en el medio y a amar sin la necesidad de descifrar al otro. Lo húmedo es humano y es humus; es la tierra de donde surge la posibilidad de crecer y cuidar. En este espacio fértil de la interpretación, emerge la posibilidad de relacionarnos más allá del mero usufructo.

Cada vez que utilizo un hidrófono para escuchar la morada de los delfines, entro en una conexión multitemporal con las corrientes acuáticas. El hidrófono convierte las vibraciones en el agua en impulsos eléctricos, permitiéndome escuchar desde las profundidades. Esta transducción a través de medios es fundamental para la telepatía, que propone un diálogo entre espacios y agentes a través de mensajes semipermeables.<sup>34</sup> Cuando me detengo a escuchar el clamor del agua que desciende desde el páramo,

---

<sup>33</sup> Juan Downey, "Arquitectura, Video, Telepatía," En Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, ed. Julieta González and Arely Ramírez Moyao. México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013, 260-267.

<sup>34</sup> After conducting research on marine submersibles, Stefan Helmreich (2007) proposes that "[t]he metaphor of transduction can tune one in to textures of disjuncture, to the corporeal character of transferring signals, particularly in cyborgian settings" (p. 631).

comienzo a sentirme como una amalgama de espacios sumergidos en el tiempo; un flujo continuo; un mar de eventos que transcurren a distintas velocidades. Así, en medio de la estática eléctrica, empiezo a percibir la agencia de otros mundos vivos y a sintonizar con las múltiples fuerzas que dan forma a nuestro mundo y que no dependen de la voluntad humana. El futuro del agua será romper las barreras que la contienen, desbordar los cauces de las ciudades y liberar las represas hidroeléctricas, devolviendo la humedad a los humedales marchitos por la razón.

# OBRAS CITADAS

- Agamben**, Giorgio. *Idea de La Prosa*. Traducido por Laura Silvani. Barcelona: Ediciones Península, 1989.
- Downey**, Juan. Arquitectura, Video, Telepatía. En Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, edited by Julieta González and Arely Ramírez Moyao, 260–67. México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013.
- . Tecnología y Más Allá. En Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, edited by Julieta González and Arely Ramírez Moyao, 252–55. México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013.
- Ferreira da Silva**, Denise. “Fractal Thinking.” *accessions*, April 27, 2016. <https://accessions.org/article2/fractal-thinking/>.
- Flusser**, Vilém. *Los Gestos: Fenomenología y Comunicación*. Traducido por Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder, 1994.
- Flusser**, Vilém, y **Bec** Louis. *Vampyrotheuthis Infernalis*. Traducido por Valentine A. Pakis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- González**, Julieta. Una Utopía de La Comunicación de Juan Downey. En Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, edited by Julieta González and Arely Ramírez Moyao, 10–81. México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013.
- Guagnini**, Nicolás. “Feedback in the Amazon.” *October Magazine* 125, no. 125 (2008): 91–116.

- . Retroalimentación en el Amazonas. En Juan Downey. *Una Utopía de La Comunicación/A Communications Utopia*, edited by Julieta González and Arely Ramírez Moyao, translated by Ricardo Cázares Graña, 118–83. México, D.F.: Fundación Olga y Rufino Tamayo, 2013.
- Hui**, Yuk. *Art and Cosmotronics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.
- Malabou**, Catherine, y **Obrist**, Hans Ulrich. Plasticity, Intelligence and Mind. En *Atlas of Anomalous AI*, editado por Ben Vickers and K Allado-McDowell. London: Ignota Books, 2021.
- Margulis**, Lynn. From Kefir to Death. En *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*, editado por Lynn Margulis and Dorion Sagan. New York: Springer-Verlag, 1997.
- Medina**, Eden. *Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende's Chile*. Cambridge (MA): MIT Press, 2011.
- Mignolo**, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Neimanis**, Astrida. *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*. London: Bloomsbury Academic, 2017.
- Pacheco Bejarano**, Juan Pablo. Ruins across the Atlantic: Speculations on the Colonial and Mythological Genealogies

- of the Internet's Submarine Infrastructure. En *Proceedings of Politics of the Machines - Rogue Research 2021*, 138–44. ScienceOpen, 2021. <https://doi.org/10.14236/ewic/POM2021.18>.
- . “Telepatía Sin Internet.” *N Menos 1*, 2020. [https://www.academia.edu/44381219/Telepat%C3%ADa\\_Sin\\_Internet](https://www.academia.edu/44381219/Telepat%C3%ADa_Sin_Internet).
- Parikka**, Jussi. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Santos**, Bárbara. *Curación Como Tecnología: Basado En Entrevistas a Sabedores de La Amazonía*. Bogotá: Idartes, 2019.
- Star**, Susan Leigh, y **Bowker**, Geoffrey. C. How to Infrastructure. En *Handbook of New Media: Social Shaping and Social Consequences of ICTs*, editado por Leah A. Lievrouw and Sonia Livingstone, 230–45. London: Sage Publications, 2006.
- Starosielski**, Nicole. *The Undersea Network*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Viveiros de Castro**, Eduardo. *Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz Editores, 2010.
- Zuboff**, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books, 2019.

## SPECTIVA: UNA MIRADA Y UNA METODOLOGÍA CON LA INTENCIÓN DE ACCIONAR



## Introducción

**M**i incursión en la noción de los futuros comenzó en 2016. En ese entonces, junto con Sam Bunn, futurista y artista visual, redactamos una propuesta para *Valleta 2018*, la Capital Europea de la Cultura (EOC). Nuestra idea era sencilla: alterar las tradiciones folclóricas para potenciar su proyección futura. Para ser más gráficos, sugerimos engalanar con una sonrisa a la Madonna de Ta' Pinu y sacarla en procesión durante la Semana Santa por las calles de Gharb, una aldea en Gozo, la isla hermana de Malta. La Madonna se transformaría así en una heroína sonriente, con una mirada esperanzadora hacia el futuro, un cuerpo festivo, feliz y lleno de optimismo.

Aunque el proyecto no fue seleccionado, la semilla de la idea perduró: resignificar la tradición, repensar colectivamente la construcción de la memoria y la identidad a través de lo festivo, en perspectiva de futuros. Fiesta, rito y futuros se mezclaban en un cóctel refrescante con una gran cualidad heurística. Veíamos una posibilidad lúdica de indagación y descubrimiento participativo, un espacio para sentir, imaginar, proyectarse y, quizás, provocar un pequeño cambio social o, al menos, un cambio de perspectiva. La fiesta podía ser una herramienta de autoafirmación, interacción y transformación para el colectivo y la comunidad, así como una narrativa experiencial desde la que facilitar e incorporar una comprensión del futuro en la cotidianidad, al estar fuertemente

vinculada a lo participativo, lo inmersivo, lo vivencial, lo encarnado y, también, a la gracia.

Eventualmente, estas ideas se consolidaron en una investigación transfronteriza<sup>1</sup>, resultado de la naturaleza caprichosa y fluctuante de los descubrimientos creativos. Fue una búsqueda basada en la intuición, las corazonadas y los hallazgos fortuitos al explorar los universos de los estudios de futuros, la investigación artística y la investigación-acción participativa. Partiendo de la convicción de que la prospectiva debe ser una herramienta pública, crítica y procomún para la transformación social, y una posibilidad emancipatoria capaz de contribuir a la innovación y el desarrollo de la sociedad frente a desafíos sociales, tecnológicos y ambientales cada vez más complejos; y desde la hipótesis de que la experiencia fragmentaria del futuro —plural, polifónica y encarnada— tiene la capacidad de empoderar y dar agencia a sus participantes para emanciparse de escenarios de futuros hegemónicos o en proceso de establecimiento, la investigación buscó facilitar un cambio en nuestras narrativas sobre el futuro, la forma en que nos proyectamos y cómo nos relacionamos con la esperanza y el deseo de sus acontecimientos. También quiso iluminar lo enmarañado y oculto para, en primer lugar, entender cómo las imágenes y los escenarios de futuros son continuamente creados, comunicados, comercializados, prometidos y reformulados, dirigiendo el desarrollo de la realidad social hacia un futuro u otro (Adam y Groves, 2007). En segundo lugar, buscó centrar la atención en los procesos, mecanismos y comportamientos que construyen la realidad social del presente

---

<sup>1</sup> “Futuros en el presente continuo” (de las Heras, 2023).

en la cotidianidad, en relación con los futuros proyectados, los cuales pueden materializarse en planes y acciones anticipatorias. Y en tercer lugar, pretendía que fuéramos capaces de aprender a elegir entre lo ofrecido o elegir participar en el desarrollo de lo posible, lo probable o lo deseable (por nombrar solo algunas de las categorizaciones del término), pues el futuro es precisamente eso: una cuestión intersubjetiva de deseabilidad, reflexividad y acción social.

A menudo parece que vivimos en un presente continuo, inmersos en el inmediatez y absortos en el “corto plazo”. Estas percepciones, sin embargo, son bloqueos que empañan la posibilidad de construir futuros sostenibles en la cotidianidad. Esta disertación propone un giro experiencial, performático y encarnado del futuro, junto con una pedagogía del tiempo que se aleja de conceptos como la utopía, la distopía o la ciencia ficción. En su lugar, aboga por una concepción plural y multidimensional del tiempo, que estimule la noción de cambio y la transformación más allá de la fantasía.

La investigación presenta una metodología inter y transdisciplinar propia, denominada ‘Spectiva’. Esta fusiona la investigación-acción participativa basada en el arte con la prospectiva social, y se sustenta sobre cuatro ejes de acción: descolonizar el futuro, el juego y la experiencia fragmentaria del futuro, la proyección del futuro a partir de un tiempo común colectivo, y su uso en contextos sitio y tiempo específicos.

Esta metodología se ha aplicado en diversos escenarios de sostenibilidad medioambiental y patrimonio cultural, partiendo de

la resignificación de “horizontes históricos” o de “conflictos anclados en la memoria colectiva” en el contexto Andino y, específicamente, colombiano. El método busca estimular la imaginación y la emancipación social en perspectiva de futuros, informar sobre alternativas y suscitar un pensamiento de prospectiva social en el día a día. Es una posibilidad para que emerjan imágenes de futuros subalternas, se construyan sociedades en torno a la esperanza y el deseo, y se facilite un empoderamiento de la vulnerabilidad para liberar presentes atrapados entre pasados que no pasan y futuros que parecen nunca llegar.

### **El futuro es procomún: descolonizamos el futuro**

La sociedad, las comunidades y las personas necesitamos el tiempo futuro (Frankl, 1984). La proyección, el deseo de porvenir y la necesidad de dar sentido a la existencia son parte de nuestra realidad social. Esta conciencia es aún mayor en aquellos individuos y colectividades afectadas por la rapidez de los cambios sociales (Masini, 1999), la constante aceleración tecnológica y, actualmente, también por la emergencia del cambio climático. Estos factores dificultan de manera crítica la tarea de tomar decisiones acertadas y emprender o no acciones específicas para alcanzar un futuro deseado o evitar las consecuencias de uno no deseable.

Quizás nada sea tan característico de nuestra especie como la fabricación incesante de representaciones de realidades alternativas y la búsqueda interminable de horizontes de posibilidades.

Construir el futuro es un proceso histórico y participativo que implica pensarlo como una necesidad, una elección y una forma de vivir (Massini, 1999). Se trata, por lo tanto, de una categoría mental y, como dimensión de la imaginación, está vinculada en estado de latencia con el conocimiento y la memoria del pasado, y con el conocimiento, el entendimiento, la experiencia y la vivencia de la situación presente.

La historia nos ha demostrado continuamente que, sin importar cuán complejos sean los escenarios en los que habitamos, la raza humana ha estado allí antes y ha encontrado un camino más allá de la destrucción y el colapso (Boulding, 1988). Precisamente, encontrar estos caminos, narrativas y escenarios deseables, estas nuevas relaciones, estructuras y procesos sociales, es lo que hace que la imaginación de futuros, la *performance* de sus procesos y su experiencia fragmentaria, en su sentido literal, sean tan importantes. Desarrollar nuestra habilidad e inteligencia colectiva para construir un futuro deseado, o al menos un futuro posible lo más cercano a aquello que queremos, depende en gran medida de nuestra habilidad colectiva para imaginarlo. La capacidad humana de crear imágenes de otros 'mundos posibles' es una clave dinámica de la historia (Polak, 1953; Miller, 2018).

## **El problema epistemológico del futuro**

Es un principio fundamental que el futuro no puede ser objeto de estudio empírico directo, ya que su inexistencia actual lo hace intangible a la observación y la facticidad. Esta premisa choca frontalmente con la aproximación constructivista en las ciencias sociales, que busca edificar conocimiento a partir de realidades presentes. Consecuentemente, para abordar el futuro, se requiere una ruptura y reestructuración disciplinaria en la forma en que tradicionalmente se concibe la ciencia. Las herramientas convencionales de la investigación científica, basadas en la evidencia empírica y la observación directa, son insuficientes. Por ello, el futuro ha sido relegado a los márgenes e intersticios de las Ciencias Sociales, donde a menudo se le ha interpretado como una mera extensión o resultado de patrones históricos. Esto ha contribuido a reforzar una visión moderna de un futuro predeterminado y controlable por la acción humana, lo cual es problemático desde una perspectiva que reconoce la contingencia y la agencia humana.

La relevancia del tiempo es ontológica. Por un lado, coexisten diversas concepciones o imaginarios temporales que, a su vez, generan distintas percepciones y entendimientos de la realidad. Por otro lado, la manera en que personas, grupos sociales y comunidades comprenden el tiempo determina cómo intentan entender y proyectarse hacia el futuro. Esto subraya que la relación con el futuro no es puramente epistemológica (cómo lo conocemos), sino fundamentalmente ontológica (cómo es el ser en relación con el tiempo).

A lo largo de la historia de la humanidad, ha existido una conciencia del poder inherente a la creación de imágenes y escenarios de futuro, y con ello, la participación en los procesos de dirección, gestión y control del cambio. Hoy habitamos un mundo configurado por las proyecciones de diversos actores en décadas pasadas<sup>2</sup>. Surge entonces una pregunta crucial: ¿La realidad social presente es el resultado de una imagen de futuro deseable, o es la consecuencia de un compendio de políticas y acciones anticipatorias diseñadas para un futuro “mejor” o para evitar uno “peor”? Esta interrogante nos invita a reflexionar sobre la descolonización del futuro (Inayatullah, 1993; Dator, 2017; Miller, 2018), que es, en esencia, la discusión entre la dominación de futuros hegemónicos frente a la emergencia de futuros subalternos.

Descolonizar el futuro es tanto una actividad como una actitud fundamental para el campo de los Estudios de Futuros. Implica cuestionar las instituciones y sus valores, así como amplificar las voces marginadas, educando sobre la capacidad de “usar el futuro” con el fin de emanciparse de diversas formas de dominación cultural. Este proceso exige un compromiso continuo y una acción consciente para transformar las estructuras y prácticas que limitan la diversidad y la inclusión, y promover la participación activa y el liderazgo de diferentes grupos y comunidades en la imaginación, proyección y construcción de otros escenarios posibles.

---

<sup>2</sup> En la actualidad se desarrolla un creciente interés por la posibilidad de estudiar el papel de las visiones y escenarios de futuro que se idearon en el pasado, un campo de estudio capaz de ofrecer la posibilidad de contribuir a una historia política renovada (Aaltonen, 2009), una historia del futuro.

## **Un paréntesis para lo común: Comunidad, Comunalidad y Procomún**

El concepto de “Comunidad” deriva del adjetivo latino *communis*, que significa “accesible a todos”. En su esencia, este término encapsula la noción del involucramiento de cada individuo en actividades y responsabilidades compartidas, así como la coexistencia de sentimientos y creencias entre sus miembros. La raíz etimológica de “Comunidad” establece su base en la idea de que sus integrantes tienen la capacidad y la responsabilidad de participar activamente en las diversas facetas de la vida en común. Esto implica una conexión intrínseca con los asuntos y desafíos que afectan al grupo en su conjunto, promoviendo la colaboración mutua para abordar problemas, alcanzar objetivos y construir un entorno más cohesionado.

La “Comunalidad” se entiende aquí como los aspectos culturales, los valores y las prácticas que se desarrollan en una comunidad. Es un concepto que facilita la comprensión integral, total, natural y común de la vida. Implica una conexión profunda con el grupo y un sentido de pertenencia, donde las personas colaboran y se apoyan mutuamente para resolver problemas. Esto puede manifestarse en la participación en actividades comunitarias, proyectos colectivos, la toma de decisiones conjuntas y la resolución de conflictos a través del diálogo y la negociación. La Comunalidad conlleva un fuerte sentido de identidad cultural y conexión con la historia y las tradiciones de un grupo social, sirviendo así para

describir la manera en que sus miembros interactúan entre sí y se relacionan con su entorno.

Por su parte, el “Procomún” (también conocido como “procomunal” o *commons* en inglés) se refiere a un concepto que abarca los recursos, bienes y espacios compartidos por una comunidad, en lugar de ser propiedad exclusiva de individuos o entidades privadas. Busca equilibrar el interés individual con el bienestar colectivo. Los recursos del procomún pueden ser tanto tangibles —como tierras, agua, bosques o herramientas— como intangibles —como conocimientos, tradiciones y patrimonio cultural—. Este concepto se basa en la idea de que ciertos recursos deben ser gestionados y utilizados en beneficio de toda la comunidad, en lugar de ser explotados exclusivamente para el lucro individual. Esto implica que la comunidad participa en la toma de decisiones y en la regulación de cómo se utilizan y mantienen dichos recursos. La meta es evitar la sobreexplotación y el agotamiento, promoviendo su uso sostenible y garantizando su disponibilidad para las generaciones futuras.

Actualmente, el concepto de procomún ha cobrado relevancia en contextos como la gestión de recursos naturales, la cultura libre, el software de código abierto y otros campos donde la colaboración y el compartir son valores fundamentales. La preocupación por la sostenibilidad ambiental impulsa prácticas procomunes, promoviendo la gestión compartida de recursos naturales para preservarlos a largo plazo (por ejemplo, el agua, la tierra y los bosques). En el ámbito tecnológico, la colaboración y la innovación

se potencian a través de comunidades de software de código abierto y proyectos colaborativos, democratizando el acceso a soluciones compartidas y promoviendo la innovación. La expansión del conocimiento abierto y la educación en línea democratizan el acceso a la información y el aprendizaje, empoderando a individuos y fomentando la participación activa en una sociedad inclusiva. En cultura y entretenimiento, la creación colaborativa y el compartir contenido transforman la manera de crear, consumir y compartir arte y medios, promoviendo una participación más activa y una experiencia enriquecedora. La economía colaborativa redefine modelos económicos al fomentar el intercambio de recursos y la reutilización, priorizando la eficiencia y la sostenibilidad frente al enfoque tradicional de propiedad exclusiva. Finalmente, la participación ciudadana y la colaboración se promueven en la toma de decisiones y la gobernanza a través de prácticas procomunes, impulsando la responsabilidad compartida en la resolución de problemas y en la construcción de un futuro colectivo.

Los tres conceptos —“Comunidad”, “Comunalidad” y “Procomún”— se nutren de la dimensión emocional y cognitiva, generando un sentido de identidad y pertenencia entre los miembros, así como lazos emocionales y creencias comunes. A través de la comunicación y la interacción constante, se establece un tejido social en el que las similitudes y los valores compartidos actúan como pilares fundamentales que fortalecen los vínculos entre las personas. Un enlace profundo basado en la cooperación, la solidaridad y la construcción conjunta de entornos más armónicos y funcionales,

donde la participación activa, la empatía y el compromiso con un propósito común son los cimientos sobre los cuales se construye una comunidad sólida y vibrante. Y también sus imágenes de futuros.

### **La prospectiva social como catalizador de comunidad, comunalidad y procomún**

Consideremos cómo la prospectiva social —un enfoque que busca anticipar y comprender las posibles tendencias y cambios en la sociedad para tomar decisiones informadas sobre el futuro— puede enriquecer y potenciar las nociones de “comunidad”, “comunalidad” y “procomún”.

Aplicada al contexto comunitario, la prospectiva social sirve como una herramienta para identificar los desafíos y oportunidades que podrían afectar a una comunidad en evolución. Ayuda a prever las necesidades cambiantes de sus miembros y a diseñar estrategias para abordarlas de manera colectiva, lo que significa que brinda la capacidad de planificar con anticipación. Recordemos que la anticipación es la capacidad de incorporar lo que viene “después-del-ahora” de manera funcional y relevante, y es la forma que toma el futuro en el presente. Al considerar las tendencias y los cambios emergentes, mantener la noción de “accesible para todos” se convierte en un principio rector, asegurando que ninguna voz quede excluida en la toma de decisiones y en la construcción de un futuro compartido.

Uno de los aspectos destacados de este enfoque es su capacidad para forjar estrategias colaborativas y de resiliencia. Con una comprensión más profunda de las tendencias sociales y los posibles cambios, la comunidad puede unirse en torno a metas comunes y desarrollar estrategias conjuntas. Esto, a su vez, fortalece los lazos entre los miembros y aumenta la cohesión comunitaria, proporcionando una base sólida para enfrentar los cambios que podrían impactar su unidad.

En resumen, la prospectiva social emerge como un faro orientador en el proceso de evolución de una comunidad. Al anticipar los desafíos y oportunidades, y alentar la colaboración y la resiliencia, se convierte en un catalizador para un futuro enriquecido y más sólido. Este enfoque no solo permite a la comunidad abrazar el cambio con una mentalidad informada, sino que también mantiene viva la esencia inclusiva y compartida que define su identidad colectiva, fomentando la adaptación de los valores y creencias compartidos a medida que la comunidad evoluciona, y preservando y fortaleciendo los aspectos culturales y tradicionales que definen la identidad comunitaria para construir futuros más sólidos, inclusivos y resilientes. El futuro es y debe ser procomún.

### **Casos de Estudio**

Esta sección describe brevemente diversos proyectos que comparten similitudes estructurales en la combinación de elementos de acción y experiencia.

### ***Caso 1: Agua del futuro***

A mediados de 2019, el grupo de investigación Hemisférico “Juego, Fiesta y Poder” llevó a cabo un *happening* de futuro en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) durante el XI Encuentro Internacional Hemisférico “El mundo al revés: Humor, ruido y performance”. El objetivo fue abordar el cambio climático y la inminente crisis mundial del agua. La acción articulaba la preocupación por la escasez de agua potable —acentuada por la deforestación, la expansión urbana sobre los acuíferos naturales, el deterioro de la infraestructura hidráulica y la deficiente gestión de aguas residuales y residuos plásticos en la urbe— con la experiencia festiva y la reflexión irónico-teórica del porvenir. Se dramatizó un escenario de futuro a 20 años en el que una empresa ficticia llamada “Agua del Futuro”, dedicada a recolectar agua del sudor humano, celebraba su aniversario.



Imagen 1. Estand del aniversario de “Agua del futuro”.

El taller de diseño y *performance* participativo se desarrolló durante cuatro días. Todos estaban invitados a participar y experimentar el futuro en el “aquí y ahora”. Se diseñó un *canovaccio* o partitura del juego y se llevaron a cabo dos gestos-acciones: la primera, utilizar el servicio de transporte interno de la universidad, el “Pumabus”, como un tour operado por la compañía a través de los campos de producción de sudor de la UNAM; la segunda, la celebración del aniversario de “Agua del Futuro” con un stand de exposición, presentación y promoción de la marca, amenizado con *performances* y pruebas de productos (imagen 1). Los participantes diseñaron utilería del futuro para ayudar a catalizar la percepción de cambio y la inmersión en el juego propuesto. La acción fue documentada audiovisualmente y se realizaron entrevistas post-acción para conocer la impresión de los participantes y la utilidad del juego.

### ***Caso 2: ‘I Concilio de Diablos Festivos para Celebrar los Futuros de la Humanidad’***

Entre el nueve y el once de diciembre de 2019, junto con el historiador e investigador Paolo Vignolo de la Universidad Nacional de Colombia, y en medio de los movimientos telúricos que sacudían las entrañas del cuerpo social colombiano, levantamos el telón de una conspiración lúdica. Esta se enmarcó en el Programa Académico Oficial de la XIV Reunión del Comité Intergubernamental para la

Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, desarrollándose en tres escenarios y tres actos:

1. Primero, en Ágora Bogotá, el centro de la convención, donde, en clave de *performance* periodística, realizamos una etnografía del evento-ritual intergubernamental y de sus participantes. Transgredimos con picaresca y desparpajo festivo el protocolo del Comité, observándolo y devolviéndole la mirada etnográfica.

2. Segundo, en el Museo Santa Clara de Bogotá, una institución que opera en una antigua iglesia barroca del siglo XVII. En un atrevido gesto decolonial, nos brindó acceso a una colección de más de tres siglos de devociones para officiar un *happening* sin igual.

3. Finalmente, en la calle presidencial, donde se ubica la Casa de Nariño, residencia oficial y principal sede de trabajo del presidente de Colombia. Este lugar fue elegido para representar un gesto de futuro colectivo.



Imagen 2. Un animal escénico cazando durante el coctel inaugural 14COM UNESCO, 2019.  
Foto: Sandro Bozzolo

El “Concilio” fue un acontecimiento de actualización y reapropiación celebratoria, un escenario inmersivo y un *happening* de *performances* y acciones guerrilla de auténtica originalidad. Su *leitmotiv* fue resignificar el patrimonio arquitectónico, iconográfico, cultural e histórico colombiano en perspectiva de futuros. Participaron más de ciento veinte personas, incluyendo guardianes de patrimonio, artistas, activistas, académicos, agentes culturales, equipos técnicos y medios de comunicación, quienes fueron invitados a conspirar, endiablarse, pensar en el futuro y “escenificarlo” en diálogo con el contexto social presente y el pasado colonial del país.



Imagen 3: Un diablo del Carnaval de Riosucio custodia la fiesta con el bastón de mando de Nuna Raymi, el Alma en fiesta, a los pies de Santa Margarita de Alacoque en su retablo de amor divino y Sagrado Corazón. Foto: Diego Moncayo.

Con el fin de crear nuevas imágenes y puntos de fuga a partir de la resignificación y la reinterpretación, se diseñó un *canovaccio*. Este sirvió para escenificar un diálogo entre el teatro barroco de los sentidos contrarreformista y las imágenes de futuros de los siglos XVII y XVIII —construidas principalmente en torno a la idea de la evangelización y la expansión del Imperio Español (1492-1898)— versus el cuerpo festivo de los participantes y las imágenes de futuros contemporáneas del siglo XXI, influenciadas por la globalización, la democratización y la creciente conciencia ambiental. Estas últimas imágenes reflejan una preocupación por construir un futuro más justo, equitativo y sostenible para todos los ciudadanos. Se realizaron entrevistas antes y después del *happening*, y todo el proceso, así como la variedad de gestos y acciones de futuros, se documentó audiovisualmente.

### ***Caso 3: Metágora: Los futuros del patrimonio***

El jueves 12 de diciembre de 2019, en el marco de la XIV Reunión del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO, celebramos una “Metágora” en el Centro de Convenciones Ágora de Bogotá. Este taller de círculo de palabra contó con la participación de representantes de diversas manifestaciones culturales invitadas por el Comité, académicos de la Universidad Nacional de Colombia, artistas y activistas relacionados con distintos procesos de patrimonio cultural inmaterial, sumando

más de 30 participantes de diferentes territorios colombianos. El taller fue diseñado junto con el historiador e investigador Paolo Vignolo y el Área Estratégica “Cultura, Intercultura, Arte, Comunicación y Poéticas Contemporáneas” de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia.

En una segunda etapa del proyecto, entre 2020 y 2021, se llevó a cabo un segundo taller (“PEPA: Portadores, Escenarios, Patrimonio y Agentes”) para continuar proyectando imaginarios de futuros desde el patrimonio cultural inmaterial en Colombia durante el primer año de la pandemia de COVID-19, considerando el cambio de paradigma provocado. Además de los participantes originales, se sumaron nuevos agentes culturales y museos de Bogotá y Medellín. El objetivo de ambos talleres fue compartir puntos de vista e imaginar colectivamente distintos escenarios de futuros entre los agentes culturales protagonistas de las manifestaciones culturales afectadas. Se generó un debate público amplio sobre la puesta en valor de la cultura, el turismo sostenible, la equidad de género y la justicia social en los próximos veinte años en el país. Se realizaron entrevistas antes y después de cada fase y se documentó todo el proceso audiovisualmente.

En una tercera fase del proyecto, se creó un semillero de investigación entre las Facultades de Ciencias Humanas y Sociales y Artes de la Universidad Nacional de Colombia. Este semillero se centró en cartografiar y curar imágenes y gestos de futuros surgidos durante las escenografías sociales de 2019 y 2020 en



Imagen 4. 'Metágora'. Foto: Diego Moncayo

Colombia, y compararlos con los producidos durante los talleres previos. Se creó un directorio clasificado que contiene los distintos archivos audiovisuales documentados desde 2019, útil para la exploración visual y narrativa, la conceptualización temática y su contextualización, y la selección e interpretación preliminar de los materiales.

### **Estructura: Fases y Procesos de “Spectiva”**

La estructura de “Spectiva” se concibió y desarrolló de manera adaptativa a medida que la investigación evolucionaba. Incorporó nuevas estrategias, métodos y herramientas, siempre con un enfoque en encontrar soluciones que se ajustaran a las necesidades específicas de cada proyecto, sin seguir rígidamente una fórmula preestablecida. Todos los métodos y herramientas utilizados en

”Spectiva” están orientados a la acción, la participación, la suma de inteligencias colectivas y el aprendizaje mutuo.

Un aporte clave de la investigación artística radica en la división de los procesos de investigación en dos fases interconectadas que se retroalimentan:

- Fase 1: Investigación durante la acción. Esta fase es fundamental en el ámbito artístico, donde el investigador se enfrenta a situaciones de incertidumbre, inestabilidad, singularidad y conflicto de valores (Schön, 1983). Invita a reflexionar sobre el contexto espacio-temporal específico en el que se desarrolla la acción, los participantes, sus imágenes de futuros y el conocimiento que emerge de la acción social en el momento de su puesta en escena.

- Fase 2: Investigación después de la acción. Esta fase se dedica a la sistematización de las experiencias, a la comprensión de su naturaleza y de la forma y significancia de los procesos creativos, conceptuales y narrativos. Además, busca socializar la investigación para que pueda ser corregida, modificada y completada.

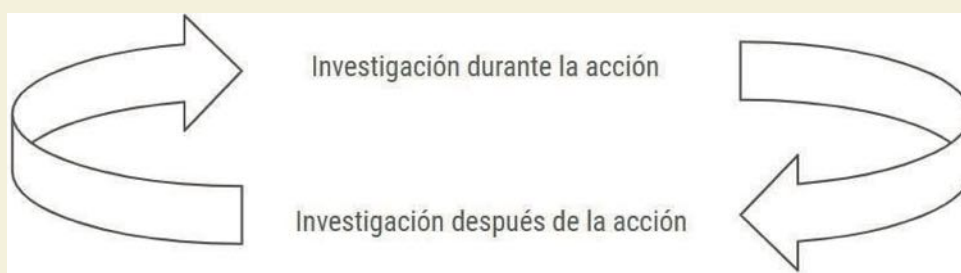


Figura 1. Las dos fases de la investigación.

El principal enfoque metodológico cualitativo común a ambas fases consiste en invitar a una colectividad amplia y heterogénea de participantes. Estos provienen de distintos territorios, poseen una diversidad de puntos de vista ideológicos, políticos y culturales, abarcan distintas generaciones y mantienen paridad de género. La invitación es a intervenir en diversos procesos y momentos con la capacidad de trazar sus propias ideas sobre el futuro y los temas propuestos en contextos específicos. Se trata de una invitación a estar “dentro” de la “obra” y ser parte activa de su evolución, desempeñando un rol proactivo y con autonomía creativa. Al conformar el grupo, se busca que todos los participantes se sientan motivados por el deseo común de experimentar en lo participativo y lo colaborativo, así como de involucrarse en actividades lúdicas de carácter transformador a partir de la práctica artística y la reflexión crítica. En los casos descritos previamente, el grupo participante estuvo compuesto por activistas, académicos, agentes culturales, artistas, guardianes de conocimiento, portadores de patrimonio cultural inmaterial y creativos técnicos.

Durante la primera fase de “investigación durante la acción”, se realizan los siguientes procesos:

- Definición de un tiempo común colectivo con los participantes: Este puede situarse en el pasado, en una fase de un ciclo, en un futuro inmediato o a veinte años. La decisión puede ser colectiva (como en “Agua del Futuro” o “Metágora. Los futuros del patrimonio”) o definida por los diseñadores del proyecto (como en el “Concilio”).

- Diseño del escenario, *happening* y *canovaccio*: Los diseñadores del proyecto invitan a diversos participantes a intervenir con propuestas, integrando aquellas que generen sinergias. En casos como el del “Concilio”, los escenarios fueron elegidos previamente para facilitar la inmersión y resignificación; en los casos de “Agua del Futuro”, “Metágora. Los futuros del patrimonio”, fueron imaginados colectivamente, siendo el resultado de una suma de inteligencias y aprendizajes mutuos. En todos los casos, el *canovaccio* es una herramienta elaborada por los diseñadores del proyecto, la cual se comparte, ensaya y retroalimenta con el grupo participante.

- Jugar, escenificar y proyectar: Al hacerlo, se buscan explorar y desarrollar nuevos modelos de comunicación para las distintas problemáticas situadas (Duke, 1974). El formato es libre y abierto, si bien en esta investigación se desarrolla a partir de talleres de creación, círculos de palabra, *happenings* de *performances*, acciones colectivas y el ensayo documental. Se busca fomentar la interacción entre los participantes y mejorar sus capacidades para imaginar futuros-otros, ganar perspectiva sobre futuras circunstancias complejas y guiar la especulación y/o la anticipación sobre las mismas. En este proceso se estimula la “experiencia fragmentaria” del futuro a través de un enfoque inmersivo. Al finalizar, se realiza una discusión post-juego sobre la validez, la sensibilidad y la utilidad del mismo, así como sobre las formas y narrativas que los participantes hubieran continuado desarrollando y sus miradas con respecto a los futuros estudiados.

## Documentación y Análisis de la Realidad

La documentación audiovisual es crucial para facilitar la posterior reconstrucción de la realidad y de los acontecimientos durante la siguiente fase de investigación. Es fundamental registrar la riqueza de lo real: procesos y acciones, lugares y contextos, actividades cotidianas, entrevistas y sucesos, además de los comportamientos, gestos y modismos, opiniones, ideas, experiencias, afectos y sensibilidades de los diversos actores y participantes. Esto se complementa con una planificación y un diseño previo, así como el uso de partituras y lineamientos específicos.



Figura 2: Procesos de la investigación durante la acción.

Durante la segunda fase de “investigación después de la acción”, se identifican los aspectos metodológicos y teóricos de manera retrospectiva, a través de un proceso de “ingeniería inversa”. Se sistematizan las experiencias y se llevan a cabo los siguientes procesos:

- Curar: La curaduría sirve como un método cualitativo para desarrollar una investigación audiovisual y narrativa, una exploración estética, y para generar nuevos significados y preguntas a partir

de los materiales, las experiencias recogidas y las resonancias del *happening* y su contexto específico. Es un proceso de investigación en sí mismo que abarca la revisión bibliográfica en profundidad y que promueve encuentros dialógicos entre distintas formaciones de producción de conocimiento y creatividad (Wells, 2007; Puwar y Sharma, 2012). Este proceso es colaborativo y se trabaja a partir de conversatorios colectivos, observaciones inductivas y deductivas, recopilación, conceptualización temática y la selección de los materiales. El objetivo es co-crear una vitrina desde la que observar e interpretar la riqueza de la variedad de información de cada proyecto, mapear y situar los materiales recogidos en sus contextos originales, favorecer formas abiertas de abordar estos, la generación de nuevas preguntas y la inclusión de una investigación basada en una práctica abierta y asociativa (Persohn, 2020). Este paso también implica el desarrollo de vocabulario técnico.

- **Co-creación de nuevas narrativas:** Este proceso es fundamental en *Spectiva* y una característica estructural importante del trabajo prospectivo (Candy y Kornet, 2019). Implica la amalgama de las experiencias, los hallazgos y los materiales recopilados en un tapiz narrativo que refleje la diversidad de voces y perspectivas involucradas en el proyecto. Si bien en los casos que componen esta investigación se ha utilizado la fotografía, el ensayo documental y el texto para dar forma a lo creado, la elección del formato es libre y abierta. El objetivo es elaborar un tejido de relatos, historias e imágenes del futuro que vaya más allá de la mera documentación, permitiendo a los participantes y a la comunidad en general explorar

las múltiples capas de significado y preguntas que emergen de las experiencias fragmentarias compartidas del futuro. Estas narrativas no solo inspiran la imaginación, sino que también empoderan a los individuos y grupos para tomar decisiones informadas y crear trayectorias hacia futuros más deseables y sostenibles.

- Devolver, actualizar y compartir: Este proceso completa el ciclo de 'Spectiva' al fomentar la retroalimentación, la mejora continua y la difusión de resultados. Al devolver, los escenarios co-creados se presentan a participantes y comunidades para reconocer su contribución y enriquecer la comprensión. Al actualizar, los resultados se perfeccionan según la retroalimentación y nuevos datos, reflejando un enfoque dinámico. Compartiendo, se amplifica la influencia al difundir los resultados a formuladores de políticas y al público, fomentando conversaciones amplias sobre futuros posibles y resaltando el valor del conocimiento colectivo. En conjunto, este ciclo cierra el proceso al mantener el diálogo entre el conocimiento científico y los conocimientos, saberes y distintas formas de entender el mundo que coexisten en el espacio-tiempo, que han aprendido a adaptarse a distintos procesos de cambio, mejoran la toma de decisiones y promueven la construcción conjunta de futuros deseables.

## Las tres gracias y sus virtudes: La convergencia en ‘Spectiva’



Figura 3. Procesos de la investigación después de la acción.

Esta sección ubica y explora el lugar de ‘Spectiva’ en relación con las disciplinas y métodos de los cuales se nutre, al fusionar la investigación-acción participativa basada en el arte con la prospectiva social.

Tanto la investigación-acción como la prospectiva social comparten una preocupación común: generar conocimiento y herramientas para transformar el mundo, buscando siempre mejorarlo. Ambas disciplinas se centran en la intervención, la innovación y el cambio. Comparten objetivos como la búsqueda de una transformación social, la mejora de las condiciones de vida y los entornos (Greenwood y Levin, 1998; 2016), y el desarrollo de las capacidades emancipatorias de las personas para identificar sus problemas, necesidades y oportunidades de forma sostenible en el tiempo. Así, mientras la investigación-acción enfatiza la investigación autorreflexiva colectiva realizada por los participantes en situaciones y escenarios sociales (Kemmis y McTaggart, 2000;

Zapata y Rondán, 2016), la prospectiva social ofrece lenguajes, materiales y herramientas para conjeturar futuros (considerando los diferentes aspectos que pueden influir en su desarrollo y evolución). Esto provoca un pensamiento crítico sobre cuestiones actuales y cumple un rol destacado en el desarrollo de modelos alternativos de transformación social y en los procesos de adaptación, planeación, anticipación y acción.

Por su parte, la investigación artística sirve como un vehículo metodológico para explorar las fronteras disciplinarias. Proporciona un proceso recursivo en el que el artista-investigador se articula como un medio de invención, trabajando a través de observaciones inductivas, deductivas y la creación de nuevos símbolos y significados. Facilita un término medio que permite formas abiertas de abordar las relaciones interpersonales, los materiales, las preguntas y la inclusión de una investigación basada en la práctica asociativa y abierta. Representa, en términos falsbordianos (1992), un conducto alternativo que impulsa diálogos inter y transfronterizos en torno a lo que se estudia, se (re)genera y se transforma.

Las tres “gracias” —la prospectiva social, la investigación-acción y la investigación artística— tienen una intencionalidad política y son, por definición, actos de inclusión. Involucran a un amplio abanico de actores sociales que participan y se posicionan como sujetos activos y protagonistas durante el proceso. Intervienen y contribuyen a la producción de nuevos conocimientos que facilitan la comprensión de la realidad (económica, política,

ambiental, social, cultural) y que pueden provocar un cambio o una transformación de la misma. En los tres casos, participar invita a aprender y actuar como iguales en un colectivo social que genera reflexiones, respuestas y una toma de conciencia crítica.

Sin embargo, traducir la visión global —el punto fuerte de los estudios de futuros— en acción local —el punto fuerte de la investigación-acción— es un reto prometedor con carácter social, político, organizativo y singularmente diferente para cada persona y comunidad. Tanto la prospectiva social como la investigación-acción tienen la característica común de desarrollarse como ciclos iterativos de acción y reflexión, que a su vez conducen a momentos retrospectivos de análisis y evaluación de los datos. De manera complementaria, la función más amplia y posiblemente más importante tanto de la investigación-acción como de los estudios de futuro y de la prospectiva social es informar e inspirar la transformación social, ya sea de colectivos y comunidades, empresas, instituciones y estados, o movimientos y activismos sociales.

No obstante, su complementariedad está necesariamente mediada por dos factores. Un primer factor es el tiempo de la acción. Para los investigadores de la acción social, el cambio o la transformación debe producirse en un corto plazo de tiempo, de uno a cinco años; una escala temporal mucho más inmediata en el contexto comunitario si la comparamos con la escala o el enfoque macrohistórico que, por lo general, utilizan la mayoría de

futuristas para analizar el cambio social. Desde esta perspectiva, las metodologías prospectivas podrían parecer excesivamente especulativas y difícilmente aplicables a la escala de la investigación-acción. Pero, precisamente en aplicar una visión a largo plazo o la previsión prospectiva a los procesos de cambio y transformación social es donde reside la fecundidad de la mezcla entre ambas disciplinas. Es decir, la investigación-acción ofrece a los estudios de futuros una vía para probar la aplicabilidad y validez de la prospectiva en contextos locales. La idea general detrás de esta fusión es aplicar la investigación-acción a la prospectiva con el objetivo de facilitar un cambio social sostenible y significativo a lo largo del tiempo y, por otro lado, dar forma a la investigación-acción con los estudios de futuros de manera que la investigación conecte su proyecto con lo global y lo temporal de forma significativa (Ramos, 2002).

El segundo factor se refiere a la legitimación de la creación de conocimiento. Mientras que la investigación-acción exige que las proposiciones de la naturaleza social se verifiquen mediante la creación de experiencias y cambios en un contexto social determinado, las proposiciones e imágenes de futuro exigen que sean verificadas por la interpretación y el juicio de una comunidad de expertos en prospectiva, o con la perspectiva del conocimiento y la experiencia del paso del tiempo. La forma colectiva en la que se produce el conocimiento, a partir del diálogo con quienes construyen la realidad social o imágenes de futuro desde dicha realidad, y la posterior colectivización de ese conocimiento, está

mediada en ambos casos por relaciones dialécticas e intersubjetivas que propician reflexiones colectivas y una toma de conciencia crítica.

### **La Investigación Artística: Un Complemento Esencial en ‘Spectiva’**

Complementariamente, en esta fusión, la investigación artística busca producir un conocimiento de lo singular, de lo latente u oculto, de aquello que se encuentra confinado en los márgenes de la vida y de la vivencia (Rahman y Fals Borda, 1992). Este conocimiento posee una dimensión interpretativa, simbólica, experiencial, estética, sensorial y sensible, ofreciendo una posibilidad para reconstruir nuevas formas de sociabilidad y cordialidad. Es decir, permite desarrollar redes específicamente relacionales, expresivas en cooperación y solidaridad, capaces de dar lugar eventualmente a dinámicas de cambio. En consecuencia, la atención no se centra en el desarrollo de expresiones artísticas propias, sino en el diálogo y la interacción entre artistas, co-investigadores y participantes. En este contexto, el arte tiene una función performativa y medial al facilitar la exploración de cuestiones sociales, reconociéndose como un posible catalizador de cohesión, desarrollo y regeneración social, y un escenario desde el que convocar a la comunidad de manera funcional, favoreciendo una comunalidad que apoye las agencias individuales, colectivas y/o comunitarias.

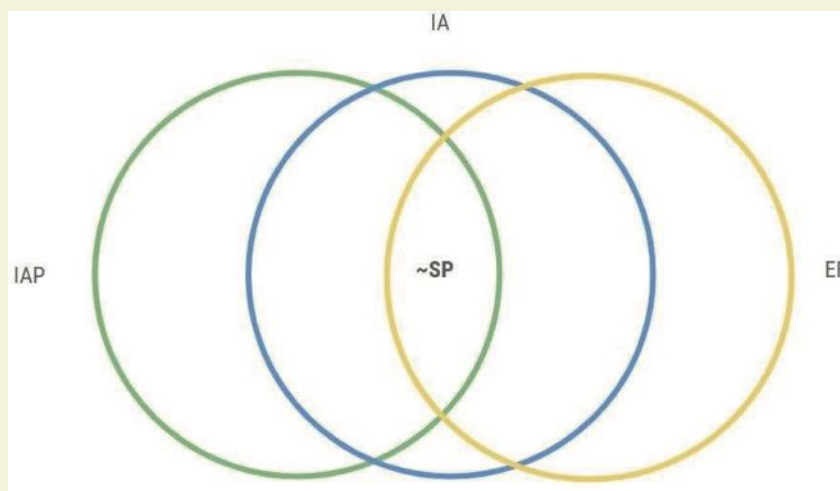


Figura 4. Las tres gracias y el lugar de 'Spectiva'.

En lo que se refiere a la investigación artística como una disciplina académica en proceso de consolidación, uno de los aspectos importantes a tener en cuenta es que no equivale al arte ni a la creación de arte (frecuentemente entendida como creatividad y originalidad artística). Por el contrario, procura contribuir al desarrollo de una cultura de investigación en el área (Hannula et al., 2014), sumando a lo que “sabemos” y “entendemos” sobre el mundo que nos rodea e impregnando la investigación a través de la práctica y la experiencia en todo momento. La diferencia elemental entre la investigación artística, las ciencias sociales, los estudios culturales y otras disciplinas académicas de las humanidades es el lugar central que ocupa la práctica artística y el arte al articularse durante el proceso y los resultados de la investigación, desarrollándose en formas híbridas de producción de conocimiento, comprensión, entendimiento y experiencia (Borgdorff, 2010).

La práctica artística está abierta a la experimentación, a la autocrítica y a la exploración; presenta formas complejas de

imaginación e intelecto; indaga a fondo en cuestiones personales, sociales y culturales; y hace uso de métodos, herramientas y procedimientos que se inspiran en muchas tradiciones de la investigación (como la investigación cualitativa, la observación participante, la etnografía de la representación, el estudio de campo, la reflexión durante y tras la acción, la narrativa autobiográfica o la investigación colaborativa). La metáfora principal es que esta disciplina se produce “desde dentro”, es decir, el punto de partida de la investigación es la subjetividad abierta del investigador, el cual transforma su medio artístico en un medio de investigación (Arlander, 2013). Al mismo tiempo, incursiona en otras disciplinas — como la filosofía, la historia, la antropología, los estudios sociales, las ciencias de la información, las ciencias naturales y/o la tecnología— mediante el diálogo, la colaboración y la transferencia y articulación de modelos y herramientas metodológicas en torno al estudio de sus preguntas específicas (o de su abanico de lo posible), llegando a generar nuevas parcelas de conocimiento.

Se trata de una disciplina contextual y situada (en el mundo, en la realidad social, en escenarios artísticos existentes) que, a través de la reflexión crítica y teórica, y del uso de métodos artísticos y de otras disciplinas, es capaz de generar procesos o conclusiones científicas que, a su vez, se convierten en instrumentos del arte. La contextualización es importante, por un lado, porque incide directamente en la interpretación que hacemos y en el sentido que damos a los acontecimientos, los actores y los artefactos de la realidad social o el escenario sobre el que opera la investigación.

Estos, a su vez, están mediados por redes de signos que forman un contexto para la interpretación, capacitando a las “obras de arte” como productos culturales, políticos, pedagógicos y dialógicos. Por otro lado, el contexto incide directamente en la “instrumentalidad” de la investigación, pudiendo considerarse preferible un contexto u otro desde una posición pragmática que facilite nuestros objetivos o, dicho de otro modo, una interpretación preferida porque integre otras lecturas preferidas en un mapa de conocimiento coherente. En este sentido, si nos interesan ciertos puntos de vista, priorizaremos ciertos contextos de interpretación.

Este enfoque sitio-específico se erige como un pilar fundamental de ‘Spectiva’. Implica que la comprensión y el análisis no pueden llevarse a cabo en un vacío abstracto o generalizado, sino que deben anclarse en las características únicas de un entorno particular. El “conocimiento situado” que emerge de este enfoque se distingue por su conexión directa con las realidades concretas de la vida cotidiana de ese lugar y tiempo elegido, junto con las historias individuales y colectivas, las tradiciones arraigadas, la memoria, los desafíos locales y las oportunidades.

Un último apunte sobre la disciplina: al hablar de investigación artística, es importante subrayar que su praxis produce fenómenos subjetivos difícilmente transcribibles, traducibles o delegables. Esto resulta en que la experiencia como un proceso activo, constructivo y estético, y la conciencia de la misma por parte del artista-investigador, son de capital importancia para su investigación. El problema surge

en la representación del conocimiento que genera esa experiencia, esa vivencia o esa sensación, la cual puede ser más decisiva que su exactitud o su “verdad”, pero que ante todo no es conceptual ni discursiva. La investigación siempre requiere un grado de reducción, generalización, categorización, denominación y jerarquización de los fenómenos, lo que significa que la forma en que se devuelven al mundo y se representan en forma de resultados incide en cómo se ajusta la lectura de la riqueza y la diversidad potencial de la realidad a la que pertenecen (Kuhn, 1962; Feyerabend, 2010). El conocimiento que la investigación artística persigue —y sobre el cual ‘Spectiva’ pregunta y delibera— es un “conocimiento encarnado”, estético, sensual, físico e incrustado. De acuerdo con la filósofa Kathrin Busch (2009), se trata de un conocimiento articulado con la experiencia artística que surge en momentos tales como la exploración, la búsqueda, recopilación, intervención, modelación, reflexión, discusión y la forma del discurso, por nombrar algunos episodios; y que es ambivalente, inconmensurable y singular. Dada la posible inmaterialidad de los resultados y del conocimiento generado, la documentación de los procesos y su adecuada difusión se vuelven un requisito imprescindible de la investigación.

### **Otras prácticas, métodos y herramientas de ‘Spectiva’**

Habiendo explicado cómo las “tres gracias” se complementan y sinergizan, me gustaría compartir algunas otras prácticas, métodos

y herramientas que se han empleado en la práctica de 'Spectiva' a lo largo de los casos expuestos.

Anteriormente aludía a la condición contextual de la investigación artística, un mérito de la estética relacional y de otros enfoques constructivistas que sitúan la investigación y la obra en relación con sus propias acciones, actores y objetivos. La intención relacional es establecer encuentros intersubjetivos en los que el significado es elaborado de forma colectiva. Es decir, las fronteras entre espectadores y participantes se diluyen para dar paso a una entidad colectiva y social, y a la posibilidad de formar una comunidad, por muy temporal o utópica que sea, promoviendo nuevas relaciones sociales emancipatorias (Bishop, 2012). Se trata de una invitación a valorar lo indistinto: una dinámica de grupo, una situación social, un cambio de energía, una toma de conciencia, la transformación de un espacio y de su topografía a raíz de un evento, o la interacción entre sus participantes. Bajo la mirada de lo relacional, la praxis artística se emplea, por un lado, como un medio capaz de interceder en la dimensión epistémica de las relaciones sociales a través de lo representativo, lo abstracto y lo simbólico, posibilitando distintas narrativas. Por otro lado, sirve como una variedad de métodos alternativos, distintos al texto, para construir una práctica reflexiva y autorreflexiva crítica, dando lugar a un enfoque más holístico a partir del diálogo con quienes construyen la realidad.

El arte relacional se caracteriza por ser una práctica y una actividad política, contextual, situacional, sitio-específica y socialmente comprometida, basada en la interacción y el diálogo. Hace hincapié en los aspectos vinculados a la cotidianidad, los acontecimientos, los lugares y la promoción de encuentros intersubjetivos en los que los significados se elaboran colectivamente y se crean nuevas relaciones sociales, corpóreas y emancipatorias al fomentar la participación del público, que pasa de ser espectador de los acontecimientos a participante de una acción. En esta práctica, el artista-investigador construye experiencias sociales como creación artística holística, un enfoque que evoca la noción de “construccionismo social” (Berger et al., 1968), así como el concepto de la “obra de arte total” nietzscheana (1998). En este último, la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los individuos y, por lo tanto, subjetivamente significativa. Esto da lugar a la creación de un mundo coherente que surge de sus pensamientos y acciones, en el cual se fusionan diversas perspectivas para formar una experiencia integral que puede tomar la forma de un *happening* o de una acción guerrilla, compartiendo la ruptura de límites artísticos e involucrando activamente al público en experiencias inmersivas que cuestionan y transforman dinámicas culturales. Desde esta mirada, el arte y la cotidianidad se organizan en torno al “aquí” de los cuerpos y el “ahora” del presente, es decir, se estructuran espacial y temporalmente, conformando una realidad compartida en la que se producen intercambios expresivos continuos entre los participantes de esa construcción social.

El giro hacia la experiencia que propone ‘Spectiva’ al combinar la investigación-acción y la praxis relacional se nutre del trabajo de diferentes futuristas y artistas de la década de 2000 (Ramos, 2006; Candy, 2010; Dunne y Raby, 2013; *The Extrapolation Factory*, 2013; Jokela et al., 2015; Situation Lab, 2015; Candy y Dunagan, 2017). Ellos desarrollaron distintos enfoques y prácticas para hacer que los futuros fueran “visibles” e “interactivos” bajo el paraguas de una serie de enfoques denominados “Futuros Etnográficos Experienciales” (Candy y Kornet, 2019). Parte de su trabajo fue explorar nuevas formas de representar futuros, aprovechando medios variados como el diseño especulativo y la ficción de diseño para alejarse de la dependencia exclusiva del texto. Así, Spectiva extiende el trabajo de prospectiva crítico y participativo a un modo profundamente encarnado, utilizando el arte para pasar de un registro interior a uno exterior pensable, palpable y abordable, al utilizar registros materiales y performativos con el propósito de contribuir a la capacidad social de previsión a nivel cultural. Esto implica establecer un puente que conecte las perspectivas abstractas de lo que podría ser el futuro y la experiencia concreta de cómo se percibe, se siente y se experimenta en el presente y en la vida cotidiana (Slaughter, 1996; 2004).

Otro de los enfoques fundamentales de ‘Spectiva’ es la “prospectiva narrativa”, una perspectiva emergente en el campo de los estudios de futuros que se centra en cómo los individuos, las organizaciones, los Estados y las sociedades se cuentan a sí mismas historias sobre el futuro, dando forma a sus identidades

y a la experiencia que las personas tienen de la realidad y de la construcción de la misma (Ramos, 2006; 2017; Milojević e Inayatullah, 2015). Bajo esta perspectiva, la narrativa se ha empleado a lo largo de la historia para indagar en los patrones de cambio, revitalizar relatos del pasado, forjar nuevas tradiciones arraigadas, establecer relatos influyentes y tejer memorias colectivas. Asimismo, los estudios de futuros han encontrado en la narrativa un recurso para enmarcar y reformular antiguos relatos, describir posibles acontecimientos y tendencias, presentar escenarios futuros y abordar diversas aplicaciones. Un ejemplo claro de este poder narrativo se vislumbra en la literatura utópica y la ciencia ficción, donde la narración despliega su capacidad transformadora. Es una herramienta que nos invita a explorar y generar otras narrativas. Algunas de las posibilidades de su uso en 'Spectiva' son: la toma de conciencia sobre las narrativas que se emplearon o se emplean actualmente sobre el futuro y que son más susceptibles de acontecer; examinar nuestra historia del futuro, la cual da sentido a nuestras acciones en el presente y nos condiciona en nuestras proyecciones e imaginarios; analizar cómo se ha utilizado la narrativa para mantener el *status quo* de un discurso dominante; cartografiar los cambios en las narrativas de los movimientos y activismos sociales; describir la experiencia, vivencia y memoria de quienes participan en la construcción y proyección de futuros; y adoptar la prospectiva a nivel cotidiano, entre otras.

En la búsqueda de narrativas experimentales e inmersivas que faciliten una comprensión del futuro encarnado y cotidiano —es

decir, de la experiencia fragmentaria del futuro—, el uso de la fiesta como herramienta de cohesión y enunciación social se empleó en tres de los casos expuestos: “Agua del Futuro” y el “Concilio”. En los dos, la fiesta se concibió como un *happening* de suprema autenticidad y un refugio para la práctica y la militancia de la polifonía, el juego, el humor, el movimiento libre de los cuerpos, la relación con los otros, la satisfacción y, también, la sensibilidad insurreccional, aspiracional y terapéutica (Lucena, 2012; Cortés Rojas, 2021). Si bien es un vehículo de riesgo, espontaneidad, exposición e intensidad, también es una herramienta capaz de (re) construir redes identitarias, expresivas, sentipensantes, cordiales, solidarias y sostenibles en el tiempo. La fiesta, sea celebratoria o conmemorativa, es con sus dramas y narrativas, su escenografía, coreografías, repertorios, personajes y usos de los espacios y objetos, una gramática que permite enunciar un proyecto político en perspectiva de futuros en el que se despliegan diversos modelos de acción colectiva y común-unidades.

Ahora bien, el uso de la fiesta como una narrativa experimental necesita una estructura mínima. Muy utilizados entre los siglos XVI y XVIII en la *Commedia dell'arte* italiana, los *scenari* o *canovacci* eran guiones que proporcionaban breves indicaciones sobre las acciones que configuraban cada secuencia dramática y sobre cómo situarlas espacial y temporalmente. Ofrecían un marco flexible y total libertad creativa a los intérpretes para que las desarrollaran y las convirtieran en realizaciones escénicas acabadas. Dirigidos a cómicos profesionales técnicamente capaces de improvisar

actoralmente, y dejando los detalles de la obra a la creación improvisada de los actores que se lanzaban a un juego escénico de “invención” y de “representaciones repentinas” (Testaverde & De Simone, 2007; Alviti, 2020), los canovacci daban cuenta, además, de objetos necesarios para la puesta en escena denominados *attrezzo*, los cambios de escena, los tiempos, los espacios en los que se mueven los personajes y su relación con el escenario y las situaciones dramáticas. Su uso en ‘Spectiva’ (“Agua del Futuro” y “Concilio”) permitió diseñar “escenarios” iniciales que establecían los elementos clave que influirían después en cada futuro particular, proporcionando el contexto necesario para que los participantes construyeran y proyectaran sus imaginarios en los contextos festivos propuestos.

En su esencia última, ‘Spectiva’ busca alimentar una experimentación abierta, plural, diversa, tolerante y polifónica en relación con el futuro. Facilita la posibilidad de que ocurra algo inesperado y de generar espacios desconocidos donde el conocimiento es todavía un cuerpo salvaje, indeterminado y desestructurado, en lugar de considerar solo las tendencias preexistentes. Aspira a romper con las restricciones convencionales y a invitar a la mente a explorar nuevos horizontes, abrazando la naturaleza caótica y fluida del conocimiento en su estado más puro. En este escenario, el aprendizaje y la comprensión no están sujetos a límites preestablecidos; en cambio, se despliegan como un proceso orgánico y dinámico que refleja la complejidad inherente a la realidad. Así, ‘Spectiva’ proporciona un espacio donde las

ideas pueden fluir libremente y donde las perspectivas diversas se entretejen en un tapiz enriquecedor. En última instancia, esta experimentación de mente abierta busca empoderar a las personas para que aborden el futuro con una mentalidad flexible y adaptativa, capaz de capturar la esencia del conocimiento en su estado más vibrante y primordial.

### **Conclusiones**

La investigación arroja varios aprendizajes significativos. El primero es que, si se pregunta directamente por el futuro, las respuestas suelen ser triviales. Para que las personas imaginen el futuro y proyecten sus propios escenarios de manera efectiva, es necesario un trabajo de significación profunda de conceptos como la descolonización, la acción y la anticipación del futuro, junto con una pedagogía del deseo y de la esperanza, que permitan resultados medibles a lo largo del tiempo.

En segundo lugar, es fundamental involucrar a las personas de manera lúdica. El juego es una herramienta cognitiva poderosa para explorar, imaginar y desarrollar futuros-otros. Al adoptar una actitud lúdica y experimentar con diferentes escenarios y posibilidades, podemos mejorar nuestra capacidad para imaginar escenarios alternativos y desarrollar habilidades cognitivas clave. La experiencia fragmentaria del futuro es esencial para que los participantes se involucren emocional, empática y sensitivamente,

dando lugar a una comprensión más profunda y a ampliar las posibilidades de cambio.

En tercer lugar, es crucial encontrar un “tiempo común” colectivo desde el que proyectar los futuros. Esta realidad, sumada a la del presente y a diferentes “horizontes históricos” o “conflictos anclados en la memoria colectiva”, se convierte en el objeto de estudio, el tiempo del juego y el espacio-tiempo a descolonizar.

Estos tres aprendizajes componen la columna vertebral de ‘Spectiva’, una mirada poliamorosa del tiempo (lineal, cíclico, multitemporal) y una metodología propia que combina la investigación-acción y la investigación artística para explorar, accionar y generar cambios positivos en comunidades y colectivos. Aplicada a la prospectiva social, ayuda a crear nuevas narrativas y visiones del futuro desde un enfoque relacional, inclusivo, creativo y democrático. Contribuye a abordar los problemas sociales del presente y fomenta una reflexión crítica que involucra a la comunidad y sus múltiples perspectivas, experiencias y sentires en el proceso de investigación, de construcción de nuevas narrativas y de toma de decisiones frente a los desafíos y oportunidades del ahora y del mañana. ‘Spectiva’ busca estimular la imaginación y la emancipación social en perspectiva de futuros, informar sobre lo alternativo y suscitar un pensamiento de prospectiva social; una posibilidad para que emerjan imágenes de futuros subalternas, se construyan sociedades en torno a la esperanza y el deseo, y se facilite un empoderamiento de la vulnerabilidad para liberar

presentes atrapados entre pasados que no pasan y futuros que parece que nunca llegan.

La descolonización del futuro es un pilar crucial en el proceso de transformación y creación de sociedades fundadas en valores de deseo y esperanza. La relevancia de este enfoque radica en su capacidad para fomentar la participación activa y el liderazgo diverso de grupos y comunidades que han sido históricamente relegados a los márgenes. Este proceso implica una reevaluación crítica y una profunda transformación de las estructuras arraigadas en narrativas y prácticas coloniales que han mantenido un poderoso dominio en el pasado y que siguen ejerciendo una influencia perjudicial en el presente. Estas estructuras han limitado la amplitud y riqueza de la visión colectiva de futuros posibles al imponer un enfoque restrictivo y homogéneo. Por ello, la descolonización del futuro busca desarticular estos cimientos coloniales y abrir espacio para la diversidad y la inclusión en la conceptualización y construcción del mañana. Si bien los objetivos y enfoques de la descolonización del futuro pueden variar según el contexto específico y las particularidades de los grupos y comunidades involucrados, un principio fundamental une a todos estos esfuerzos: la aspiración compartida de crear un mundo más justo, equitativo y sostenible. Esta aspiración trasciende fronteras y se erige como una fuerza impulsora que busca empoderar a las personas y a las comunidades para que definan sus propios caminos. La descolonización del futuro representa un llamado a la acción y un compromiso con la transformación profunda. Es un recordatorio de que la creación de

futuros inclusivos y empoderados exige una mirada introspectiva, valiente y colaborativa. A medida que desafiamos y desmontamos las estructuras coloniales arraigadas en nuestra percepción del futuro, abrimos las puertas a un panorama más enriquecedor y lleno de posibilidades. Este primer eje de acción, “descolonizar el futuro”, no solo abre un camino hacia futuros subalternos y alternativos, sino que también enciende una luz que guía nuestra búsqueda constante de un mundo más humano, diverso y vibrante.

La utilización del juego en ‘Spectiva’ tiene varios propósitos fundamentales. Primero, fomenta la comunicación y el diálogo dentro de un grupo, lo que facilita la indagación colectiva, el intercambio de ideas y la colaboración hacia metas compartidas. Segundo, busca presentar información de manera pedagógica para lograr una comprensión clara y efectiva de temas específicos. Tercero, persigue recopilar información y opiniones individuales y grupales para crear un mapa conceptual del problema discutido. Por último, el juego motiva la participación activa de los jugadores al permitirles experimentar escenarios y resultados de manera lúdica, fomentando habilidades cruciales para la investigación, como la anticipación, la creatividad, la resolución de problemas y la colaboración. El juego se posiciona como una herramienta pedagógica que involucra a los participantes, generando una diversidad de perspectivas y opiniones. Además, estimula el desarrollo de la empatía, la imaginación y la creatividad, y proporciona una experiencia del futuro, permitiendo la creación de espacios compartidos que impulsan relaciones sociales y acciones colectivas con un sentido de responsabilidad social.

La investigación-acción y la investigación artística actúan como formas de vivencia, reflexión y expresión, proporcionando un lienzo para tomar conciencia y descubrir maneras alternativas de proyectar, “encarnar” y analizar el futuro. Asimismo, inspiran nuevas imágenes y narrativas que satisfacen las necesidades y deseos de los participantes. Esta vivencia y experiencia del futuro reevalúan cómo comprendemos conceptos como “esperanza”, “deseo”, “acción”, “anticipación”, “transformación” y “cambio”.

Por un lado, la vivencia del futuro permite comprender la realidad propia y social, siendo la base del conocimiento situado y el enfoque empírico-participativo construido mediante experiencias y participación activa. Por otro lado, la experiencia del futuro también implica cómo las personas experimentan el futuro en el presente, influyendo en su construcción y percepción. Los Estudios de Futuros han demostrado que el futuro no es simplemente una extensión del pasado y el presente, sino que es moldeado por acciones y decisiones individuales y grupales (Inayatullah, 1993; Dator, 2017a; Miller, 2018). En este contexto, explorar el futuro desde la experiencia se convierte en una herramienta clave para entender cómo se forjan visiones del futuro. Esto se logra mediante técnicas como la observación participante, entrevistas en profundidad y la creación de escenarios futuros inmersivos que permiten comprender mejor las percepciones, actitudes y comportamientos en relación con el futuro.

Finalmente, es fundamental establecer un “tiempo común” colectivo desde el que proyectar el futuro. En la búsqueda de comprender la dinámica de nuestro devenir histórico y la configuración de nuestro porvenir, emerge como una necesidad elemental la identificación y construcción de este “tiempo común” colectivo. Este tiempo compartido se convierte en el punto de partida desde el cual podemos proyectar y vislumbrar los futuros posibles que se entrelazan con la trama del presente. Sin embargo, esta empresa no puede ser abordada de manera aislada; más bien, se entrecruza con diversas capas de significado y contexto.

En este contexto, el concepto de “tiempo común” trasciende la mera cronología y se adentra en la esfera de la experiencia compartida. Se expone como un tejido temporal que une a individuos y comunidades en su viaje a través de las eras, permitiendo la reflexión sobre el pasado, el análisis del presente y la especulación sobre el futuro. Al tomar en cuenta no solo la dimensión lineal de la historia, sino también las otras temporalidades, las conexiones emocionales y los hilos culturales que nos unen, se crea un lienzo en el que se pueden proyectar los anhelos, las aspiraciones y los desafíos de la colectividad. Este “tiempo común” se convierte en un catalizador para explorar las complejas relaciones entre diferentes “horizontes históricos” o “conflictos anclados en la memoria colectiva”.

Estos horizontes son estratos temporales que reflejan momentos clave en la evolución de la sociedad, así como las

transformaciones culturales y políticas que han marcado hitos en nuestra trayectoria. Al confrontar los diversos horizontes históricos y permitir que interactúen entre sí, se crea un espacio en el que se puede vislumbrar cómo el pasado influye en el presente y, a su vez, cómo las decisiones del presente tienen el potencial de dar forma a futuros escenarios. No obstante, no podemos abordar esta exploración sin tener en cuenta los “conflictos anclados en la memoria colectiva”. Estos conflictos representan heridas históricas, tensiones y luchas que persisten en la conciencia compartida de una comunidad (Rivera Cusicanqui, 2010; Fernández Nadal, 2019). Al incorporar estos conflictos en el análisis del tiempo común, se reconoce la complejidad de la narrativa histórica y se busca una reconciliación entre las diferentes perspectivas y experiencias. Este proceso puede contribuir a la sanación de heridas históricas y al fomento de un entendimiento más profundo entre diferentes grupos. En última instancia, esta conjunción de elementos —el “tiempo común” colectivo, los “horizontes históricos” interconectados y los “conflictos anclados en la memoria colectiva” — se convierte en el objeto de estudio y el campo de juego para explorar la dinámica de la historia y la proyección de futuros. La comprensión de cómo estas diferentes capas de tiempo se entrelazan y se influyen mutuamente nos proporciona una perspectiva más rica y matizada de nuestro papel en la narrativa histórica en constante evolución. Al tejer juntos estos hilos temporales, podemos vislumbrar las posibilidades y desafíos que yacen ante nosotros y, en última instancia, forjar un camino hacia un futuro más informado y consciente.

Los tres aprendizajes fundamentales —la descolonización del futuro, el juego y la experiencia del futuro, y la proyección desde un tiempo común colectivo— no solo ofrecen un enfoque innovador, sino también un potencial heurístico profundo y significativo para el campo de la prospectiva. La aplicación práctica de estos ejes no solo enriquece la capacidad de concebir y materializar futuros alternativos, sino que también brinda una oportunidad única para reflexionar críticamente sobre la interacción entre el pasado y las narrativas que modelan la construcción del futuro. Esta praxis se traduce en la integración de componentes que expanden el horizonte de la imaginación y la edificación de escenarios prospectivos distintos o alternativos. Simultáneamente, invita a un examen reflexivo del papel que desempeñan las historias pasadas y las percepciones que las configuran en la construcción del porvenir.

Al fomentar la creatividad y la imaginación, la metodología ‘Spectiva’ involucra a sus participantes de manera activa y crítica, otorgándoles un papel central en la creación de nuevas narrativas que trascienden los límites convencionales. A través de este proceso, se revelan enfoques alternativos para anticipar y analizar el futuro, promoviendo así una apertura más amplia hacia la diversidad, la equidad y la inclusión.

Para finalizar, ‘Spectiva’ es especialmente pertinente en contextos donde las personas se sienten desconectadas o marginadas en la toma de decisiones. Su enfoque busca empoderar a estos individuos, brindándoles las herramientas y el espacio para

contribuir de manera significativa a la transformación social. Su objetivo primordial es expandir las fronteras de las posibilidades de cambio y renovación en la sociedad. En esencia, los pilares de 'Spectiva' superan las limitaciones convencionales de la prospectiva al ofrecer un marco integral que no solo fomenta la creación de futuros diversos y equitativos, sino que también estimula una reflexión profunda sobre nuestro pasado compartido y su impacto en cómo construimos y modelamos el futuro. En un mundo global en constante evolución, la metodología 'Spectiva' actúa como una brújula que guía hacia horizontes de posibilidad más amplios, mientras nutre la participación y la transformación en las comunidades en busca de un futuro más prometedor y sostenible.

# OBRAS CITADAS

- Alviti**, Roberta. *Chapter Calderón en el Gibaldone de Casamarciano (II): el escenario Il finto astrologo*. 2020
- Arlander**, Annette. The performer's presence: From a distance to a touch. En Miko, Hannula et al. (Eds.), *Artistic research: Theories, methods and practices*. Stockholm: Stockholm University of the Arts. 2013
- Berger**, Peter. y **Luckmann**, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores. 1968.
- Bishop**, Claire. *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London: Verso Books. 2012.
- Borgdorff**, Henk. *The conflict of the faculties: Perspectives on artistic research*. Leiden: Leiden University Press. 2010
- Boulding**, Elise. 'Why Imagine the Future?', *A collection of essays: The Future: Images and Processes*. Elise and Kenneth Boulding, Sage Publications. 1988.
- Bourriaud**, Nicolás. *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. 1998.
- Busch**, Kathrin. *The power of the in-between: Aesthetics, politics, and the sublime*. New York: Columbia University Press. 2009.
- Candy**, Stuart. *The futures of everyday life: A survey of speculative design and experimental foresight*. (Doctoral dissertation). University of Hawaii at Manoa. 2010

- Candy**, Stuart. y **Dunagan**, Jake. "Designing futures: A research agenda for experimental foresight". *Futures*, 93, 203-214. 2017.
- Candy**, Stuart. y **Kornet**, Kelly. "Mapping experimental futures". *Journal of Futures Studies*, 23(3), 1-16. 2019.
- Cortés Rojas**, Ignacia. "De la protesta a la fiesta: la performatividad de los colectivos de danzas y músicas andinas en Chile posdictatorial". *Literatura y lingüística*, (44), 113-139. 2021.
- Dator**, Jim. "Time, the Future, and Other Fantasies". *World Futures Review*, Vol. 9(I) 5-16. (2017)
- Duke**, Richard *Gaming: The Future's Language*. SAGE Publications. 1974.
- Dunne**, Anthony. y **Raby**, Fiona. *Speculative Everything: Design, Fiction, and Social Dreaming*. Cambridge, MA: MIT Press. 2013.
- Fernández Nadal**, Estela. 'Pasado como futuro' y 'multi-temporalidad' en Silvia Rivera Cusicanqui. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín. 2019.
- Feyerabend**, Paul. *Against Method*. London: Verso Books. 2010.
- Frankl**, Victor. E. *Search for meaning*. Milwaukee, WI, USA: Mount Mary College. 1984.

- Greenwood**, Davydd. y **Levin**, Morten. *Introduction to action research: Social research for social change*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. 1998.
- . *Action research: A critical introduction*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. 2016.
- Hannula**, Mika., et al. *Artistic research: Theories, methods and practices*. Stockholm: Stockholm University of the Arts. 2014.
- Inayatullah**, Sohail. From “who am I?” to “when am I?” *Futures*, 25(3), 235–253. 1993. doi:10.1016/0016-3287(93)90135-g
- Jokela**, Timo., et al. *Artistic interventions in organizations: New roles for art in a changing world*. London: Routledge. 2015.
- Kemmis**, Stephen., & **McTaggart**, Robin. (2000). Participatory action research. En Denzin, Norman y Lincoln, Yvonna (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., pp. 567-605). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Kuhn**, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. 1962.
- Lucena**, Daniela. Estrategia de la alegría. En Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*, 111-115. 2012.
- Masini**, Eleonora. “Futures studies and sociology: a debate, a critical approach and a hope”. *International Review of Sociology*, 9(3), 325-332. 1999.

- Miller**, Riel. *Transforming the Future. Anticipation in the 21st century*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation UNESCO, Routledge. 2018.
- Milojević**, Ivana. y **Inayatullah**, Sohail. *Transforming futures: Designing a global foresight reader*. Cham: Springer. 2015.
- Nietzsche**, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial. 1998.
- Persohn**, Erika. (2020). "Curation as methodology". *Qualitative Research*, 21(1), 20–41.
- Polak**, Fred. *The image of the future*. Elsevier Scientific Publishing Company. Amsterdam, 1953.
- Puwar**, Nirmal. y **Sharma**, Sanjay. "Curating sociology". *The Sociological Review*, 60(1), 40-63. 2012.
- Rahman**, Anisur. y **Fals Borda**, Orlando. La situación actual y las perspectivas de la Investigación-Acción Participativa en el mundo. En Salazar, María Cristina (coord.), *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos* (págs. 205-230). Editorial Popular. 1992.
- Ramos**, Jose. M. "From futures studies to strategic foresight". *Futures*, 34(7), 583-596. 2002.
- . *Cognitive foresight*. Melbourne: RMIT University. 2006.
- . "Narrative foresight and complexity". *Foresight*, 19(1), 22-38. 2017.

- Rivera Cusicanqui**, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones. 2010.
- Schön**, Donald. A. *The reflective practitioner: how professionals think in action*. Basic books, New York. 1983.
- Situation Lab**. *The Thing from the Future*. 2015.
- Slaughter**, Richard. A. "The knowledge base of futures studies". *Futures*, 28(9), 795-813. 1996.
- . "Futures studies: From paradigms to practices". *Foresight*, 6(1), 16-29. 2004.
- Testaverde**, Ana. María., **Evangelista**, Anna. y **De Simone**, Roberto. *I canovacci della commedia dell'arte*. Torino, Einaudi. 2007.
- The Extrapolation Factory**. *Extrapolation Factory: A user's guide to experimental futures*. 2013.
- Wells**, Liz. 'Curatorial strategy as critical intervention: the genesis of facing east', En Rugg, Judith y Sedgwick, Michelle (eds), *Issues in Curating Contemporary Art and Performance*. Bristol: Intellect Books. 2007.
- Zapata**, Florencia. y **Rondán**, Vidal. *Investigación-acción participativa: Aportes para una praxis transformadora*. Ediciones de la U. 2016.





# **SEGUNDA PARTE**



# **FUTUROS ANCESTRALES**

06

GIOVANNA MICARELLI

# HUMANIZAR LA GENTE DEL FUTURO: ALTERIDAD Y CURA



[...] la verdad siempre se encuentra con el Otro y  
siempre en el futuro —  
que es una misma cosa.

Viveiros de Castro 1992, 305

**E**n este escrito, la visita a Bogotá de un amigo muinane, Célimo Nejedeka Jifichíu, y en particular su trabajo de investigación sobre el conocimiento tradicional en el campo de la salud, ofrecen el pretexto para explorar la relación entre elementos que, a primera vista, parecen distantes entre sí: los imaginarios indígenas sobre la alteridad, sus visiones de futuro y la salud. Célimo y yo nos conocimos en 1998 y retomamos un proyecto de investigación sobre medicina preventiva muinane en 2018, específicamente sobre la educación para la salud.

El relato de las experiencias de Célimo en Bogotá introduce este sistema de conocimiento, su reconstrucción colectiva y su performance, con el fin de evidenciar una dimensión clave de las historicidades indígenas: su orientación hacia el futuro. Baso esta proposición en una conjetura informada, a saber, que “el arriesgado deseo por la diferencia” (Brightman, Fausto y Grotti, 2016:16) dinamiza la recreación permanente de la sociedad indígena y que es a través del relacionamiento con la diversidad que se “construye futuro”, algo que ha sido notado en las representaciones indígenas de la alteridad en varias regiones de la Amazonia. Como veremos, construir el futuro significa esencialmente humanizar la palabra del origen para vivir bien.

En un estado urbanocéntrico como Colombia, los indígenas amazónicos deben desplazarse periódicamente a la capital para

lidar con trámites burocráticos, recibir tratamientos médicos, asistir a reuniones o participar en una variedad de actividades económicas que van desde el chamanismo “nueva era” hasta las ferias de artesanía. Además de estas tareas, es normal que se ocupen también en actividades menos visibles, que se extienden como entramados de intercambios simbólicos y materiales por el espacio urbano.

Aunque el principal motivo de Célimo para viajar a Bogotá era dar los toques finales al manuscrito, pronto se vio inmerso en una serie de interacciones que lo llevaron a posponer una y otra vez su vuelo de retorno. Desde colaborar con una tienda de conocidos indígenas, mezclando pasta de tabaco y sal a cambio de mambe y ambil<sup>1</sup>, hasta curar a pacientes indígenas y no indígenas, comprar ropa, celulares y otros artilugios, recibir y enviar remesas, planificar el próximo proyecto de investigación, ponerse al día con amigos y familiares y hacer nuevos amigos. Nuestra casa, que solía ser tranquila, se convirtió rápidamente en un ajetreado punto de encuentro, con invitados indígenas que cocinaban casabe y sopa de pescado, miraban películas, tomaban cerveza, compartían coca y tabaco, conversaban hasta altas horas de la noche y luego dormían en nuestro sofá. En todo momento, el proyecto sobre el conocimiento muinane de la prevención de la salud fue el trasfondo de estas interacciones.

Para resumir muy brevemente el pensamiento muinane sobre la prevención de la salud, este conocimiento confiere a las

---

<sup>1</sup> El mambe es un polvo fino que se obtiene tostando, machacando y tamizando las hojas de coca mezclada con ceniza de hojas de yarumo (*Cecropia*). El ambil es una pasta que se obtiene concinando, mermando y exprimiendo el jugo de las hojas de tabaco, agregando después un espesante y sal vegetal obtenida también a través de un proceso de filtraje de la ceniza de una variedad de plantas.

personas la responsabilidad de evitar el mal y materializar la *buena vida* de forma permanente. Al asumir esta responsabilidad, las personas “construyen el futuro”. El futuro no es algo imprevisible y fuera de control, sino que es el reflejo del poder-conocimiento de vida cosmogónico que debe ser materializado por los humanos responsables diariamente. Construir el futuro significa esencialmente “humanizar” la palabra de vida del origen para vivir bien. Pero esta no es una tarea solitaria, sino una laboriosa interacción con el Otro, ya sea humano o no humano. En general, una vida sana no puede lograrse fuera del deseoso y hábil compromiso con la diferencia. La diferencia, aunque intrínsecamente amenazante, dinamiza la recreación permanente de la sociedad indígena. Al entrar en relación con ella, los humanos la “humanizan” y se humanizan a la vez. De esta manera, las personas pueden formarse a sí mismas “como verdaderos humanos del futuro” y “civilizar” también el mundo de los otros.

“Así como se teje un canasto sacando la fibra sutil, así se construye un pueblo; como abejas que van buscando y transformando la toxicidad en miel, de poquito a poquito”. Con estas palabras, Juan Florez Valle, indígena muina de la comunidad Kilómetro 11 expresa con elocuencia algunos principios que parecen guiar una filosofía social propia de los pueblos indígenas amazónicos. Tal como fue señalado por primera vez por Overing-Kaplan (1981) al comparar la organización social de tres regiones de la Amazonia (Brasil central, Guayana, Vaupés), la reproducción de la vida y de la sociedad depende del contacto y de la mezcla

adecuada de la diferencia, lo cual configura, al mismo tiempo, un modelo de circulación de energía vital a partir del control y la transformación de la toxicidad.

Estas ideas impregnan las historicidades indígenas. Para los piros del Bajo Urubamba, tanto la mezcla de sustancias como la capacidad de canalizar la actividad productiva en relaciones de intercambio con los de afuera es lo que los hace “civilizados” en contraste con los “bravos” yaminahua (Gow, 1991). Del mismo modo, los Canelos Quichua del Ecuador amazónico construyen la continuidad étnica a partir de la dualidad simbólica entre *alli runa* (gente del pueblo, lit. gente buena) y *sacha runa* (gente del bosque) (Whitten, 1976). En los mitos Matsigenka, el movimiento de la historia aparece relacionado con la externalidad, personificada en los hablantes Kechwa del altiplano andino, los incas y los blancos (Renard-Casevitz 1988). La dinámica Yo/Otro permite a los indígenas no solo conducir el cambio mediante la adquisición de poder de fuentes externas de conocimiento técnico y simbólico, sino que está en la base de su propia continuidad y permanencia.

El afán por adquirir bienes y conocimiento externos “no debe confundirse con la emergencia de una forma de individualismo posesivo en la Amazonia; es más bien la expresión de un poderoso deseo cultural por comprometerse con la alteridad, la condición *sine qua non* de la reproducción social amerindia” (Brightman, Fausto y Grotti, 2016, 13). Al igual que otras sociedades amazónicas, la Gente del Centro comparte “la idea de que un mundo de igualdad es estéril, y que la vida no puede prosperar sin el arriesgado deseo

por la diferencia” (Brightman, Fausto y Grotti, 2016, 16). La persona también se concibe como formada por múltiples relaciones, lo que ha llevado a algunos autores a sugerir que, para los nativos amazónicos, “el yo sólo es posible a través de la incorporación del otro” (Santos-Granero, 2009, p. 478). Esta incorporación no pretende anular la alteridad, sino entretejerla en la trama de la vida, de la misma manera que diferentes fibras se entretejen para dar forma a un canasto. Ordenar y entretejer la diversidad es un acto creativo que restablece el orden cosmológico, y esto tiene importantes implicaciones para la comprensión indígena del futuro, como trataré en breve.

## **El proyecto**

Cuando mi coca pierde sabor voy a mambear la coca de otro  
Aniceto Nejedeka Kajutne

El proyecto en sí es un ejemplo de cómo los indígenas, Célimo Nejedeka en este caso particular, se relacionan con el mundo de los otros. El proyecto se concibió hace casi tres décadas, en 1998, cuando Célimo, que entonces tenía 29 años, acababa de mudarse a las proximidades de Leticia después de haber trabajado durante varios años como promotor de salud en las comunidades indígenas del Caquetá. A raíz de un desacuerdo con un líder local, fue despedido y cuando lo conocí en la maloca de la comunidad Nimaira

---

<sup>2</sup> Comunidad multiétnica también conocida como Kilómetro 11, ubicada en el margen del Resguardo indígena Tikuna-Uitoto, Kilómetro 6 y 11, a 11 kilómetros de la ciudad fronteriza de Leticia, en el departamento del Amazonas, Colombia.

Naimeki Ibiri<sup>2</sup> estaba lidiando con la burocracia de la Secretaría de Salud Departamental del Amazonas para recuperar su trabajo. Fue durante ese tiempo que Célimo comenzó a cultivar la idea de una investigación encaminada a integrar las perspectivas indígenas sobre medicina preventiva en los programas de capacitación de promotores de la Secretaría de Salud y fortalecer al mismo tiempo la educación tradicional para la salud en las comunidades indígenas.

Por herencia de linaje y orden de nacimiento, Célimo ha sido formado en el conocimiento sobre la educación para la salud que detiene el pueblo *feenémínaa* (muinane) —la Palabra Dulce—, por lo que su doble formación le proporcionaba la perspectiva intercultural necesaria para responder a la crisis sanitaria de los pueblos indígenas de la región. Durante su trabajo como promotor, Célimo se había dado cuenta de la ineficacia de los programas institucionales de salud y, más aún, del deterioro de la salud en los territorios indígenas. Para él, las causas eran tanto externas como internas, incluyendo la poca comprensión por parte de la institución de los sistemas de salud indígenas, la consiguiente exclusión de conocimientos y prácticas culturales en la capacitación de promotores, la falta de articulación o incluso la incompatibilidad entre las actividades de promoción de salud indígena y occidental, los calendarios epidemiológicos, la rivalidad entre expertos locales e institucionales y el declive de la educación tradicional en salud en las comunidades indígenas.

Poco después de conocernos, Célimo vino a visitarme y me preguntó si estaba dispuesta a colaborar con él en la redacción

de una propuesta para la Secretaría, a lo cual accedí con gusto. Durante aproximadamente un año nos dedicamos a desentrañar las complejidades del sistema de salud y enfermedad de la Gente de Centro<sup>3</sup> para plasmar la propuesta de investigación. En el año 2000, presentamos la propuesta a la Secretaría y el proyecto fue financiado. Durante los dos años siguientes, Célmo pudo investigar el conocimiento tradicional en salud con ancianos sabedores muinane y de otras etnias de la Gente del Centro. Con la ayuda de Nelson Ortíz, un amigo común, los resultados fueron recopilados en un manuscrito de aproximadamente cien páginas.

En 2018, gracias a una beca otorgada por la Pontificia Universidad Javeriana, Célmo pudo llevar a cabo su anhelo de reeditar el manuscrito para su publicación.<sup>4</sup> Se asignaron fondos a Célmo y a sus hermanos para que trabajaran en la revisión del texto y en la elaboración de un conjunto de ilustraciones. Sin embargo, al cabo de unos meses, Célmo nos llamó diciendo que era absolutamente necesario que viniera a Bogotá para realizar el trabajo, y una semana más tarde ya estaba aquí, desempacando carne de boruga ahumada, almidón y fariña de yuca, mambe, ambil y sal vegetal y una cantidad de atados de plantas medicinales. Esa misma tarde, nos sentamos a hacer un balance de la situación.

El manuscrito consta básicamente de una secuencia de narraciones sobre la evolución gradual de la humanidad y el

---

<sup>3</sup> La Gente del Centro es un conjunto interétnico lingüísticamente diverso, pero relativamente uniforme culturalmente, que incluye a los uitoto, bora, miraña, muinane, andoke, nonuya y ocaina. Comprende aproximadamente 7.500 individuos que viven en las regiones de Caquetá, Putumayo y Amazonas de Colombia, y en la región amazónica del norte de Perú.

<sup>4</sup> Nejedeka Jifichú, 2019: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/47281>. Para la edición del texto Célmo contó con el apoyo de Nelson Ortíz, Hernán Gómez y la autora.

origen simultáneo de las enfermedades en medio de la lucha permanente entre el creador, sus avatares y un bando de la corrupta “humanidad del principio”. Los mitos son comentados y explicados para introducir los principios del conocimiento de la Gente del Centro sobre la salud y la enfermedad.<sup>5</sup> Célimo había planeado cuidadosamente y había realizado parcialmente algunas revisiones importantes del texto, incluyendo la nueva intención de llegar a un público más amplio. El problema — nos explicó— era que en su casa en el resguardo el trabajo de revisión no le rendía y necesitaba “cambiar de ambiente”. Además, los libros son cosa de blancos y por eso tenía que venir a Bogotá a trabajar con nosotros.

A la mañana siguiente, consiguió un teléfono móvil, un elegante conjunto de ropa de segunda, un reloj chiviado y una tarjeta de Transmilenio. Empacó sus papeles y se fue a visitar a Nelson Ortiz, otro viejo colaborador de los muinane. Dependiendo de nuestros respectivos horarios de trabajo, Célimo se movía de una casa a otra: a veces desaparecía unos días y luego volvía con noticias emocionantes que discutíamos hasta altas horas de la noche. Pronto necesitó más mambe. Así que fuimos a una galería comercial del centro donde se venden toda clase de cosas esotéricas: amuletos, talismanes, ungüentos, figuritas de santos y de orixás, velas, incienso... y en un par de puestos manejados por empresarios indígenas, también mambe y ambil. Por una casualidad, la mujer encargada de uno de los puestos resultó ser una amiga de infancia de Célimo. Ella tenía ambil recién llegado del Putumayo, pero no tenía sal. Célimo tenía sal, pero su ambil estaba a punto de terminar.

---

<sup>5</sup> Cabe señalar que en conversaciones recientes, Célimo cuestiona el uso de la palabra “mitos”, argumentando que se trata de Historias reales, en mayúscula que ocurrieron en el pasado y que pueden volver a ocurrir. Como dice Krenak (2022), es un futuro ancestral, porque ya estaba aquí.

El trato estaba hecho. Célimo mezclaría ambil con sal, tomaría para él una parte del producto y recibiría algo de mambe por el trabajo.

Otros encuentros inesperados siguieron, con “paisanos” que visitaban la galería comercial en busca de las mismas sustancias o que encontraba casualmente en la calle durante sus diligencias entre una oficina gubernamental y otra. La noticia de “un compañero recién llegado del Amazonas” se difundió rápidamente y pronto empezaron a llegar visitas no anunciadas que pasaban las tardes y las noches en nuestra casa compartiendo pensamiento sobre la tradición, recreando la palabra de la coca y el tabaco, y convocando a los dueños espirituales de este territorio que, según ellos, habitan los cerros que rodean Bogotá. Estos poderosos actos de *creación de lugar* fueron ocupando nuestro propio espacio, mientras nosotros perdíamos gradualmente de una manera un poco inquietante pero también creativa el control sobre él, instándonos a reajustar nuestros hábitos cotidianos para adaptarnos a este otro mundo que se iba aproximando.

Durante el día, cada vez con más pausas en el trabajo, Célimo también comenzó a curar pacientes indígenas y no indígenas. Nos reíamos con él de como cualquier “indio” que “aterriza” en Bogotá se convierte, de golpe, en un chamán (aunque Célimo conoce realmente su oficio y sus tratamientos suelen ser efectivos). También nos curó a nosotros y a nuestra casa, porque “el conocimiento de la salud y la enfermedad tiene un poder, puede enfermarte; tú y tus hijos pueden tener pesadillas, sentirse cansados o angustiados. Los accidentes, las enfermedades, los conflictos acechan. Hay

que estar atento y *enfriar* esta energía”. Así que soplaba humo de tabaco, quemaba ají y copal “curados”, y nos preparaba baños con las hierbas aromáticas que había traído de la Amazonía, o con ortiga que íbamos recogiendo por los separadores de la calle. La investigación sobre la educación para la salud se había convertido en una clase práctica. Esto era de esperar, ya que desde la perspectiva de la Gente del Centro, investigar siempre significa poner en práctica el conocimiento y, más que eso, observar los efectos que el conocimiento produce en el cuerpo humano, social y cósmico (Micarelli 2015, 2018).

La investigación es siempre un proceso formativo –a nivel físico, psicológico y espiritual–, y transformativo de las relaciones con el entorno. El conocimiento es “para sentirlo y vivirlo”, como me dijo una anciana murui una vez, mientras me mostraba sus manos callosas y golpeaba con ellas sus rodillas, brazos y pecho: “mira, mira, tengo mucho, mucho conocimiento”. La manera en que el conocimiento conecta lo que Célimo llama “el cuerpo físico-espiritual” y el entorno no solo desdibuja la separación entre el razonamiento abstracto y encarnado, sino que revela la naturaleza intersubjetiva del conocimiento. Incluso cuando las personas realizan sus especulaciones o meditan en silencio, siempre están dialogando con los ancestros y los múltiples signos del mundo espiritual que se transmiten a través de sonidos de animales, olores, cambios atmosféricos, estados de ánimo, comportamientos, achaques, sueños o intuiciones. “Todo en el mundo habla: hay que prestar atención”, reitera Célimo. La lectura de estas señales orienta la búsqueda,

la aplicación y la evaluación del conocimiento, indicando si uno está en el camino correcto. De hecho, el verdadero conocimiento se manifiesta en un estado ideal de tranquilidad, buen humor y armonía generalizadas. Sin embargo, la armonía solo puede surgir a través del hábil entramado de la diversidad. Esta idea nos sacudió, a nosotros los compañeros no indígenas, en un dado momento de la investigación. Al comprometernos a colaborar con Célimo en su proyecto, nos propusimos ser especialmente cautelosos para no imponer nuestras propias opiniones o interpretaciones. Por respeto hacia su autonomía, le manifestamos a Célimo que no queríamos interferir. Pero a Célimo, esta propuesta le pareció, en el mejor de los casos, indolente y, en el peor, antisocial. “¡Esto es responsabilidad de TODOS nosotros!”, respondió. “¡Este es nuestro trabajo COMÚN y si queremos que florezca, cada uno tiene que poner su parte!”

Estos reproches parecen indicar que el conocimiento es una construcción colectiva. Sin embargo, la afirmación repetida una y otra vez por la Gente del Centro de que “todo conocimiento ya está desde el principio” sugiere una interpretación ligeramente distinta. Los mitos de creación son reveladores en este sentido, ya que, aunque comienzan con la emergencia del creador y su conocimiento de la vida desde la nada, dicho conocimiento adquiere progresivamente una forma tangible sólo a través de la interacción dialéctica entre una multiplicidad de agentes.

El imaginario indígena del canasto ofrece más indicios. El canasto se refiere al conocimiento y al cuerpo humano siendo

compuestos de diferentes fibras entrelazadas. Las explicaciones indígenas de este concepto performativo revelan una idea compleja: ellos dicen que el canasto ya está tejido, pero, al mismo tiempo, que las personas son responsables de tejerlo permanentemente en su vida diaria. El canasto puede verse como un patrón que existe inicialmente sólo en un nivel ideal; es un conocimiento cosmogónico entregado a la gente con instrucciones sobre cómo hacer frente a los altibajos de la historia. Es también la matriz del cuerpo humano formada por la unión de sustancias masculinas y femeninas. Y es pauta del diálogo creativo que entrelaza diferentes pensamientos y palabras. Esta matriz adquiere progresivamente forma material a través de la transición del pensamiento, a la palabra y al trabajo en el hacer diario de las personas. Célimo proporcionó una aplicación visual concreta de este concepto al planificar las ilustraciones que acompañan al texto: ilustraciones a lápiz en blanco y negro para los acontecimientos míticos, e ilustraciones en color para el mundo material(izado).<sup>6</sup>

Cuando no estaba ocupado en otras tareas, Célimo solía pasar horas en nuestro altillo, tumbado en la hamaca meditando o anotando y organizando sus ideas en una libreta. Por la noche, bajaba con la urgencia de compartir su pensamiento con nosotros. Como dijo su padre una vez: “cuando mi coca pierde sabor, voy a mambear la coca de otro”. No importaba si estábamos viendo una película o tratando de hacer algún oficio. Célimo se sentaba y, diciendo “disculpen si los interrumpo...”, lograba conquistar nuestra

---

<sup>6</sup> Finalmente, Hernán Gómez utilizó ambil de tabaco en lugar de lápiz, decisión que fue muy apreciada por Célimo ya que el tabaco es la propia sustancia del creador, el Abuelo del Tabaco.

atención. Como un verdadero nieto de las hierbas frías,<sup>7</sup> Célino tiene la capacidad de persuadir a los oyentes con su palabra alegre y sagaz. Disfrutaba especialmente de cualquier oportunidad de entablar una conversación con los “blancos”, aunque diga que la palabra de los blancos es un revoltijo, aborda demasiados temas a la vez y no lleva a ninguna parte. En estas tertulias, Célino inicialmente se limitaba a escuchar con atención y a intervenir tímidamente, pero al poco tiempo estaba brindando análisis penetrantes e involucrando a los participantes en lo que él llama “la dinámica de la palabra”. De la misma manera se tejen canastos reales: “mirando, tejiendo, descansando... mirando, tejiendo, descansando... se convierte en experiencia”, como dijo una vez una anciana murui.

Una anécdota puede ayudar a esclarecer la filosofía de la palabra de la Gente del Centro. Hace años, cuando trabajaba con el consejo de ancianos de la comunidad Nimaira Naimeki Ibiri, entré una noche en la maloca y vi a un amigo sentado en la oscuridad, apartado del círculo del mambeadero. Me acerqué y le pregunté qué hacía allí solito en la oscuridad. Me contestó que estaba “observando la palabra”. Una buena palabra, capaz de engendrar resultados positivos, tiene una forma material además de lo que se enuncia: fluye armoniosamente, tiene un ritmo agradable y emana una energía alegre. La palabra que se teje es en sí una medicina.

Célino solía salir de las reuniones nocturnas cansado pero contento. Estas conversaciones siempre provocaban pequeñas correcciones que debían hacerse en el manuscrito para transmitir su mensaje de forma más clara. Además, le ofrecían a Célino la

---

<sup>7</sup> “Nieto de las hierbas frías” es el nombre mítico utilizado para referirse a los especialistas de la salud.

oportunidad de aprender nuevas palabras en español y de tantear la traducción de conceptos muinane. Por ejemplo, si era más apropiado traducir el sistema de conocimiento muinane como “ciencia” o como “sabiduría”.<sup>8</sup> Después de las reuniones, mientras nosotros nos precipitábamos a la cama, Célimo siempre se sentaba a meditar un rato antes de ducharse y acostarse. Hace años, describió así su participación en una conversa con unos abogados de Bogotá:

Realmente no entiendo cómo los blancos pueden hablar de una cosa y de la otra.

Hablamos de leyes, del calendario maya, de etnoeducación...

La palabra se envolata, se enreda. La palabra que cura es la que defines desde el chispero.

¿Te imaginas lo que significa chupar la energía de todos esos abogados?

¡Que trabajo! Me mareé. Casi me desmayo. Tuve que ir a bañarme para quitarme toda esa mugre.

Ellos hablaban de una cosa y de otra y yo arreglaba todo lo que decían.

Exprimiendo la esencia y convirtiéndola en una fruta.

El corazón es dulce y la cáscara no es ni dulce ni amarga: debe ser fuerte.

Es una defensa (Micarelli 2014: 16).

Estaba, literalmente, urdiendo la charla para darle la forma de un artefacto virtuoso.

Interactuar con viejos y nuevos amigos ofrecía a Célimo la oportunidad de afinar sus conocimientos y de ponerlos en práctica

---

<sup>8</sup> Después de pensarlo mucho, llegamos a la conclusión que desde la perspectiva de la Gente del Centro esa distinción no subsiste. El conocimiento cultural en el ámbito de la salud se sirve de la observación y la experimentación, la formulación de hipótesis y la sistematización; al mismo tiempo, es un arte de vivir que discierne entre el bien y el mal. En ausencia de un término en español que abarque ambos significados, decidimos usar la palabra “ciencia” con la intención de volcar la jerarquía establecida entre la ciencia occidental y otros modos de conocer.

para capturar el mundo de los otros. Estas interacciones eran una fuente de conocimiento y poder con interesantes implicaciones: invitaciones a viajes de fin de semana, cenas en un restaurante de lujo o perspectivas de nuevos proyectos. El teléfono de Célimo no dejaba de sonar (con “Mannish Boy”, de Muddy Waters, en la versión de los Rolling Stones). Sin duda, su agenda era excitante en comparación con nuestra rutina diaria que, sospecho, Célimo encontraba bastante monótona. Después de todo, había venido a Bogotá en busca de compañía y nosotros no teníamos ningún privilegio de exclusividad.

### **El cuerpo y el mundo**

De acuerdo con Célimo, el libro *Cultivando la ciencia del árbol de la salud: conocimiento tradicional para el buen vivir*, ofrece una visión general de la estructura —el árbol— del conocimiento tradicional en el campo de la salud que poseen las etnias de la denominada Gente de Centro. El libro presenta las pautas que ordenan la transmisión y manejo de los conocimientos que forman a los encargados de velar por la salud, así como los requisitos que tanto el sabedor como el aprendiz deben cumplir. Sin embargo, el libro no se parece en nada a un manual. El núcleo del texto está constituido por una serie de mitos que relatan de manera abreviada el origen, desde el origen del creador, el Abuelo Tabaco Vida de Centro, hasta la creación de la tierra y la humanidad. En la segunda parte del texto, la explicación de algunas metáforas orienta la comprensión de los conocimientos que ordenan la relación del ser humano con la

naturaleza y la correcta interpretación de signos y síntomas. En la última parte, se presentan a modo de ejemplo dos casos orientados al desarrollo de destrezas prácticas en la identificación, vigilancia, manejo y control de males y enfermedades.

Para la Gente de Centro, los mitos son la *columna vertebral*<sup>9</sup> de todo conocimiento y siempre son el punto de partida de cualquier labor de investigación. Los mitos dan indicios, sugieren pistas, de manera siempre elusiva para la formación integral del aprendiz en su dimensión física, psicológica, espiritual y en su relación con el entorno. En el campo de la salud, además, los mitos son especialmente importantes, ya que brindan información sobre el origen de las enfermedades y la palabra-acto con que se expulsaron sus agentes causantes de vuelta al mundo de tinieblas del principio. Con esta información se construyen las conjuras<sup>10</sup>: actos del habla utilizados para prevenir y curar. La palabra y la voz se consideran en si mismas una medicina, ya que tienen un poder y son el medio por el cual opera el *aire-aliento* del creador. De acuerdo con el autor:

Esto es lo que se conoce como *humanizar la palabra*: la Palabra del Creador es aprendida por el hombre<sup>11</sup> a través del mito, el cual a su vez es transmitido y utilizado para combatir el mal en sus múltiples manifestaciones. [...] Este concepto integra a su vez los siguientes procesos: primero, la evolución del Padre Creador desde el *aliento* hasta la autogeneración de su propia imagen en el *mundo espiritual*; segundo, el origen, la creación y la evolución del hombre desde su

---

<sup>9</sup> Utilizo la cursiva para evidenciar frases que durante mi trabajo con Célmo Nejedeka me han sido reiteradas en múltiples ocasiones o que se repiten varias veces en el texto.

<sup>10</sup> Las conjuras son enunciados performativos, hablados, cantados o silbados, que transfieren una intención a una sustancia (un tabaco, una pócima, un baño) con el fin de producir un efecto.

condición *espiritual* hasta su condición física como ser humano; tercero, la transmisión generacional en el mundo humano de este conocimiento, el cual no tendrá fin (Nejekeda Jifichú, 2019, 87).

Humanizar la palabra se refiere al proceso de materialización progresiva del conocimiento de vida, desde su origen como *aliento*, hasta el ser humano a través de las generaciones. Este es un proceso que actualiza la palabra de creación de manera permanente y que, como en el mito, pasa por logros y tropiezos en los cuales intervienen una multiplicidad de agentes benignos o malignos. Para la Gente de Centro, el estado de salud “es el mismo Aliento de Vida que nace de la sabiduría del ser que creó el universo” (103). A través de esta energía, tanto el ser humano como el universo se mantienen en un estado armonioso, suave, tranquilo, sólido y pacífico. La salud es re-conocer y reencontrar la sustancia divina que conecta el cuerpo y el mundo. Es significativo que la palabra muinane para ‘sanarse’ —*búuhui*— también signifique borrar, mientras que cuerpo, naturaleza y vida se nombran con una misma palabra: *ífi*.

Según Célimo, la humanización de la palabra, es una *evolución*, pero en un sentido muy lejano a la comprensión lineal que se tiene de este concepto en Occidente. La palabra con la que comienza la narración del mito —*taigo*— allá, en ese tiempo, aclara Célimo, “también se refiere a aquí ¡AQUÍ! y a allá, EN EL FUTURO [...] Allá se originó así. Aquí está así. Y si lo de allá está aquí, entonces

---

<sup>11</sup> En lo que se denomina “reproducción paralela” en Amazonia la existencia es definida por líneas de género paralelas. Hombres y mujeres manejan conocimientos propios. Así que cuando Célimo se refiere en su texto al “hombre” no hay que interpretarlo como una forma de sexismo, sino como una perspectiva ubicada en un cuerpo con identidad de género.

ya está mostrando que allá en el futuro va a ser así [...] ¡YA ESTÁ ESCRITO EN EL FUTURO!”<sup>12</sup> En una comprensión no-lineal del tiempo, el futuro no es algo inalcanzable o ineludible, sino la proyección en potencia del origen, que adquiere forma tangible, es decir, *se materializa y se construye* a través de la realización de la Palabra de Vida en el pensamiento, palabra y acción de los humanos.

Esta ciencia opera mediante el ser humano y tiene como objetivo unificar el pensamiento de toda una sociedad en la tarea de valorar, cuidar, manejar y defender la vida, la del hombre y del universo entero. La Ciencia de la Salud busca hacer entender al hombre que: 1) *el poder espiritual* es inherente a todas las prácticas que se utilizan en el ámbito de la salud; 2) el hombre es una *herramienta* con poder físico-espiritual por medio de la cual se puede lograr un estado de salud o, así mismo, de enfermedad; 3) todo lo que existe en la tierra tiene poder curativo o puede ser convertido en medicina por la acción del hombre; 4) todo lo que el hombre piense, hable, realice o consuma está compuesto por un poder al mismo tiempo positivo y negativo [...] (Nejedeka Jifichú, 2019, 106).

Para la Gente de Centro, el conocimiento de vida enseña a *pensar bien, hablar bien y trabajar bien y a convertirlo en abundancia para todos*: abundancia no sólo para el ser humano, sino para el gran tejido de la vida en el cual el ser humano es sólo una hebra entre otras. La relación con los llamados “recursos naturales” es una relación entre sujetos, lo cual más que propiedad o tenencia entraña una negociación constante. A veces se resuelve en intercambio, a

---

<sup>12</sup> Conversa con Célmo Nejedeka, septiembre 2018.

veces en predación, pero en última instancia, la lógica que prevalece es la de la reciprocidad directa o indirecta y del equilibrio: el pagar de vuelta por lo que se recibió.

La relación ser humano-territorio es más compleja. No se trata realmente de una relación en el sentido de un vínculo entre partes, a menos que consideremos el cuerpo humano y el territorio como un conjunto de relaciones que los produce mutuamente. Célimo sostiene que el territorio *es UNO mismo, un órgano más del cuerpo humano; el cuerpo humano es el mismo planeta, el mismo territorio*. Ambos están plasmados desde una misma sustancia/pensamiento, de la cual son un reflejo material. Mediante la recreación de la palabra mítica, la medicina preventiva-curativa renueva el proceso alquímico de selección, condensación y transformación de sustancia que los forja como algo *puro, perfecto, limpio, suave, dulce, tranquilo, frío, sólido*.

En el mito de origen, hay un constante ir y venir de *evoluciones* y revoluciones en espiral que dan cuenta de la creación simultánea, aunque progresiva, del cuerpo humano y del planeta. La cualidad inherente al estado creativo primordial es tranquila, bondadosa, pacífica. Con esta esencia, *Moo Kaani Fééne Fíivo Baiño'o Taadi* —“Nuestro Padre Abuelo Tabaco Vida de Centro”— se fue formando a si mismo de la nada. Se transformó en Aliento de Palabra, vio y reconoció su cuerpo y también reconoció su soledad. Hablaba, pero estaba solo. Sintiendo tristeza, pensó en cómo multiplicarse. Decidió entonces crear a la tierra y a sus descendientes. Pero antes se dispuso a crear a la Humanidad del Principio para que cuidara de sus nietos. Desgraciadamente, un grupo de seres malignos

pertenecientes a la Humanidad del Principio desvió el poder del tabaco de vida hacía un poder de sabiduría maligna con el propósito de acabar a *Moo Kaani*, despojarlo y arrebatarse su poder (Nejedeka Jifichú, 2019, 33). En cada ciclo, el Padre, la Madre y el Hijo-Nieto se enfrentan a estos seres malignos, que personifican los males y las enfermedades, y los rechazan. Al hacerlo, la verdadera energía del Aliento de Vida se va materializando poco a poco, consolidando un Mundo de Vida.

Cuenta el mito que al principio el planeta tenía el tamaño de la punta de una espina y sobre “algo tán ínfimo” *Moo Kaani*, que es el mismo planeta, se sentó. Comenzó a preguntar: “¿Dónde estás, Tierra de Vida? ¡Contéstame!”. Una a una, las tierras falsas del principio le respondieron: “¡Yo soy! ¡Soy la principal y verdadera Tierra!” Pero él no se dejó engañar y, una tras otra, las rechazó. Mientras tanto, la tierra sobre la que él estaba sentado se expandía y crecía “como una onda en el agua”. La tierra ya tenía el tamaño de una rodilla. Por fin, a medianoche, volvió a preguntar: “¿Dónde estás, Tierra de Vida? ¡Contéstame!”. Nadie le respondió. La Tierra quedó en silencio, tranquila. Por fin el Abuelo pudo estirarse, extender sus piernas, enderezar la espalda y la columna y sentarse cómodo y seguro.<sup>13</sup> En ese instante, el escarabajo dueño de la lluvia<sup>14</sup> emergió desde lo profundo del planeta, que es el mismo Abuelo, trayendo consigo la tierra fría, dulce y gredosa, la verdadera tierra de vida. Solo entonces, el Abuelo pudo extender el planeta y suspirar aliviado.

---

<sup>13</sup> Estar sentado simboliza un estado “de firmeza, claridad, tranquilidad, quietud, determinación y poder” (Nejedeka Jifichú, 2019, 89)

<sup>14</sup> El texto explica que el escarabajo de lluvia es el mismo poder del conocimiento de vida del creador que brota desde el interior de su ser. De la misma manera, el conocimiento verdadero del ser humano solo puede brotar del corazón.

Tiempo después, luego de crear y purificar todos los frutales, el Abuelo miró debajo de la banca donde estaba sentado y vio su sombra. La observó con atención y vio que era muy parecida a él: si él se movía, se inclinaba y señalaba, su sombra también se movía, se inclinaba y señalaba. Entonces el Abuelo tomó su poder de tabaco de vida, lo inhaló profundamente y lo exhaló de un tirón: *fuuuuuuuuu jibaruubo*. De repente apareció el primer hombre, con un cuerpo semejante al suyo: era el Hijo-Nieto de Centro. El Abuelo ya no tenía que dialogar solo, con sus propias rodillas. Su palabra “encontró compañía”, pero el diálogo era simple, el Hijo-Nieto de Centro sólo contestaba *jmmm, ah, ah, jii*. De pronto, una fruta maduró y cayó. Al caer, la fruta madura le “aflojó la voz” al primer ser humano y él finalmente pudo hablar, diciendo: “¡Ah, abuelo! ¿Qué es eso que cayó?”. Entonces, el Abuelo le enseñó el nombre de todas las frutas y el sonido que hace cada una de ellas cuando se desprende y cae. Mientras dialogaban, el delicioso aroma de las frutas maduras alegraba su conversa y fortalecía su poder.

Después de confiarle al Hijo de Centro todos los alimentos, el Abuelo regresó a su banco de creación. Sin embargo, en la tierra, *pecho del hombre*, los seres del principio vinieron a caer y allí orinaban, defecaban y se podrían. Era algo inmundo. Aunque el Hijo de Centro era la misma tierra, al ver esto, disgustado, se levantó. En ese instante, la tierra del principio y esta tierra se volcaron: la tierra se oscureció. En ese mismo instante, el Abuelo de Centro-Mujer Vida de Centro, viendo que el mundo del principio se había apoderado del planeta, hizo descender a la Mujer de Centro y la

sentó en el centro. El Hijo de Centro, receloso del poder asumido por la Mujer, dijo: “Si yo que soy hombre, no pude... ahora para que una mujer diga ‘yo sí puedo’.. Ya veremos”. Con el propósito de acabar con ella, intentó aplastar esta tierra con la tierra del principio. El poder y la sabiduría del tabaco falso volvió a reinar y a esclavizar a la humanidad: era un mundo lleno de muerte, de guerras y de violencia.

Al ver su creación extraviada por tanta maldad, el abuelo creador se enfureció y quiso poner fin a todo, recurriendo a diferentes formas de aniquilación y exterminio. Sin embargo, la Madre Centro de Vida lo impidió y antepuso sus poderes. Sembró dos árboles por donde nace y se oculta el sol, así que cuando el Abuelo Tabaco Vida de Centro, con su poder destructor, lanzó el mundo del principio contra esta tierra para aplastarla, este rebotó en la copa de los árboles y se devolvió a su lugar con todo su cúmulo de males.

En ese tiempo, el mundo quedó dividido en dos poderes: el poder de vida y el poder maligno del principio. En medio de la lucha, quedaron algunos seres buenos que sufrían mucho. Por intercesión de la Madre, el creador se compadeció de ellos y, con el poder y la voz de la Madre, que es él mismo, preguntó: “¿Dónde estás, Tierra Vida de Centro? ¡Contéstame!” Tres flores, una tras otra, se desprendieron, diciendo “atardecer...oscuridad... noche”. Ella las tomó, la aplastó y las botó: “eran como grillo”. A las flores que le respondieron “amanecer... madrugada... alba”, transformadas en verdadero grillo, la Madre Vida de Centro las crió en una pepa de maraca. Creó los insectos

y las aves, el ciclo del día y la noche y ubicó los puntos cardinales. Luego él-ella purificó a la olla de nacimiento de la Mujer de Centro —la matriz de la vida humana— siguiendo los pasos para hacer una vasija de barro. Mezcló el barro con la ceniza de la mata de coca, de tabaco y de yuca dulce. Lo amasó, lijó la olla por dentro y por fuera con cuidado y con las ramitas de las plantas cultivadas, la quemó. Una vez que la vasija estuvo bien quemada, en ella virtió el zumo de la manicuera<sup>15</sup> y de todas las hierbas aromáticas, *frías* y curativas que son la esencia misma de la Madre: *shsssss...* En esta agua de vida cristalina vino a formarse el ser humano como un niño. Formó sus huesos, su corazón, su cabeza, su cerebro y vino a crecer como hijonieto de todas las hierbas frías.

Ya sentado en esta tierra como humano, el Hijo Vida de Centro vio que la humanidad se encontraba presa dentro de los mundos que estaban bajo el poder de los seres malignos del Principio: *mundo de muerte, mundo de locura, mundo de guerra, mundo de envidia, mundo de injusticia, mundo de abandono, mundo de estafa, mundo de humillación...* Con su tabaco de abrir, fue liberando con cuidado a la gente buena que allí se encontraba presa y los recogió en su maloca. Cuando vio que nadie se había quedado por fuera, para enseñarles, él comenzó a hacer su chagra, a hacer hogueras, a cultivar, a sembrar su tabaco, a sembrar su coca, a sembrar yuca, a trabajar. Sin embargo, esa gente tenía los sentidos cerrados; *miraba pero no veía, oía pero no escuchaba: vivía por vivir.*

Solo un huérfano mostró interés por las palabras del abuelo y poco a poco se acercó a él, comenzando a hacerle preguntas y

---

<sup>15</sup> Un tipo de yuca dulce, de consistencia aguosa, cuyo jugo se utiliza primeramente para curar o como ofrenda en los rituales de baile.

el abuelo a responderle. Mientras dialogaban, el abuelo les dio de probar su coca y su tabaco. En ese instante el hombre sintió que sus sentidos se “destapaban” y pudo oír las voces de los grillos, las aves y todos los sonidos del mundo de afuera.<sup>16</sup> Luego el hombre dirigió la mirada hacía adentro, hacia aquellos que estaban echados, apáticos. Él quería *que todos despertaran, que hubiera una sola voz, solo un sonido en el mundo*. Sin embargo, el Abuelo lo aconsejó, diciéndole: *No, hijo, mira primero el lugar donde te vas a sentar, después sí mira más allá [...] No escuches los ruidos de afuera, no mires lo que está afuera, porque te puedes enloquecer* (Nejedeka Jifichú, 2019, 80).

Poco a poco, muchas personas vinieron llegando al lado del Abuelo. Al igual que al primer hombre, él las iba recibiendo, las iba escuchando y les iba respondiendo. Les “destapó” los sentidos y les aconsejó. Con *palabra de consejo, palabra de vida, palabra de mirar, palabra de trabajo, palabra de abundancia* les dio a conocer su origen y las responsabilidades que debían cumplir. “Hijos, ya les di todo. En sus manos está la tierra. Cuídenla, consérvenla, sepan cómo trabajarla y cómo hacerla producir, pues esta es la vida de ustedes” (Nejedeka Jifichú, 2019, 82).

---

<sup>16</sup> En el comentario al texto se aclaran los términos *fuera y dentro*: “Fuera hace referencia a todo lo malo, como la esclavitud, la enfermedad, la violencia, la pobreza, etc., y, por otro lado, cuando se dice que él dirigió su mirada hacia dentro, significa que centra su mirada en el planeta y en la humanidad, con el fin de analizar y evaluar el desarrollo y potencial del bien en el hombre y dentro del planeta, para contrarrestar el potencial del mal” (Nejedeka Jifichú, 2019, 7-9).

## Reflexiones finales

Esta palabra es aliento aire de hierba fría  
Aire aliento de albahaca, aire aliento de hierbabuena  
Aire aliento de todas las hierbas frías o buenas que existen  
Estas palabras no se borran, no se pierden  
De día se siente su aroma, de noche se percibe su olor  
De día se ven, de noche se ven  
Aniceto Negedeka Kajutne, “Numeyi”

Nejedeka Jifichú, 2019, 114

Como el oráculo, el mito no explica ni oculta, sino da indicios. ¿Qué indicios ofrece el mito para comprender y responder a la crisis de futuro en la que nos hallamos? No solo debemos considerar lo que el mito *dice*, sino también lo que el mito *hace*. Mi interpretación es solo tentativa. En las conversas de hace años, Célimo expresó tres conceptos con relación al mito: “el mito es un filtro; el mito es como la guerra; el mito se abre ¿como se puede escribir?” (Micarelli 2014, 155-151).

En mi comprensión, el mito actúa como un filtro, separando y transformando lo bueno de lo malo. Entrar en el mundo del mito significa revivir la lucha primordial contra poderosos seres malignos decididos a destruir la creación. Sin embargo, el mito se desdobra en múltiples dimensiones y abre sendas inesperadas, como un árbol con sus ramas y raíces. Por lo tanto, la interpretación nunca es definitiva y es por eso que hay que estar alerta. Dice Célimo:

El universo no está en un estado de perfección porque el mal y el bien están juntos. Dentro del origen de la salud está el origen de la enfermedad. Comienza desde la Creación, porque cualquier trabajo produce mugre, sudor, cansancio... Allí, todas las enfermedades se originaron. Con sus acciones, los humanos las sacan, las llaman. Los humanos son el virus más peligrosos. Todo lo que hacen, si no lo hacen bien, el mal se multiplica (Micarelli 2014, 156)

Como el Abuelo, nos encontramos en una situación incómoda, sentados en la punta de una espina. Hay muchos obstáculos, muchos engaños. La tierra está sumida en la oscuridad: *es puro humo y puro aceite*. Solos, buscamos con quien conversar. Mientras las tierras falsas vociferan pretensiosas, la verdadera tierra de vida está quieta. La palabra de vida, al principio inaudible, dio vida a los humanos y los hizo crecer a la par con la tierra. La fruta que maduró y cayó liberó su voz y los fortaleció. Nos formamos a partir de un amasijo de barro y plantas cultivadas, y maduramos como zumo de todas las hierbas curativas. La tierra que brota con el escarabajo, dueño de la lluvia o que, como una flor convertida en grillo, la Madre cría en una pepa de maraca, es el mismo cuerpo humano: *ífi*, cuerpo, naturaleza, vida. El mito insiste en que la salud de los humanos y de la tierra dependen íntimamente la una de la otra, y que curar el cuerpo y lo que llamamos “naturaleza” es uno y el mismo proceso. Los virus están contenidos en todo lo que existe y son activados por el mal comportamiento del ser humano. La ciencia occidental está comenzando a llegar a conclusiones similares al demostrar que: el aumento de zoonosis —infecciones humanas de origen animal— se

relaciona directamente con un modelo económico criminal que explota a las personas y los ecosistemas para alimentarse a si mismo (Spinney,2020; Vidal, 2020). En fin, todo está interconectado.

Sin embargo, lo que ha sido dañado por el ser humano puede ser reparado. Como en un juego de espejos, la evolución del abuelo-el hijo-el nieto-la mujer-la madre-la abuela, muestra que la creación es una materialización progresiva que se despliega en una temporalidad de larga duración, expresada en la lógica del parentesco, como ocurre en otras sociedades indígenas. Al igual que el parentesco, esta creación no está dada, sino que se cultiva con inversión de tiempo y de cuidado. Para la Gente de Centro, los humanos somos la sombra de los antepasados y de las generaciones futuras. En esta línea de sombra encarnada, el origen y el devenir se encuentran. Proyectados en el cuerpo humano, el pasado y el futuro son solo reflejos borrosos, que adquieren forma tangible a través del pensamiento, la palabra y el trabajo de cada día. Frente a una visión lineal e impersonal del tiempo, que encierra a la agencia humana en un marco teleológico de etapas que se suceden mecánicamente hasta el infinito, las visiones indígenas conciben el aquí y ahora como lo que vuelve presente el pasado y el futuro, resaltando la facultad de las personas de afectar el tiempo y la historia.

Durante nuestras conversaciones con Célimo, a menudo le expresamos nuestra angustia ante el rumbo catastrófico que ha tomado la humanidad. Él nos respondió con una frase del mito: *No escuches los ruidos de afuera, no mires lo que está afuera, porque te*

*puedes enloquecer. Mira primero el lugar donde te vas a sentar, después sí mira más allá.*

[Esta] es una advertencia que da la palabra del Conocimiento de Vida para evitar contaminar el propio cuerpo físico y espiritual, el pensamiento, la palabra y el comportamiento, con todo lo malo que está ocurriendo a diario en el mundo exterior y con lo que uno se tiene que enfrentar de muchas maneras, como las actitudes agresivas, las guerras y conflictos, las injusticias sociales, los malos gobiernos enfocados a socavar el bien. Si uno se deja influenciar, se carga de preocupación y de rencor, de deseos de venganza, de frustración y desánimo. [Lo de afuera] se refiere a todo lo negativo e impuro, a las energías espirituales negativas que se expresan en el mundo, para lo cual nuestra actitud debe estar enfocada a no dejarlas entrar en el interior del corazón de un individuo o dentro de un núcleo familiar o de la sociedad. Para contrarrestar estos males en el mundo, lo mejor es seguir el camino correcto de la salud y la armonía, de la evolución y realización personal y colectiva, teniendo en cuenta las enseñanzas del conocimiento de vida. El cuerpo humano es el mismo planeta, el mismo territorio. Si nuestro corazón está limpio, si nuestra mente está calma y en paz, estas actitudes influyen a todo nuestro entorno (Nejedeka 2019, p. 100)

Esto es lo que muchos pueblos indígenas han hecho para enfrentar la pandemia, desplegando su conocimiento de plantas para protegerse del virus y reconstruyendo una forma de vivir en comunidad. Pero el remedio mayor es el conocimiento para vivir bien. Este conocimiento se realiza a diario y su energía tranquila y olorosa influye en el planeta.

Si la palabra cura, curar es también una forma de resistir y resurgir. Reafirmar el poder de la palabra, construir autonomía y “volver a lo elemental” (Rivera Cusicanqui 2020), son potentes actos políticos que comparten un mensaje sobre como sobrevivir a la crisis del capitalismo, de la cual la pandemia es solo una manifestación entre muchas otras. Nuevas crisis pondrán al desnudo la insensatez de una “abstracción civilizatoria que suprime la diversidad y niega la pluralidad de formas de vida” (Krenak, 2020, 7-8). Frente a esta crisis civilizatoria terminal es imperativo superar el monoculturalismo sanitario que reduce el virus a un problema biomédico (Ta ñXemotuum, 2020) y defender los territorios y las autonomías indígenas, donde reside la clave del buen vivir (Echeverri 2020).

A un nivel más amplio, en sintonía con lo que propone Boaventura de Sousa Santos (2006, 21), las visiones indígenas “amplia[n] el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contrae[n] el futuro para cuidarlo”. Estas visiones indígenas trenzan el futuro con la diferencia. En oposición a la idea de un futuro infinito e inevitable implícita en una concepción lineal del tiempo, las visiones y prácticas indígenas construyen el futuro desde el cuidado, sin separar el futuro personal del futuro de la humanidad y de la tierra.

# OBRAS CITADAS

- Brightman**, Marc., **Fausto**, Carlos y **Grotti**, Vanessa. *Altering Ownership in Amazonia*. En Brightman, Marc., Fausto, Carlos y Grotti, Vanessa (eds), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonia Property Relations* (1-35). New York; Oxford: Berghahn, 2016.
- Echeverri**, Juan Alvaro. *A fonte do poder dos grupos indígenas provém do TERRITÓRIO, com maiúscula*, 2020. Recuperado de <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/antropologia-na-pandemia/a-fonte-do-poder-dos-grupos-indigenas-provem-do-territorio-com-maiuscula/>
- Gow**, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Krenak**, Ailton. *Futuro Ancestral*. San Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- Micarelli**, Giovanna. *Indigenous Networks at the Margins of Development*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2014.
- Micarelli**, Giovanna. "Finding the Taste of Knowledge: The Orphan in Indigenous Epistemologies". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13 (2), 74-90. 2005.
- Micarelli**, Giovanna. "Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer

- etnográfico”. *Universitas Humanística*, 86, 219-245. 2018.
- Nejedeka Jifichú**, Célamo Ramón. *Cultivando la ciencia del árbol de la salud. Conocimiento tradicional para el buen vivir*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2019.
- Overing-Kaplan**, Joanna. “Review article: Amazonian anthropology”. *Journal of Latin American Studies* 13 (1), 151-164, 1981.
- Renard-Casevitz**, France-Marie. “L’histoire d’ailleurs”. *L’Homme* 28 (106-107), 231-225. 1988.
- Rivera Cusicanqui**, Silvia. *Conversatorio: Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminios*. 2020. CLACSO TV. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=VQ08llpL9YM>
- Santos**, Boaventura de Sousa. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Santos-Granero**, Fernando. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.
- Spinney**, Laura. “Is factory farming to blame for coronavirus”. *The Guardian*, 28 de marzo 2020. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/world/2020/mar/28/is-factory-farming-to-blame-for-coronavirus>

**Ta ñ Xemotuum.** “Coronavirus y monoculturalidad: las pandemias para los Pueblos Indígenas”. 2020. Recuperado de <https://www.salsa-tipiti.org/covid-19/covid-19-prevention-best-practices/coronavirus-y-monoculturalidad-las-pandemias-para-los-pueblos-indigenas-4-28-20/>

**Vidal, John.** “Destruction of Habitat and Loss of Biodiversity are creating the Perfect Conditions for Diseases Like COVID-19 to Emerge”. *Ensia*. 2020. Recuperado de: <https://ensia.com/features/covid-19-coronavirus-biodiversity-planetary-health-zoonoses/>

**Viveiros de Castro, Eduardo.** *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

**Whitten, Norman. Jr.** *Sacha Runa. Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.



# EL FUTURO CONTENIDO EN IMÁGENES DEL PASADO: TEMPORALIDAD, MEMORIA Y BAILES ENTRE LOS MURUI-MUINA



**E**ste texto es una invitación a desacelerar nuestra mirada sobre el pasado para vislumbrar el futuro o, al menos, para discutir la noción temporal de los acontecimientos que están por venir. El pasado que invito a observar se presenta en forma de imágenes, registros visuales en su materialidad filmica, captadas por Silvino Santos en 1912, que muestran algunos bailes de los murui-muina en el río Igará-Paraná, posiblemente en La Chorrera, Amazonas. Se trata quizás de uno de los primeros registros visuales de un baile de maloca. Estas imágenes no fueron capturadas con la intención de convertirse en archivos, pero con el transcurso del tiempo adquirieron ese carácter, lo que significa que participan en la construcción de una mirada y de una reflexión sobre la historia.

La mirada y la reflexión que estas imágenes posibilitan nos permiten discutir sobre la temporalidad y la memoria de la violencia en la Amazonia, así como sobre la autonomía de la vida colectiva y sus desafíos políticos a lo largo de la historia. Resulta llamativo el hecho de que la máquina cinematográfica de Silvino Santos captara la luz de una realidad ofuscada por las tinieblas y la oscuridad, del régimen de esclavitud del caucho. El registro de este tiempo histórico capta y revela experiencias que estaban a la espera de ser interpretadas y pensadas por nuestra mirada actual. En este planteamiento subyace la idea de que nos queda “mucho pasado por delante”, ya que la imagen-archivo que ha viajado hasta nuestro

días parece exponernos a experiencias colectivas que perduran, como los bailes y sus formas estéticas que continúan celebrándose y seguirán siendo celebrados en el futuro.

Siguiendo esta perspectiva, comenzaré mostrando las condiciones temporales y político-históricas en las que Silvino Santos registró la realidad indígena vivida en 1912. Esto me permitirá reflexionar sobre lo que sucede entre los que filman y los filmados, y a continuación, revelar lo que no es visible en el interior de aquellas imágenes, precisamente revelado por nuestras miradas contemporáneas y los debates que surgen de ellas. Para respaldar mis reflexiones, invocaré los conceptos de “tomada” y “retomada” de Sylvie Lindeperg (2010), que permitirán, como si fueran lentes de aumento, visualizar la potencia transformadora de los bailes de maloca. Específicamente, la “retomada” de los bailes que aparecen en las imágenes de 1912 nos ayudará a cuestionarnos desde nuestro presente cómo los momentos de fiesta movilizan caminos de fuga de las presiones depredadoras, cómo impulsan formas coreográficas en espiral que aluden a una temporalidad concreta y cómo las actuaciones colectivas pueden eludir las pretensiones de expropiación que persisten.

Finalmente reflexionaré sobre la implementación de una pluralidad de memorias no verbales que cuestionan los moldes unidireccionales del tiempo histórico, memorias que no encajan en los modelos institucionales de verdad. Me refiero a los cantos,

danzas y curaciones que tienen vida propia más allá del montaje histórico de los esquemas oficiales de justicia transicional.

### **Silvino Santos y su máquina del tiempo**

Las películas e imágenes de Silvino Santos <sup>1</sup> (1886 - 1970) son ampliamente conocidas en la Pan-Amazonia. Indígenas, habitantes de ciudades amazónicas, caboclos, ribeños, así como aquellos que se dedican a la historiografía y la antropología en la región, reconocen la importancia histórica y etnográfica del material registrado a través de la mirada del llamado “cineasta da selva”. Sin embargo, es importante destacar que las imágenes de Silvino Santos están revestidas de posiciones políticas, y de intenciones selectivas al mostrar fragmentos de la realidad mientras dejan otros fuera de su encuadre. En conversaciones sobre las imágenes de Silvino Santos con algunos indígenas murui-muina, especialmente con Maria Kuro, líder indígena de La Chorrera, fotógrafa documentalista y estudiante de cine de la Escuela Nacional de Cine de Colombia -ENACC-, estos registros visuales son interpelados por estar contaminados por su lugar de producción. Es decir, realizados en medio de un genocidio atroz, la violencia y la crueldad de los caucheros contra los pueblos indígenas amazónicos.<sup>2</sup> Aquí se pone al descubierto la relevancia de preguntarnos, ¿quién produjo estas imágenes, para quién y con qué propósito?

---

<sup>1</sup> Para conocer en detalle la vida y obra de Silvino Santos puede consultar: Souza, Márcio. 2007. *Silvino Santos: o cineasta do Ciclo da Borracha*. Editora EDUA

Para María Kuro, como para muchas personas indígenas en la Amazonia, adentrarse en la época del caucho, que tuvo lugar hacia finales del siglo XIX y se extendió hasta las tres primeras décadas del siglo XX, supone abrir “el canasto de las tinieblas” (Echeverri 2012, p. 240). Esto quiere decir correr el riesgo de desencadenar los dolores de antiguas violencias, revivir sufrimientos y actualizar recuerdos que tienen el poder de afectar los cuerpos. Nos encontramos, en este sentido, frente a recuerdos capaces de sacudir el presente, frente a efectos emocionales de la memoria (Tobón 2008). Admitir el malestar que pueden arrastrar consigo las imágenes en el tiempo no significa silenciar, ni borrar, se trata más bien de la necesidad de un trato sensible y respetuoso que actúe como ruta de conocimiento. Consiste, en definitiva, en abordar las imágenes del pasado atroz como herramientas para reflexionar con los ojos del presente, como un forma de explorar las profundidades

---

<sup>2</sup> Para aproximarse a la historia de la esclavitud y violencia cauchera ver:

- Casement, Roger. 2011 [1912]. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Perú.
- Gómez L., Augusto, Dominguez, Camilo. 1994. *Nación y Etnias. Los Conflictos Territoriales en la Amazonia, 1750 - 1933*. Colombia. Disloque editores.
- Pineda C., Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá D.C., Espasa Fórum
- Taussig, Michael. 2002 [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo editorial Norma. Bogotá.
- Chirif, Alberto. 2004. «Introducción» en *El proceso del Putumayo* (Valcárcel, C.). Iquitos: CETA-IWGIA, «Monumenta Amazónica» E1: pp. 15-70
- Gómez L., Augusto. 2014. *Putumayo: La Vorágine de las Caucherías. Memoria y Testimonio*. Primera Parte, tomo 1. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá. Colombia

del tiempo y reconocer que cada material visual hace posible revelar, dependiendo de la mirada temporal que escruta, sus potencialidades históricas y políticas (Sampaio y Nogueira, 2020, pág. 9)

Es evidente, como bien lo confirman Albeto Chirif (2009) y Jean Pierre Chaumail (2009), que las imágenes producidas por Silvino Santos fueron creadas para servir a los intereses económicos y políticos de los caucheros, específicamente para Julio César Arana y los inversionistas inglesas que tenían su capital comprometido en la explotación del látex amazónico a través de la empresa *Peruvian Amazon Company*.<sup>3</sup> Estos registros visuales tuvieron como propósito ocultar el salvajismo practicado por los jefes del caucho. Fue, en esencia, un acto de encubrimiento. Al igual que cualquier asesino, los caucheros quisieron encubrir las pruebas que los incriminaban.

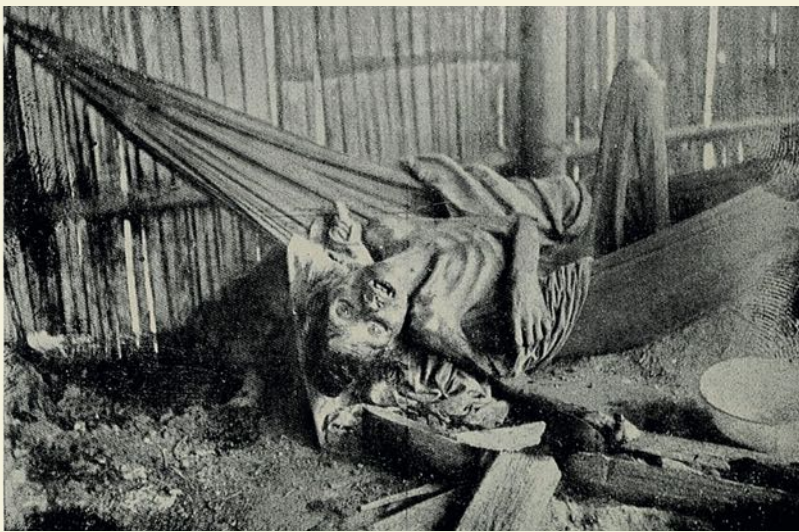
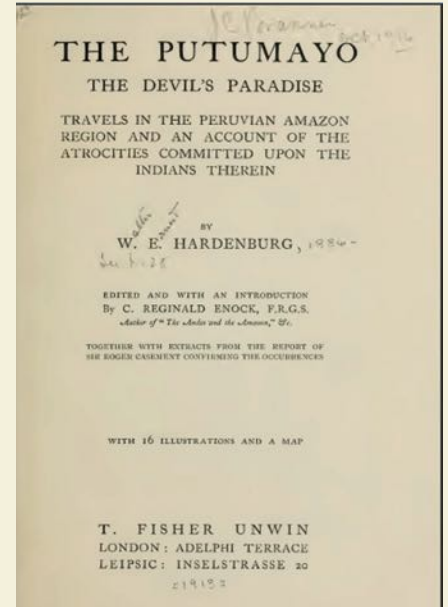
Julio César Arana se percató que las fotografías publicadas por el explorador norteamericano, W. Handerburg en 1909 en la revista londinense *Truth* (Chirif 2009), y posteriormente en 1912 en su libro *Putumayo, el paraíso del diablo*, tuvieron el poder de conmocionar a la opinión pública al servir como pruebas irrefutables de las atrocidades y torturas. Son estremecedoras las imágenes de cuatro personas indígenas encadenadas y sometidas al escarmiento, así como la fotografía de una mujer indígena agonizante y esquelética, supuestamente condenada a morir de inanición. Con el fin de contrarrestar estos testimonios visuales, Arana contrató al portugués Silvino Santos en el mismo año de 1912 y lo envió a los estudios de la casa Pathé y a los laboratorios de los hermanos Lumière para que se capacitara en el manejo del cinematógrafo. Al regresar a la

---

<sup>3</sup> Esta compañía y los jefes caucheros son responsables del exterminio, torturas, vejaciones y asesinatos de más de 30.000 indígenas en la región entre 1903 y 1910 (Chaumeil 2009, pág. 39)

Amazonia, Silvino Santos se adentra en el río Putumayo y realiza la filmación de las instalaciones caucheras, produciendo dos películas: *Putumayo* (1914), de la cual sobrevivieron algunas pocas imágenes y *Indios Huitotos do Rio Putumayo* (1916). Durante este período, Silvino Santos establece estrechos vínculos con Arana, llegando incluso a casarse con su hija adoptiva, Anna Maria Schermuly, una huérfana de ascendencia alemana (Souza, 2007).

Como destaca Jean Pierre Chaumail (2009), en este escenario de disputas por el relato de los acontecimientos, se desata una intensa “guerra de imágenes” en torno al Putumayo. Además de las imágenes de W. Handerburg y de Silvino Santos, también circularon las fotografías tomadas entre 1902 y 1906 por el español Manuel Rodríguez Lira y el geógrafo y explorador francés Eugène Robuchon, ambos inicialmente autorizados por Arana para llevar a cabo su trabajo. Rodríguez Lira y Robuchon registraron los primeros documentos visuales de los indígenas del Putumayo (Chaumail 2009, 41). Es importante destacar que el fotógrafo español Manuel Rodríguez Lira fue expulsado de Iquitos, Perú, en 1922 debido a desacuerdos con las autoridades locales (Chaumail 2009, 41). Robuchon, a su turno, tuvo un destino trágico al desaparecer en 1906 en una zona cercana al río Cahuinarí (Echeverri 2014). Es probable que, debido a su presencia como testigo de la crueldad a la que estaban sometidos los indígenas y posiblemente por llevar consigo algunos registros fotográficos de la horripilante violencia, los caucheros hicieron todo lo posible para fraguar su asesinato y desaparecerlo (*Ibidem*).



Fotografía publicada por W. Handenburg, (1909), incluida en su libro *The Putumayo. The Devil's Paradise* (1912) <sup>4</sup>

<sup>4</sup> Sobre esta imagen vale la pena reproducir la aclaración realizada por Chaumail (2009, pág. 48), “Esta imagen (...) sin mención alguna de autor, fecha y lugar, fue publicada primero en *Varietades* en 1912 (n°235, vol. VIII: 1046-47), reproducida el mismo año en *Peru To-Day* (vol. IV, n°6: 305-306), para luego aparecer en muchas publicaciones como testimonio de las atrocidades cometidas en el Putumayo. Llama la atención el hecho de que la leyenda varía en función del contexto de la publicación. Unas veces se trata de una mujer indígena condenada a morir de hambre en el alto Putumayo (Hardenburg 1912), otras de una esclava huitoto o bora agonizando en el río Yubinetto, por culpa de los peruanos de la Casa Arana –según los detractores de la empresa–, o de los caucheros colombianos - según Arana y sus acólitos (*Varietades* 1912)”.

Por su parte, el explorador inglés Thomas Whiffen, quien estuvo en la región en 1908 buscando información sobre Eugène Robuchon –acompañado por John Brown<sup>5</sup>, quien ofició como guía e interprete–, tomó algunas fotografías y utilizó otras tantas realizadas por Rodríguez Lira para su libro *The Northwest Amazons - Notes of Months Spent Among Cannibal Tribes* (1915). En este libro, Whiffen reprodujo el infundado prejuicio de que la región estaba infestada de indígenas antropófagos. Incluso la desaparición de Robuchon fue atribuida por la misma Casa Arana a un posible ataque de indígenas caníbales (Chaumail 2009, pág. 44). Como se puede percibir, la materialidad visual de las fotografías se convirtió en armas en la disputa de las narrativas sobre lo verídico, lo comprobable y lo inimaginable en el régimen de esclavitud cauchera. En esta “guerra de las imágenes” (Chaumail 2009), en la cual se utilizaron fotomontajes y alteraciones visuales, las narrativas sobre los hechos de la realidad dependían del ojo fotográfico que enmarcaba fragmentos de la realidad para presentar acusaciones de violencia en algunos casos y encubrimiento y búsqueda de indulgencia en otros, tal como lo hicieron los caucheros.

---

<sup>5</sup> John Brown fue un trabajador nacido en la isla caribeña de Monserrate, una isla de las Antillas Menores, territorio británico de ultramar. Es llevado por Arana a trabajar en las instalaciones caucheras. Brown fue un testigo de excepción de la violencia cauchera y oficio de interprete y acompañante de Robuchon, luego de Whiffen y posteriormente de Roger Casement. Su condición de hablante del inglés y de la lengua murui, idioma que aprendió de su esposa indígena, lo convirtieron en un interlocutor central en la elaboración de los informes y documentos producidos en la época.



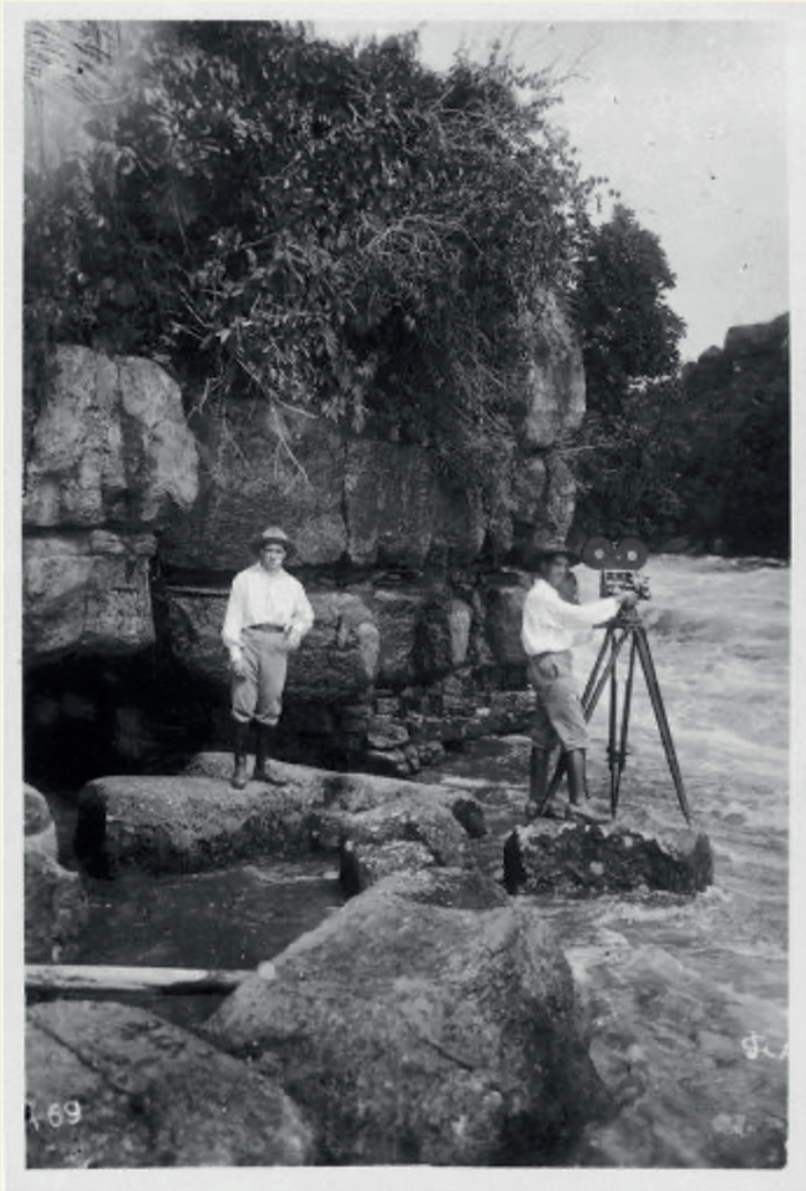
Silvano Santos filmando el salto de Teotonio en el Rio Madeira para el film *No Paiz das Amazonas* en 1921 enviado por la casa J. G. de Araujo, de Manaus.

Tomado de: Archivo digital Cinemateca Portuguesa.



Silvano Santos en 1916 filmando los rápidos de La Chorrera, en el río Igará-Paraná.

Tomado de: Archivo digital Cinemateca



Después del viaje de 1910 de Sir. Roger Casement al interfluvio Caquetá-Putumayo como enviado especial del gobierno británico para investigar las atrocidades de los explotadores de caucho, y tras la publicación de su libro *Putumayo, caucho y sangre: Relación al parlamento inglés* (1911), los magnates del caucho, Arana y sus socios, lanzaron una campaña de propaganda desesperada para intentar salvarse. Además del informe de Roger Casement, eran de conocimiento público el libro de W. Hardenburg (1912), así como las investigaciones del Dr. Paredes, y las denuncias de Benjamín Saldaña Rocca en 1907 y del juez Carlos Valcárcel (2004 [1915], en: Chaumail: 2009), que ponían al descubierto la crueldad y la sevicia homicida contra los indígenas murui-muina, bora, nonuya, muinane, ocaína, andoque y resigaro. En medio de esta disputa legal y narrativa, en 1912 el cónsul peruano en Manaus y socio de Arana, Carlos Rey de Castro, acompañó a la tercera comisión encargada de informar sobre los hechos del Putumayo. La comisión estaba integrada por el cónsul inglés George Mihchell y el cónsul norteamericano Stuart Fuller, y como parte del plan ideado por los caucheros, también se invitó al fotógrafo Silvino Santos para que registrara el supuesto buen trato a los indígenas, mostrando las relaciones cordiales entre los cónsules extranjeros y las autoridades peruanas (Chaumeil 2009, pág. 51). Como es ampliamente conocido, las imágenes de Silvino Santos fueron utilizadas como pruebas contra-fácticas contra el informe de Roger Casement y los informes de los cónsules, mostrando la supuesta hospitalidad ofrecida por los indígenas e incluso presentando la celebración de un baile de

maloca en honor a los visitantes, borrando cualquier vestigio de violencia y maltrato (*Ibidem*). Como bien señala Chaumail (2009, pág. 51), la idea era imponer la fuerza testimonial de la imagen contra el poder de la palabra escrita. Luego de estos trabajos Silvino Santos se convirtió en uno de los pioneros más reconocidos del cine documental brasileiro (Chaumail 2009, pág. 53)

Como se puede apreciar, los registros realizados por Silvino Santos forman parte de una mirada colonialista minuciosamente libreteada, dirigida a ensamblar las imágenes en un imaginario racista, exotista y de esfuerzos “civilizatorios”. Esta última idea fue esgrimida como argumento de defensa por Arana ante los tribunales ingleses. Por lo tanto, la mirada del cineasta y fotógrafo que atraviesa el visor está teñida de una posición dominante, dictada por aquellos que ejercieron la violencia. Lo que ocurre entre los filmadores y los filmados reproduce, de alguna manera, la relación establecida entre verdugos y víctimas, la intervención en la realidad indígena para recrearla según su propia visión colonialista, en este caso, haciendo desaparecer las huellas de sus crímenes. Sin embargo, como muy bien lo señala Sylvie Lipenberg (2010, pág 323) las imágenes siempre pueden escapar de aquellos que las produjeron. Como se verá a continuación, las imágenes sobre el pasado atroz albergan algo que se vuelve en contra de las pretensiones iniciales de sus artífices.

## **Avistar lo invisible**

El genocidio indígena en el interfluvio Caquetá-Putumayo, conocido como el Holocausto indígena (Pineda 2000), fue un acto de tortura y exterminio extremadamente brutal. Al igual que en el Holocausto judío años después, se requirió de una matriz de significados deshumanizadora para hacer posible ese horror impensable. En muchos casos de genocidio, esta matriz de significado concibe al otro, ya sea indígena, judío, comunista, gitano, homosexual, como una amenaza, como un ser inferior, impuro, bestial o despreciable. Jacques Sémelin (2002, p. 12) se refiere a este procedimiento mental previo al genocidio como la “racionalidad delirante”, donde se elimina la humanidad del otro.

Después de la masacre, los cuerpos son desaparecidos y los perpetradores desatan la negación y el encubrimiento como respuesta a sus actos. Esto es evidente en las órdenes de Arana dadas a Silvino Santos para capturar sólo fragmentos de realidad en los que no aparezcan la muerte, los gritos desgarradores, las personas quemadas vivas, ni la destrucción de toda aquella vida cultural. Sin embargo, como señala acertadamente Lindeperg (2010), esas imágenes quedan registradas en la historia, esperando ser examinadas nuevamente. Los contenidos de su materialidad son susceptibles de nuevas interpretaciones según los nuevos contextos de lectura, y de nuestra capacidad actual de detectar signos que estaban hasta entonces invisibles (2010, pág 336). Como se mencionó al comienzo de este texto, la idea es invitar a abordar

estas imágenes que durante tiempo han estado latentes de ser desveladas y re-interpretadas con nuestra *mirada* contemporánea.

Aquí es importante emplear los conceptos de “tomada” y “retomada” de Sylvie Lindeperg (2010). La “tomada” alude al momento en el que se realiza una imagen, al instante en el que se registra un encuadre específico de la realidad. La “tomada” a menudo responde a una política de invisibilidad, en la que no se muestran los cuerpos ejecutados ni las marcas de tortura. Por otro lado, la “retomada” se refiere al procedimiento de reinterpretación y contextualización de esas imágenes empleándolas en experiencias posteriores de montaje (Lindeperg, 2010; Sampaio y Nogueira, 2020, pág. 9). La “retomada” aborda las imágenes en su condición de archivos, como mensajes que han viajado de las profundidades del tiempo y que están en capacidad de elucidar y potenciar luchas en el presente.

Me detendré en cinco fotografías de Silvino Santos y sobre algunos fotogramas que se salvaron del naufragio de su filme *Putumayo* de 1914, donde se puede apreciar un baile de maloca en el río Igará-Paraná. Estas fotos son tomadas de la versión restaurada y digitalizada del álbum fotográfico de la comisión al Putumayo realizada por los cónsules George B. Mitchell, J. Fuller, Arana, Carlos Rey de Castro y Silvino Santos del 7 de agosto al 6 de octubre de 1912 (Cornejo y Chirif 2013, pág. 10). Según explican Manuel Cornejo y Alberto Chirif, en el año 2013, el periodista loretano Jaime Vásquez Valcárcel les informó sobre la existencia de este registro fotográfico de la famosa comisión de los cónsules al interfluvio Caquetá-Putumayo.

Este sorprendente hallazgo, que había sobrevivido al margen de las investigaciones académicas y era desconocido por bibliotecas, museos y archivos (Cornejo y Chirif 2013, pág. 13), nos permite realizar una “retomada” de estas imágenes y escrutar lo que puede decirnos sobre el presente y el futuro amazónicos. Además, los fotogramas correspondientes a la película *Putumayo* (1914), que posteriormente se incorporaron al filme *Indios Witotos do Rio Putumayo* (1916), fueron extraídos de la película *O cineasta da selva* (1997) del director brasileiro Aurelio Michiles.

Aunque muchas de estas imágenes fueron realizadas como una puesta en escena deliberadamente planeada, incluso obligando a las personas a posar y a realizar bailes para agradar a los forasteros, su contenido logra escapar de los planes de los intentos de encubrimiento y nos dicen algo sobre el modo de vida de los muruina y sus actuaciones colectivas en la historia.

La primera imagen muestra a un grupo de mujeres de la estación “Occidente” reunidas en el momento previo a la realización del baile. No debe perderse de vista algo quizás evidente: esta imagen expone la confirmación factual de mujeres indígenas construyendo su territorio, incluso en medio de la ocupación más feroz. Aparecen en su condición de mujeres culturalmente diferentes en su existencia. Aquí, las intenciones de invisibilidad de los caucheros resultan incompletas. Aunque ellas aparezcan bajo un guión previsto, las imágenes son incapaces de borrar los cuerpos. Al observar a estas mujeres indígenas en la foto, es evidente que algunas de ellas están embarazadas.



Chirif, Cornejo y De la Serna, 2013, pág. 128

También salta a la vista la presencia de su acciones en el mundo al posar bajo el sol, con plantas de banano o plátano al fondo, seguramente sembradas por ellas mismas. Esto nos habla de la existencia de un territorio colmado de alimentos, con huertas y chagras rebosantes de una biodiversidad de tubérculos y frutas. Los conocimientos de estas mujeres, heredados por siglos, han permitido la existencia de un lugar en la historia poblado por cuerpos que conocen las complejas interacciones ecológicas de la selva y saben muy bien, empleando sus energías y saberes, transformar los productos cosechados en sustancias comestibles (las yucas en tamal, casabe, manicuera, cahuana, el tabaco en ambil)

otorgando impulso a su modo de vida autónomo, que en muchos aspectos perdura hasta nuestros días.

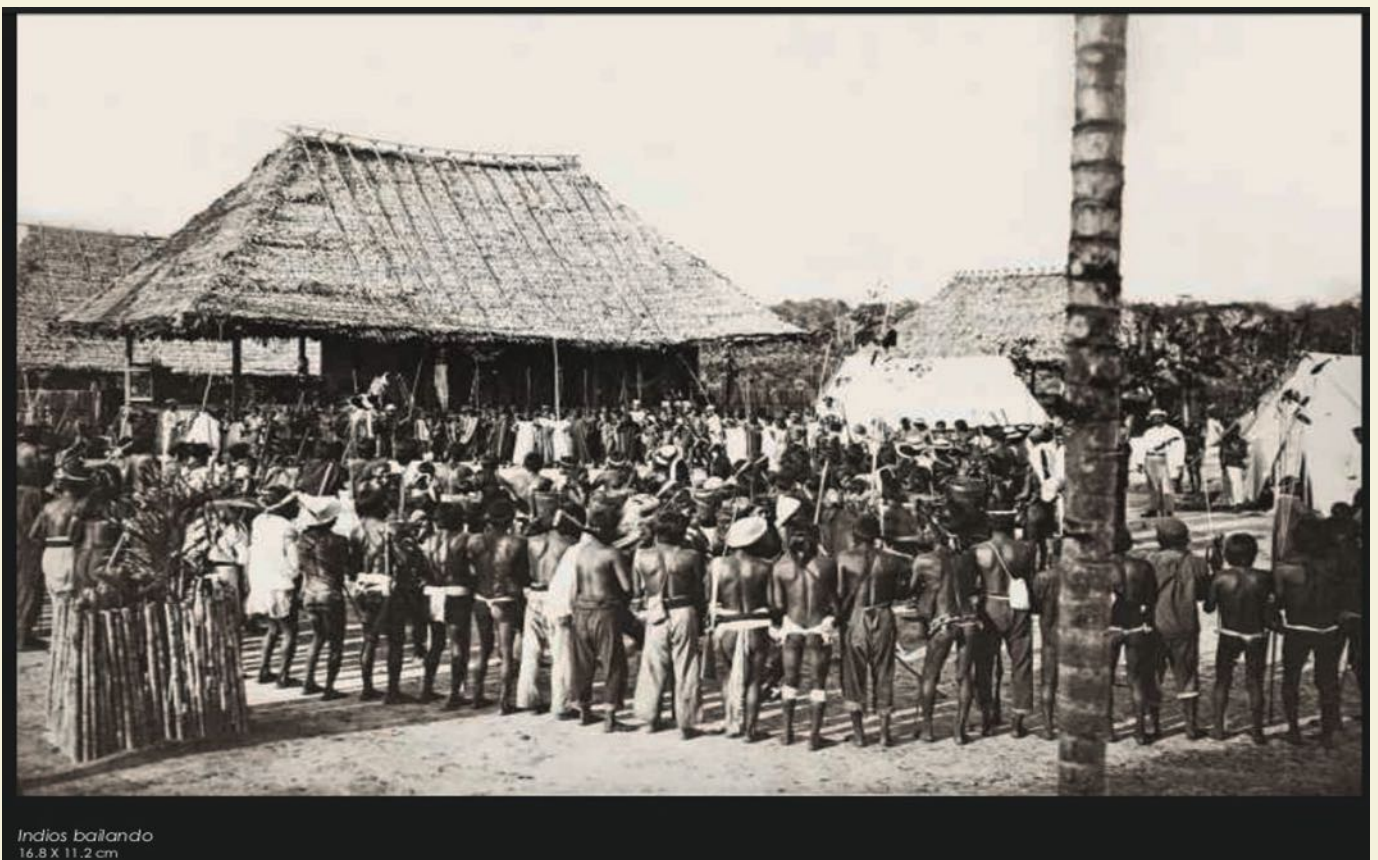
El sistema de producción de alimentos mediante el sistema hortícola de tumba y quema permanece, dando muestras de que no puede ser fácilmente expropiable. Las actividades botánicas y culinarias de transformación a través de técnicas de trituración, de filtraje y la acción del fuego, pueden no estar presentes en la foto, pero sabemos que allí están en acción permanente. Esta tentativa de visibilizar lo invisible nos habla de que los trabajos y conocimientos hortícolas de las mujeres dan forma a un escenario común capaz de potenciar la vida colectiva. Además, debemos tener en cuenta que sin las huertas, sin la producción de alimentos, ni caucheros ni militares ni ninguna fuerza de ocupación hubieran podido sobrevivir mucho tiempo. Precisamente, las actividades de las mujeres son las únicas capaces de garantizar la alimentación, el cuidado y la reproducción de cuerpos sanos en aquellos lugares.

Como bien han mostrado las antropologías hechas junto a mujeres indígenas (Rosas Diana, 2021; Lasprilla Andrea, 2009; Nieto Juana, 2006; Belaunde Luisa, 2001; Van der Hammen, María Clara, 1992), sus trabajos y conocimientos constituyen la base cultural que define las condiciones sociales para que las prácticas culturales se desplieguen. En este caso, las acciones de las mujeres permiten que un linaje impulse sus fuerzas sociales, como la construcción de una maloca, la organización de bailes y las conmemoraciones colectivas que aún se realizan en el presente. Todo trabajo y actividad cultural están animados y mediados

por la elaboración y disponibilidad común de comida, bebida, de mambe y ambil, así como bebidas de yuca y de sustancias estimulantes para los grupos de solidaridad participantes (Gasché y Vela, 2011) quienes son, en última instancia, los protagonistas de los acontecimientos históricos que allí tiene lugar. Estos modos de hacer perduran y son defendidos por los pueblos indígenas como derechos propios, pero también constituyen prácticas que aspiran a ejercerse en el futuro. Nos hablan de un modo de habitar el mundo que podemos percibir en los mensajes que destellan en las imágenes del pasado.

Las siguientes imágenes, también capturadas por Silvino Santos en “Occidente”, exponen el baile en todo su esplendor, realizado en el patio central fuera de la maloca. Es probable que el baile se llevara a cabo en el exterior debido a una mayor exposición a la luz, lo cual explica por qué hay pocas fotos de esa época dentro de las malocas. Si nos fijamos detenidamente en los hombres que danzan en el semicírculo del primer plano, puede percibirse que danzan formando espirales que se mueven hacia la izquierda de la foto, en sentido horario.

Estas imágenes, ante todo, son imágenes inexactas como las llama Didi-Huberman (2012, pág. 52), ya que no contamos con certezas para identificar a algunas de las personas que aparecen ejecutando el baile. Quizás en estas imágenes vemos lo que han querido ocultar: además del exterminio del que estamos enterados, observamos lo que no es explícito en su composición, la movilización de las fuerzas culturales con las que un pueblo



Chirif, Cornejo y De la Serna, 2013, pág. 131

ha logrado escapar de los síntomas malsanos de la historia: la esclavitud, el exterminio y la crueldad.

Ni los caucheros ni el cineasta Silvino Santos comprendieron lo que estaban presenciando. Quizás su mirada permanecía acorralada por los prejuicios y la incompreensión colonialista. Lo que estaba sucediendo ante sus ojos y su cámara era una de las actuaciones colectivas más poderosas con la que los indígenas encaran las amenazas sobre sus territorios. La celebración de bailes pone en movimiento, además de valores como la unidad, la reciprocidad y la ayuda mutua, el arte de la presencia colectiva, el arte del encuentro a través del canto, la danza y el intercambio de sustancias, componiendo así un escenario público capaz de rechazar los peligros y la muerte. Esto se muestra explícitamente en la foto en la que los caucheros son simples espectadores forasteros. Su condición de ocupantes feroces se desvanece y se convierten en asistentes residuales, incapaces de integrarse.

Si profundizamos nuestra mirada, podemos percibir las tensiones entre la centralidad humana y la exterioridad animal que orienta la realización del baile. Los anfitriones que convocan un baile, además disponer de abundante comida, asumen que los potenciales peligros provienen de afuera, *jíno jatíkimona*, afuera del monte, fuerzas que corresponden a una ferocidad exterior, una *animalidad* depredadora que será purificada por las sustancias consumidas en el baile y por efectos benéficos de los cantos y las danzas. Desde esta perspectiva, los caucheros que observan distantes y en la penumbra, que no participan del baile, conservan

sus atributos bestiales, incapaces de restablecer su humanidad, prisioneros de su propia *animalidad*. Son inevitablemente *jínonemaki*, gente de afuera, gente que no hace parte ni establecen relaciones con la vida indígena.

Siguiendo esta perspectiva, es relevante invocar las palabras del abuelo murui-muinai Ángel Ortiz, de El Encanto, en su diálogo con el antropólogo Edmundo Pereira y su hijo Hermes Ortiz (2010), al reconstruir las palabras de su abuela Neméncia. Ángel Ortiz cuenta que su abuela Neméncia le narró los sucesos que ocurrieron alrededor de 1920, cuando empezaba a declinar el “holocausto cauchero” (Pineda, 2000) que, después de diezmar a los pueblos indígenas de la Amazonia, dio inicio a las deportaciones violentas de los murui-muinai, bora, okaina, muinane, nonuya hacia el Perú. Según la propia Neméncia los *iyaimas* o jefes resolvieron hacer un “último baile”. Una tentativa dirigida a “enfriar” los corazones de los caucheros, los riama (caníbales insaciables). Una de las canciones del baile que resonaron en esos espacios ofuscados por la ferocidad cauchera decía: “*cajutcho firaji*, traducido por don Ángel como «caucho frío»” (Pereira; Ortiz, 2010, p. 12).

La celebración de un baile pone de manifiesto la movilización coordinada de fuerzas colectivas, sus valores y conocimientos culturales en acción, generalmente dirigidos a repeler amenazas externas y resguardarse de la peligrosidad potencial de las fuerzas depredadoras. Esta interpretación resulta coherente con las explicaciones que ofrece Anastacia Candre sobre el poder de las canciones en los bailes rituales para sanar y curar, precisamente

porque las canciones están vinculadas a las oraciones y conjuros que transforman lo funesto en un intercambio público, las tinieblas en una alegre celebración (Candre, 2014, p. 39). De igual manera, Griffiths (1998) destaca que las canciones que entonadas en las ceremonias rituales no solo contribuyen a remover las impurezas y amenazas a la vida humana, sino que también se consideran una herramienta crucial para obtener el poder benigno y protector de las divinidades y los antepasados, además de fomentar la autonomía colectiva. Las canciones entonadas en un baile tienen el poder de introducir “lo frío” en la maloca, enfriar – mánnaido-, inspirar un ambiente refrescante (Griffiths, 1998, p. 164) y sosegar el fuego (la ira, la hostilidad, las tensiones). Como afirma el sabedor y líder murui Luís Sueroke, las agitaciones de los cuerpos no se aplacan con fuego, se mitigan con aliento de coca (*jíibina jágiyi*) y tabaco (*diona jágiyi*) mediante el soplo (*jafaiki*) de las palabras capaces de afectar, ya sea a través de diálogos, de cantos o de conjuros (Tobón y Kuro, 2020, pág. 23).

Es importante destacar que los bailes en cuanto actuaciones colectivas gozan del potencial político de transformar la hostilidad en festividad, la *animalidad* en cuidado recíproco (Tobón y Kuro, 2020). La celebración de bailes, tanto en el pasado como en el presente y en los futuros que se celebrarán, se proyectan sobre un escenario marcado por relaciones de poder, bajo la amenaza del daño a los cuerpos, por el control sobre la vida, tanto por parte de individuos provenientes de los conflictos asociados a las injusticias del capital, como por aquellos provenientes del monte y que pueden

de contagiar con sus patógenos. Este escenario de convulsas tensiones políticas, precisamente por su naturaleza transformadora y dialéctica, también posibilita la transformación de cuerpos feroces en cuerpos que danzan, que celebran. (*Ibidem*, pág. 22)

Estas fotografías antiguas, al igual que las que se presentarán a continuación, aparecen ante nuestra mirada como vestigios vivos de las mismas energías sociales que parecen impulsar las movilizaciones colectivas en la actualidad. En las imágenes de 1912, no podemos saber con certeza cómo vibraron aquellos cuerpos de jóvenes, mujeres y hombres que danzaron y cantaron, ni las aflicciones que oprimieron sus pechos o el coraje que elevaron al verse juntos cantando como unidad y potencia colectiva. Lo que podemos observar y saber, sin embargo, es que estas imágenes ponen al descubierto la respuesta cultural, y establecen la interlocución, con todos aquellos que sufrieron en carne propia los vejámenes del caucho, un mensaje enviado al futuro que los observa.

La imagen parece congelar el tiempo de la acción, pero nuestra mirada puede ir más allá, ampliando “el punto de vista”, como menciona Didi-Huberman (2012, pág. 61), para restaurar el elemento antropológico que las pone en juego, permitiéndonos percibir una sociedad que se moviliza para hacer su vida en medio de las amenazas de violencia. Los cuerpos que danzan, los pies que resuenan golpeando el suelo, sus sombras en movimiento, son como ecos del pasado que componen la memoria política que orienta el tiempo futuro. Al ver a las personas murui-muina danzando en esta imagen, podemos percibir los efectos sonoros y performáticos de los



Chirif, Cornejo y De la Serna, 2013, pág. 131



Chirif, Cornejo y De la Serna, 2013, pág. 132

cantos y las danzas, que son a fin de cuentas la presencia de memorias corporales profundas, cinestésicas si se quiere. Cantar y bailar juntos es una experiencia que se instaura en la armazón muscular, en la anatomía tónico-gravitacional que da forma expresiva a los gestos (Guzzo, 2020), a los movimientos, culturalmente diversos, que son los mismos que se reproducen hoy en las coreografías festivas del baile (Chirif, Cornejo y De la Serna, 2013, pág. 132).

Estas imágenes, inevitablemente conectadas con la memoria viva del tiempo histórico, llegan para confirmar que los tiempos del baile, aunque desafiantes ante tensas realidades, se oponen a los tiempos de la guerra y el trato destructivo. No se empuñan armas, sino que los cuerpos se entrelazan. No se forman líneas de ataque ni de retaguardia, sino círculos y espirales festivos. Los bailes componen grupos, movilizan la unidad social, construyen relaciones y, a través de sus coreografías de cuerpos unidos que forman espirales, ilustran el curso histórico en el que aparecen y desaparecen hechos violentos, en el que emergen y luego se desvanecen criaturas feroces. La experiencia política se torna danza, espanta la animadversión, convida y conmemora públicamente (Perrone-Moisés, 2015, p. 61), tiene el poder de transformar peligro y la amenaza en convivencia y protección compartida.

A continuación, me gustaría analizar algunos fotogramas del filme *Putumayo* (1914) de Silvino Santos, utilizados en el montaje de su película *Indios Witotos do Rio Putumayo* (1916), y que fueron extraídos del filme *O cineasta da selva* (1997) del director brasileiro Aurelio Michiles.



La intensidad del rayo de sol que penetra por el techo de la maloca, indicando que no se filmó en el crepúsculo ni al medio día, y sí probablemente en la media mañana o la media tarde, le permite a Silvino Santos tener suficiente luz para filmar dentro de la maloca. Las mujeres, tomadas de las manos, se sitúan frente a los hombres, acompañadas de niños y niñas, y bailan acompañando a los hombres que, a su vez, danzan formando semicírculos. Los esbirros de los caucheros o algunos de sus capataces, se encuentran en un rincón, con sus gorros blancos, observando desde la penumbra. El último fotograma muestra la grandeza del baile fuera de la maloca, donde la coreografía festiva persiste en el instante del rodaje y en su manifestación temporal, mientras la unidad colectiva persiste sin romperse, como sucede en la actualidad. Esta secuencia de imágenes dura un poco más de un minuto, y la experimentamos no solo como un testimonio de la cultura en su práctica concreta, sino también como el anuncio de la potencia viva de los bailes en la historia.

Este fragmento de película, al igual que todas las imágenes de esa época, estaba a la espera de ser abordado, pensado y escrutado por nuestra mirada contemporánea. De algún modo exigía su “retomada” (Lindeperg 2010). Es importante destacar que los fragmentos de realidad captados por Silvino Santos no tenían sonido, ya que se registraban con cámaras silenciosas. Por lo tanto, junto a la fotógrafa y documentalista murui, María Kuro, y al profesor del departamento de Historia de la Universidad Javeriana y coordinador de SensoLab (Laboratorio de experimentación

interdisciplinario) Óscar Guarín, utilizamos estos fragmentos del filme de Silvino Santos y redujimos su velocidad para dejarlos en una frecuencia de fotogramas que coincidiera con la velocidad de algunos cantos de bailes actuales. Luego, junto a María Kuro, quien luego de observar las imágenes y sostener algunas conversaciones con su padre don Calixto Kuro, del clan *Jitomagaró* “Sol” y sus hermanos, logramos identificar que el baile registrado por Silvino Santos era un baile de la tradición de *Zikii*. La forma de la danza y su coreografía resultante, junto con el hecho de que los hombres llevan una vara o bastón identificado como el *zikiguinai*, fueron indicios concluyentes para afirmar que se trata del baile de *Zikii*. De esta manera, pudimos incorporar cantos de un baile de *Zikii* de 2019, cantados durante un baile de la maloca murui de *Moniya Amena*, cerca de Leticia, Amazonas. El montaje de esta “retomada” fue orientado por la idea de que los bailes actúan como memoria de larga duración de las respuestas colectivas, quizás como un lugar desde el cual se puede observar el futuro y las formas organizativas del baile que perduran y vendrán a ser celebradas.

Al percibir que las formas coreográficas del baile perduran en el tiempo, como si gozaran de una temporalidad propia que persiste en la historia, decidimos realizar un audiovisual de 1 minuto y 49 segundos, inspirado por la idea de *E úai jika kakakade* (la voz que se escucha varias veces a los lejos), donde ese lugar distante adquiere su presencia fuera de tiempo presente, pues corresponde tanto al pasado como a lo eventos por venir. En el video, se muestra a hombres y mujeres danzantes de 1912 cantando

y moviendo sus cuerpos con una canción de *Zikii* registrada en el 2019.

Nos encontramos frente a estas imágenes como si estuviéramos ante la necesidad de alguien o algo que sobreviva. Sabemos que los cuerpos que bailan encontraron la muerte, ya sea porque fueron víctimas de la masacre cauchera, o bien porque sobrevivieron y su tiempo vital ha llegado a su fin. A pesar de ello, percibimos que lo que sobrevive al tiempo, no solo como memoria, sino como práctica en ejercicio hacia al futuro, son los bailes que conservan sus pasos, con las mismas substancias (yuca, tabaco, coca, ajíes), y los cantos, que pueden ser incluso los mismos que las gargantas de los cuerpos de las imágenes hicieron resonar en en la selva. Sin proponérselo, Silvino Santos, le ha arrancado a la historia algunos resquicios de sobrevivencia (Didi-Huberman 2012, pág. 61). Quizás, la sobrevivencia se refiere a las mismas personas que bailan y fueron registradas por la cámara, como a la energía cultural que los hizo vibrar y que logra transmitirse en el tiempo, iluminando el futuro.

Como insiste el mismo Didi-Huberman (2012, pág. 69), las imágenes de atrocidades pasadas o las imágenes de su ocultamiento, nos interpelan y reclaman nuestra mirada, pues exigen de nosotros realizar un ejercicio de arqueología, una arqueología visual que nos ayude a “mostrar lo que no podemos ver” como afirma Marcel Aphuls, citado por Didi-Huberman (2012, pag. 155), de modo que también nos ayuden a vencer los miedos transmitidos por la historia. De alguna manera, el ejercicio realizado aquí es una tentativa de

despojar a las imágenes y al pasado la psicoesfera favorable a las perversidades del colonialismo.

Quisiera destacar, al mismo tiempo, que la performance y las coreografías del baile revelan una estética de la acción colectiva, de la actuación política si se quiere, donde la belleza se manifiesta en la experiencia de evadir las hostilidades y celebrar juntos. Estas formas se expresan a través de danzantes que entrelazan sus brazos, coordinan sus pasos y forman círculos y espirales. La estética de la transformación de la depredación en fiesta radica en cambiar las líneas fatales por círculos y espirales llenos de alegría (Tobon y Kuro, 2020). Muchos líderes indígenas, tanto hombres como mujeres indígenas, en la Amazonia, insisten actualmente en que los bailes promueven una consciencia protectora capaz de revitalizar la vida social, desafiando las fuerzas de extracción y guerra empeñadas en des-sensibilizar la vida en los territorios. Los bailes impulsan las artes del encuentro, es decir, una actuación política que reafirma modos concretos de habitar el mundo. Sembrar, cosechar los frutos de la chagra, transformar sustancias y cuerpos, compartir alimentos y celebrar bailes, son quizás una forma autónoma de contener fuerzas depredadoras y de evitar que los ecosistemas amazónicos se conviertan en granjas productoras de capital, como pretendieron hacerlo sin éxito los caucheros.

### **La presencia en el tiempo de memorias no verbales.**

En esta última sección, quisiera destacar que las imágenes de Silvino Santos de 1912, como bien apunta Catherine Russel (2018, pág. 15, en: França e Machado 2021, pág. 72), son “constitutivas de la experiencia histórica y no apenas su representación”. Son manifestaciones de los conflictos, las relaciones de poder y las respuestas colectivas a esas relaciones que, en última instancia, definen la experiencia humana en un tiempo específico. Las imágenes, en su condición de archivos que permiten conocer otra temporalidad, han sobrevivido y trascendido los acontecimientos que le dieron vida. Su “retomada”, es decir, el ejercicio de someterlas a debates bajo miradas contemporáneas, tiene dos efectos de perspectiva que, en este caso, son efectos políticos al permitirnos asumir una posición frente a los hechos históricos. El primero es que su uso actual y las posibilidades de su “retomada” enriquecen y complejizan el campo de la memoria sobre hechos de violencia. El segundo efecto es que al emplearlas como instrumentos de interrogación y pensamiento, se logra inmunizarlas, protegiéndolas de los efectos erosivos que puedan tener sobre ellas el olvido y el negacionismo.

No se puede pasar por alto que las imágenes del exterminio cauchero, además de su materialidad visual, están arraigadas en las artes verbales y en las narraciones de los pueblos indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo. Esta memoria oral surgió en el momento mismo en el que se consumó el horror, mucho antes

incluso de que llegaran testigos que pudieran sentarse a escuchar los sufrimientos, antes de la investigación académica, y antes de las comisiones de verdad y justicia. El trabajo de transmitir y preservar esta memoria, ha sido a su vez, una labor social, ya que el ejercicio de recordar está inevitablemente provisto de una naturaleza colectiva, y el cuidado de la memoria involucra siempre vínculos y tratos solidarios.

Desde aquella época han existido diferentes formas de sufrimiento colectivo que se entrecruzan, distintas violencias que se acumulan en la historia, en la geografía de los espacios habitados, en los cuerpos y en las subjetividades. La memoria de todos estos sufrimientos vividos adquiere potencia cultural no solo a través de la narración oral, sino también en las formas de hacer, conocer y experimentar la vida social, como los bailes de maloca por ejemplo. Estos bailes son claramente memorias que otorgan sentido –histórico, emocional, político–, a los eventos del pasado y a la capacidad de imaginarse vivos en el futuro. Quizás no haya nada más coherente con esta reflexión que admitir que el futuro se vislumbra en las prácticas vividas en el pasado.

Las imágenes de los bailes registrados por Silvino Santos con su máquina del tiempo, al capturar instantes de realidad, se convierten en testimonios vivos de nuestras propias interlocuciones presentes y futuras. Estas imágenes, aunque sean producidas por individuos singulares, tienen el poder de habilitar una perspectiva colectiva, como señala el historiador Henry Russo (1996), y activar debates públicos que se encuentran latentes (Sampaio y Nogueira 2020, pág. 5).

Esta idea se conecta con la noción de memoria incorporada propuesta por Paul Connerton (1989) que se refiere a una memoria no verbal, interiorizada y encarnada en los cuerpos. Los bailes, con sus movimientos coreográficos y performance sonoros, involucran modos de sentir y disposiciones emocionales concretas (Mendlovic 2014, pág 302). Estas memorias adquieren su propia resonancia y circulación más allá de las instituciones de la memoria, las comisiones de la verdad y las actuaciones de la justicia transicional derivadas de acuerdos de paz o situaciones políticas de pós-acuerdos entre grupos en guerra.

No estoy afirmando que los trabajos de las Comisiones de la Verdad y de las instituciones de la Justicia Transicional no sean pertinentes y necesarios. De hecho, considero que son modos institucionales y públicos urgentes para esclarecer lo ocurrido. Incluso los ataques constantes que enfrentan por parte de los perpetradores de crímenes atroces son un síntoma de su relevancia política. Sin embargo, lo que quiero destacar es que existe una memoria encarnada en los cuerpos de las personas que adquiere vida propia más allá de los marcos institucionales que pretenden ampararla.

Las instituciones encargadas del ejercicio público de la memoria, especialmente en los países andino-amazónicos que vivieron conflictos prolongados o dictaduras, corren el riesgo de ser limitadas por los confines estatales. Esto puede llevar a la consolidación de memorias instaladas bajo custodia institucional, amparadas por marcos normativos que generan sus propios “efectos

políticos y simbólicos” y que dan forma, de este modo, a una especie de “régimen de verdad institucional” (Jaramillo j.et al 2020, pág. 163; 2014; Castaño y Jurado, 2019). Esto, obviamente, puede dificultar la capacidad de incluir la pluralidad de voces y acciones que resuenan en la sociedad en defensa de sus propias memorias sobre las violencias vividas.

En resumen, es importante destacar que las imágenes de los bailes durante el tiempo antiguo del caucho, ilustran la puesta en acción de una pluralidad de memorias no verbales, expresadas a través de movimientos corporales y de cantos –probablemente aprendidos de quienes ya están muertos– ,que cuestionan los moldes unidireccionales del tiempo histórico. Estos bailes han sido y seguirán siendo celebrados a lo largo de esta extensa historia, frente a la persistente aparición de fuerzas depredadoras y presiones violentas. Las performances del baile y sus formas coreográficas resultantes, como los movimientos colectivos en espiral, se asemejan al curso del tiempo histórico en el que se transita entre la aparición y desaparición recurrente de amenazas feroces.

Ver en las imágenes de Silvino Santos la conmemoración del baile como fuga de las presiones depredadoras y como experiencia de unidad, nos interpela al confirmarnos que las imágenes del pasado no solo operan como la “continuidad de la memoria, sino también como continuidad de la existencia” (Pires Ferreira (1994/95, p. 118, en: Sampaio y Nogueira 2020, pág. 10) Esto significa que actúan como caminos temporales de conocimiento del futuro.

# OBRAS CITADAS

- Belaunde**, Luisa E. . *Viviendo Bien: Genero y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. 1. ed. lima: CAAAP, 2001.
- Candre Yamacuri**, Anastasia. “¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy”. *Revista Mundo Amazónico* 5, pp. 23-80. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, 2014.
- Casement**, Roger. [1912]. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Perú, 2011.
- Castaña**, Daniel y **Jurado**, Pedro Alejandro. “¿Cuál memoria? Los efectos políticos y el orden simbólico de los trabajos oficiales de memoria”. *Colombia Internacional*, 97, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 47-171. 2019.
- Gómez L.**, Augusto. *Putumayo: La Vorágine de las Caucherías. Memoria y Testimonio. Primera Parte, tomo 1. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica*. Bogotá. Colombia, 2014.
- Connerton**, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press. 1989.
- Chirif**, Alberto., **Cornejo Chaparro**, Manuel y **De la Serna T.**, Juan. *Álbum de fotografías. Viaje de la comisión consular al río Putumayo y afluentes. Agosto a octubre de 1912*. Programa de Cooperación Hispano-Peruano; Centro Amazónico

de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Grupos Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); Tierra Nueva y AECID. 2013. Consultado el 25 de julio de 2022 en: <https://iwgia.org/>

**Chirif**, Alberto y **Cornejo Chaparro**, Manuel (eds.). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, IWGIA, UCP. 2009.

**Chirif**, Alberto. «Introducción» En Valcárcel, Carlos. *El proceso del Putumayo*. Iquitos: CETA-IWGIA, Monumenta Amazónica. E1: pp. 15-70, 2004.

**Didi-Huberman**, George. *Imagens apesar de tudo*. IMAGO, Instituto de História da Arte, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2012.

**Echeverri**, Juan Álvaro. La suerte de Robuchon. En: Páramo, Carlos., Pineda, Roberto y Steiner, Claudia (Eds.) *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo un siglo después*. Editorial Universidad de los Andes, pp. 233-251. Bogotá. 2014.

———. Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En: F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil, y R. Pineda Camacho (Eds.) *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). 2012.

- França**, Andréa y **Machado F. M.**, Patricia. “Adendo sobre a história de três imagens tóxicas”. DOC On-line: *Revista Digital de Cinema Documentário*, Nº. 29, Sociedade, Liberdade e Resistência, págs. 70-87. 2021. Consultado el 28 de julio de: <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/doc/article/view/950>
- Gasché**, Jürg y **Vela M.**, Napoleón. *Sociedad Bosquesina. Tomo II. ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”?* Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP) Iquitos, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONCYTEC), Lima, Perú. 2011.
- Gómez L.**, Augusto y **Dominguez**, Camilo. *Nación y Etnias. Los Conflictos Territoriales en la Amazonia, 1750 – 1933*. Disloque editores. Colombia, 1994.
- Griffiths**, Thomas. *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. D.Phil. Thesis. St. Antony’s College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford. 1998.
- Guzzo**, Marina. *Partilhas sensíveis e essenciais em tempos pandêmicos*. Tomado de: <https://n-1edicoes.org/062>, Consultado el 14 de julio de 2022.
- Hardenburg**, Walter E. *The Putumayo, the devil’s paradise; travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities*

*committed upon the Indians therein*. Editor, Enock, C. Reginald (Charles Reginald), 1868-1970. T. Fisher Unwin, London. 1912.

**Jaramillo**, Jefferson., **Berón**, Alberto y **Parrado**, Erika.

“Perspectivas disruptivas sobre el campo de la memoria en Colombia”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 25, nº Extra 4, pp. 162-175, 2020.

**Lasprilla L.**, Victoria Andrea. *Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena ticuna. San Sebastián de los Lagos*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI). 2009.

**Lindeperg**, Syvie y **Comolli**, Jean Louis. *Imagens de arquivos: imbricamento de olhares. Entrevista com Sylvie Lindeperg*. En: *Catálogo do Forumdoc*, BH, 2010. Belo Horizonte: Filmes de Quintal/FAFICH UFMG, 2010. Consultado el 28 de julio en: <https://issuu.com/forumdoc/docs/forumdoc2010>

**Mendlovic**, Bertha P. “¿Hacia una “nueva época” en los estudios de memoria social?”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año LIX, núm. 221, mayo-agosto, pp. 291-316, 2014.

**Michiles**, Aurélio. *O cineasta da selva*. Filme. 1h, 2min. País de origen: Brasil; Idioma: Portugués; Empresas productoras: Cinematográfica Superfilmes, TV Cultura. 1997.

**Nieto**, Juana. V. “Mujeres de la Abundancia”. Imani Mundo II. Amazonia Desde Adentro: Aportes a la Investigación de la Amazonia Colombiana . Editora Guadalupe, Vol.1 , p.25 – 50. 2006.

**Pereira**, Edmundo y **Ortiz**, Hermes. “BIRUI JIIBINA RUANA ÑAITE: ‘hoje a coca fala de canto’ Notas para uma antropologia da música entre os uitoto-murui”. *Revista Mundo Amazónico* No. 1, pp. 9-39. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, 2010

**Perrone-Moisés**, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese apresentada ao concurso de títulos e provas visando a obtenção do Título de Livre-Docente; Área: Etnologia Ameríndia; Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015. Tomado de: <https://repositorio.usp.br/item/002740777>

**Pineda**, Roberto. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá D.C., Espasa Fórum, 2000.

**Rosas**, Diana. *Ir fuera: menstruación, yuruparí y movilidad: Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia. 2021.

**Sampaio**, Luana y **Nogueira**, Diego. *Arquivo, memória e resistência: uma análise do documentário ‘Peões’, de Eduardo Coutinho*. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho

Memórias nas mídias do XXIX Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande - MS, 23 a 25 de junho de 2020. Consultado el 22 de julio de 2022 en: <https://repositorio.ufc.br/ri/handle/riufc/56275?offset=20>

**Santos**, Silvino. Fotos. Archivo digital Cinemateca Portuguesa. Consultado el 28 de julio de 2022 en: <https://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=31046&type=Imagem>

**Sémelin**, Jacques. “De la matanza al proceso genocida”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. No. 174, Violencia Extrema. 2002. Consultado el 25 de julio de 2022 en: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000129074\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000129074_spa)

**Souza**, Márcio. *Silvino Santos: o cineasta do Ciclo da Borracha*. Editora EDUA. 2007.

**Taussig**, Michael. [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo editorial Norma. Bogotá. 2002.

**Tobón**, Marco y **Kuiro**, María. “Reaccionar a los patógenos: El baile de frutas -Yuaki de los Murui-Muinai y la curación del peligro”. *Climacom Cultura Científica – Pesquisa, Jornalismo e Arte*, v. 7, p. 1-35, 2020.

**Tobón**, Marco. ‘La mejor arma es la palabra’. *La Gente de centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado*. Medio

*Río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia. 2008.

**Valcárcel**, Carlos. [1915]. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Monumenta Amazónica, E1. Iquitos: CETA, IWGIA. 2004.

**Van Der Hammen**, Maroa Clara. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana* (2a Ed.). Bogotá: Tropenbos-Colombia. 1992.

**Whiffen**, Thomas. *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. Londres: Constable and Co. Ltd. 1915.

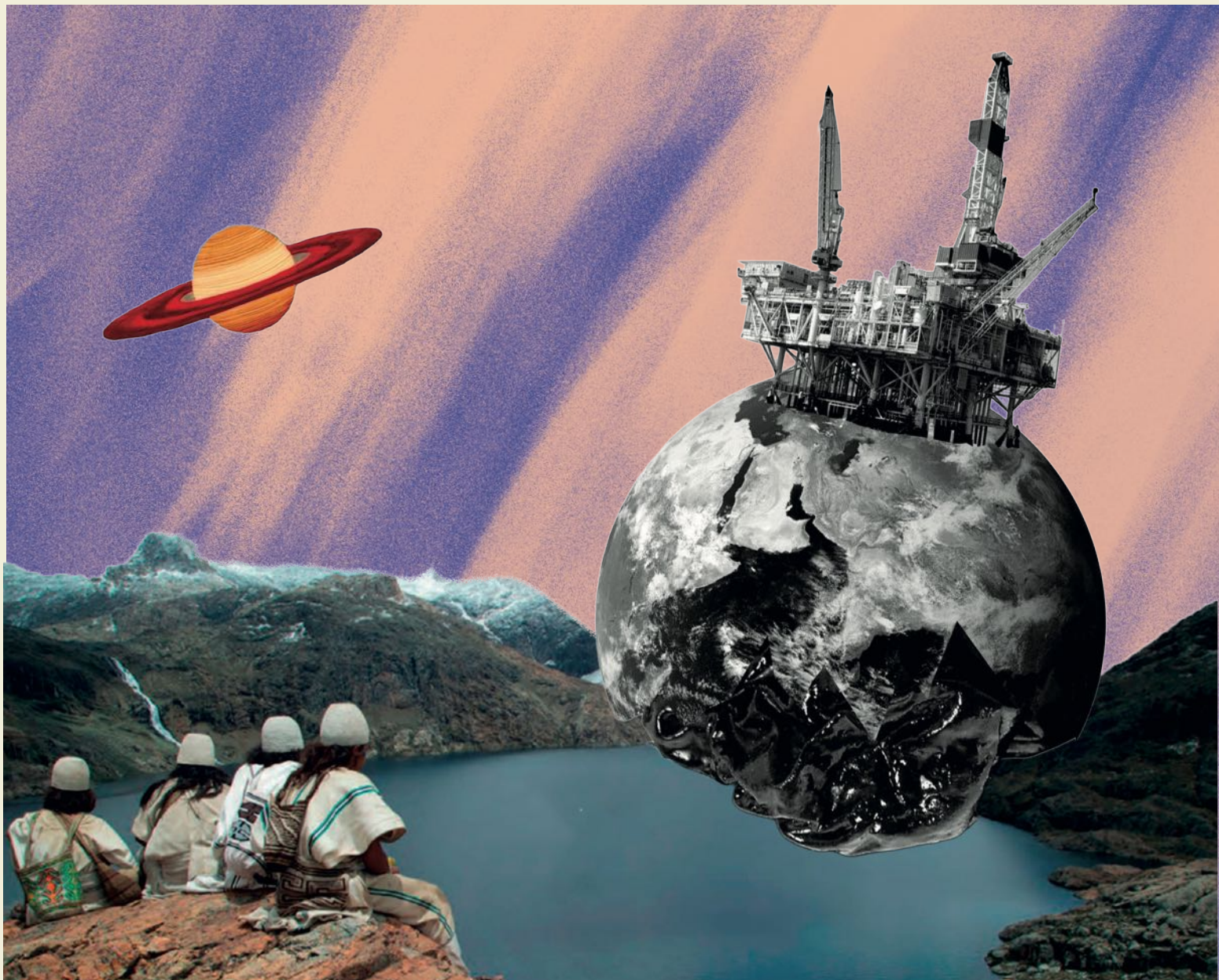


08

JUAN CARLOS VALENCIA

PAULA RESTREPO

# ACTIVISTAS AUDIOVISUALES DESDE EL CORAZÓN DEL MUNDO: ANTROPOCENO, ONTOLOGÍA POLÍTICA Y COMUNICACIÓN



Queremos compartir con todos ustedes el concepto que tenemos del agua, del río. Y es muy importante para nosotros compartir este conocimiento para que podamos construir una responsabilidad de cuidar a la naturaleza.

Amado Yillnfnñn.  
Realizador audiovisual indígena.

**E**n una entrevista reciente, Noam Chomsky, hablando de la creciente crisis medioambiental que enfrenta el planeta, afirmó: “los pueblos indígenas están salvando al planeta de un desastre ambiental” (2017). Se refirió a una “especie de ironía en la que, de todas las fuerzas líderes en todo el mundo, la que realmente está previniendo un desastre son las comunidades indígenas”. Su punto de vista se estrella con el de fuerzas políticas que, en nuestro tiempo, niegan la existencia de una crisis medioambiental o minimizan su importancia frente a la necesidad de garantizar el crecimiento económico y la generación de empleo en el corto plazo. De igual manera, contradice puntos de vista académicos que consideran que la idea de las comunidades indígenas como guardianas de la naturaleza o nativos ecológicos (Ulloa, 2001) es, o una visión ingenua, o peor, una simplificación veladamente racista. Algunos investigadores escépticos descartan la supuesta armonía entre ciertas comunidades nativas y el medio ambiente, por medio de ejemplos históricos como la supuesta devastación ecológica de zonas de Centroamérica por parte de la civilización Maya y la de la Isla de Pascua por parte del pueblo Rapa Nui. La humanidad entera sería una especie irreflexiva, egoísta, antropocéntrica y depredadora, que estaría profundizando inevitablemente lo que desde hace casi dos décadas se describe como el Antropoceno.

Este texto aborda estas controversias situándolas en un contexto específico: el de las comunidades indígenas que habitan zonas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Son comunidades que desde hace más de una década decidieron producir material audiovisual con fines decididamente políticos. Nos enfocaremos en una de sus últimas producciones, un documental llamado *Naboba* que fue lanzado en el 2001. En primer lugar, discutiremos el concepto de Antropoceno, sus orígenes, sus usos y las controversias que han surgido a su alrededor por su carga de eurocentrismo. Después, analizaremos lo que en la literatura se viene calificando como Estudios Indígenas del Cambio Climático; relacionaremos este campo naciente con las nociones de ontología política y pluriverso. Posteriormente, presentaremos la forma en que estos conceptos y discusiones operan en la situación concreta que viven los habitantes indígenas y no indígenas que habitan la zona de la Sierra. Finalmente, analizaremos el papel que viene jugando la producción audiovisual, y en particular, una película como *Naboba*, en el tejido de una red que integra saberes indígenas, comunicación, construcción de sentidos con la naturaleza y activismo medioambiental.

### **Descolonizando el concepto de Antropoceno**

El consenso alrededor del estado de lo que algunos llaman *nuestra casa común* es ya abrumador. Aunque algunas fuerzas políticas contemporáneas persisten en negarlo o minimizarlo,

las evidencias sobre el calentamiento global son visibles en todo el planeta y sus manifestaciones son cada vez más letales. El cortoplacismo de la mayoría de las grandes corporaciones y gobiernos, que prefieren dar prioridad al crecimiento de las economías y del consumo con la excusa de reducir la pobreza y combatir el desempleo, es suicida y sólo profundiza la crisis que se empezó a pronosticar desde por lo menos los años setenta, a partir de los hallazgos del Club de Roma. En su célebre informe, *Los límites del crecimiento* (Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers & Behrens, 1972), se concluía que si se mantenían los incrementos de la población mundial, la industrialización, la contaminación y la explotación de los recursos naturales, se alcanzarían los límites absolutos de la Tierra en un plazo máximo de cien años. Revisiones posteriores realizadas por el equipo que produjo dicho informe (Meadows, D.H., Meadows, D.L. & Randers, 2004) y por otros investigadores (Turner, 2014), a partir de nuevas simulaciones de computador, encontraron que el funesto pronóstico se viene cumpliendo al pie de la letra, a pesar de la virulenta campaña de desprestigio contra el libro original (Bardi, 2011).

Se viene nombrando la época que vive el planeta en los últimos siglos con el nombre de Antropoceno. El término fue propuesto por científicos de la antigua Unión Soviética en los años sesenta y luego en los años ochenta por el ecólogo estadounidense Eugene Stoermer. Fue definido con mayor detalle por el químico atmosférico Paul J. Crutzen y Eugene Stoermer en el año 2000, pero no se difundió sino hasta el 2008, cuando una comisión de la Sociedad Geológica

de Londres lo utilizó en uno de sus eventos (Kunkel, 2017). Esta nueva era geológica sucedería al Holoceno, que a su vez se inició hace 12.000 años. En el Antropoceno, la especie humana se habría convertido en una fuerza geológica con el poder de transformar las condiciones del planeta y estaría poniendo en riesgo y afectando a todos los seres humanos y no humanos. Algunos autores consideran que esta era se inició con la generalización de la agricultura estable en diversos lugares del planeta, pero la mayoría la asocia al despegue de la industrialización y el uso intensivo de combustibles fósiles a partir del siglo XVII en Europa. Este matiz no es de poca monta y lo discutiremos más adelante; por ahora, recordemos cómo desde 1945 el sistema económico dominante impulsó el consumo frenético, que según Zygmunt Bauman (2005) se convirtió en el premio y fin último del trabajo para millones de personas. Se pasó de 60 millones de automóviles a nivel global en la década del 40, a más de 900 millones en la década del 90. Los turistas internacionales pasaron de ser 45 millones a 960 millones en ese mismo intervalo de tiempo. Desde los años sesenta se impulsó la mal llamada Revolución verde que introdujo masivamente productos derivados del petróleo en la agricultura y promovió los monocultivos extensivos, en detrimento de técnicas ancestrales. Después se multiplicaron los tratados de libre comercio, y barcos, aviones, trenes y camiones recorren miles de kilómetros transportando mercancías, generando una huella de carbono que los economistas nunca tienen en cuenta. Esos mismos economistas siguen insistiendo en que el PIB debe crecer cada año, que se deben satisfacer necesidades básicas supuestamente

universales, que hay que llevar el desarrollo y la infraestructura moderna hasta los últimos rincones del planeta. Fue de esta manera como se produjo lo que Crutzen y Stroemer califican como la gran aceleración del Antropoceno.

Según Bruno Latour (2014), en un corto periodo de tiempo se ha modificado la estabilidad que existió en el planeta desde antes de la consolidación de la especie humana, hace millones de años. En el 2016, el nivel de CO<sub>2</sub>, en la atmósfera llegó a 400 partes por millón, un 25% más que hace tres siglos (Kunkel, 2017). La temperatura promedio del planeta aumentó más de un grado, lo cual ha catalizado el cambio climático: las tormentas devastadoras se alternan con sequías terribles, el nivel de los mares sigue creciendo y ya está afectando a ciudades como Miami y a islas en el Océano Pacífico; los picos nevados siguen derritiéndose, ya se detectan migraciones de fauna hacia lugares más elevados; la acidificación de los océanos amenaza todas las formas de vida marina, incluso aquellas más allá del alcance humano habitual; la extinción de especies es una noticia constante; las enfermedades tropicales, ignoradas en gran medida por la industria farmacéutica metropolitana durante décadas, se extienden. Se teme que los impactos en la productividad agrícola empiecen a ser devastadores en las próximas décadas.

Investigadores de las ciencias naturales, empezando por Crutzen y Stroemer (2000), las corporaciones multinacionales y los gobiernos que no niegan el cambio climático, confían en que la tecnología occidental logrará resolver, o cuando menos mitigar, los efectos del calentamiento global y la destrucción medioambiental que

desató. De hecho, empresas como Monsanto vienen produciendo variedades de semillas modificadas genéticamente que se adaptarían a condiciones climáticas adversas y empleando tecnología de minería de datos para analizar tendencias de producción (McDonnell, 2014). Pero se intenta nuevamente solucionar problemas causados por la modernidad, con sus mismas herramientas y lógicas. Brand (2013) y Matthew (2008) temen que este es el triste destino de la humanidad: la lógica civilizatoria que produjo el Antropoceno es irresistible y va a conducir a que sólo los privilegiados puedan mantener condiciones de vida aceptables, en función de su poder económico, hasta la debacle total, mientras las mayorías verán seriamente afectadas sus condiciones de vida y hasta sus posibilidades mismas de subsistencia en el corto o mediano plazo. Malm (2016) explica que a comienzos del siglo XXI, el 45% más pobre de la humanidad generó el 7% de las emisiones de CO<sub>2</sub>, mientras que el 7% de los más ricos generó el 50%. Slavoj Žižek teme que a pesar de que hay una conciencia cada vez más difundida de que el sistema capitalista está generando la destrucción del planeta, todos quieren seguir viviendo en él y esperando disfrutar de sus, cada vez más desiguales e ilusorios, beneficios.

¿Es que acaso no hay otras posibilidades? ¿Está la especie humana abocada universalmente a la destrucción irreflexiva de su entorno y de las condiciones mismas de su supervivencia? Schulz (2017) propone que un acercamiento entre la teoría decolonial y la ecología política puede abrir nuevas perspectivas sobre los debates actuales en torno al concepto del Antropoceno. Buena parte

de la literatura científica sobre el Antropoceno parece atribuir la responsabilidad de esta crisis planetaria a todos los seres humanos (Schulz, 2017) cuando es claro que algunas civilizaciones y sus tecnologías asociadas han tenido que ver con ella más directamente. La idea de que existe una humanidad homogénea que se ha constituido en una fuerza geológica, no parece adecuada para describir la política y las desigualdades puestas en marcha por un sistema capitalista con orígenes particulares (Schulz, 2017, p. 128). Ulrich Brand (2013) acuñó el concepto de modo de vida imperial, una subjetividad de origen occidental, pero difundida alrededor del mundo por la colonización y la colonialidad subsiguiente. Se trata de una subjetividad abocada a una relación escindida y depredadora entre seres humanos y naturaleza. El modo de vida imperial contemporáneo está basado en el consumo sin límites, la comodidad a ultranza, las garantías materiales de todo tipo, el despilfarro y el espectáculo eufórico. La idea de fondo del modo de vida imperial es, como explica Josef Estermann (2014), que la expansión humana en todas sus formas, no tiene límites. Subyace una perspectiva antropocéntrica e incluso, androcéntrica de que los seres humanos estamos por encima de todas las otras formas de vida y materia del universo. Desde una perspectiva decolonial, cabe preguntarse: ¿es acaso esta subjetividad un universal que atraviesa todas las culturas humanas?

Desde una perspectiva situada, Donna Haraway (2014) y Jason Moore (2015) proponen reemplazar el término Antropoceno por el de Capitaloceno. Moore arguye que la consolidación del Capitalismo

en el siglo XV marcó “un hito en la historia de la relación de la humanidad con el resto de la naturaleza, un impacto mucho más significativo que el que tuvo la emergencia de la agricultura” (2015. p. 29). Andreas Malm es incluso más preciso: argumenta que la narrativa del Antropoceno tiene el mérito de haber relocalizado las causas del cambio climático, de la esfera del mundo natural al de las actividades humanas, pero que el concepto renaturaliza el cambio climático como resultado de una condición humana innata. Si aceptamos esta renaturalización, todas las civilizaciones del planeta estarían abocadas a la destrucción del medio ambiente y por ello todas serían igualmente responsables del calentamiento global. Malm por el contrario, considera que:

(...) fueron los capitalistas en un pequeño rincón del mundo occidental quienes inventaron el [motor de] vapor y sentaron las bases de una economía basada en los combustibles fósiles. En ningún momento se trató de toda la especie humana, (...) ejerciendo un tipo de autoridad compartida sobre su propio destino y sobre el de los sistemas planetarios (2016).

La crítica de Malm encuentra eco en la perspectiva decolonial, que señala cómo ciertas historias locales se han intentado imponer como diseños globales, exterminando, pasando por encima o invisibilizando otras formas de vida. Según Hector Alimonda (2011), las orientaciones políticas ecológicamente correctas de occidente suponen opciones ambientalmente catastróficas para el sur global: transferencia de industria contaminante, proyectos de

basureros nucleares, megamonocultivos de agrocombustible, etc. Una larga historia de desarrollo desigual y combinado, una ruptura a nivel global del metabolismo sociedad-naturaleza, que penaliza crecientemente a la naturaleza del ‘tercer mundo’ y a los pueblos que en ella hacen su vida.

Sin embargo, la perspectiva decolonial es crítica en un sentido profundo, no solo denuncia la continua reorganización de la modernidad/colonialidad, sino que señala sus fracturas y disidencias, las otras modernidades, vernáculas e híbridas, en las que pueden existir otros caminos, otras formas de vida.

### **Una Ecología Política otra**

Karsten Schultz (2017), considera que las controversias actuales sobre el Antropoceno están disparando el interés académico sobre las relaciones entre ecología, tecnología y colonialidad. Pero, más allá del ámbito académico, en el ancho mundo de lo que Daniel Mato (2002) llama las prácticas intelectuales en cultura y poder en el sur global, la producción de conocimiento, los diálogos de saberes y las acciones de colectivos y comunidades en torno a la crisis ambiental y el estado de los territorios, proliferan. Como explica Mary Louise Pratt:

Para los pueblos indígenas contemporáneos, la oposición entre cultura y supervivencia carece prácticamente de sentido. La cultura —el idioma, la religión la cosmología, los hábitos de la vida diaria, la visión histórica, los conceptos del propio ser, la

educación, el conocimiento, la sabiduría, las relaciones con la tierra, el espacio, los lugares, los mares, los cielos, las plantas y los animales, la ética de producción y consumo— todo ello forma parte esencial de lo que está en juego en la supervivencia (1996, p. 4).

Ninguna civilización del planeta puede escapar a alguna cuota de responsabilidad en la debacle de nuestra casa común. Incluso las más sabias, las más conectadas con la naturaleza, han cometido errores y han contribuido, aunque en menor medida, a la devastación del planeta. La literatura académica de Arqueología e Historia incluye varias polémicas a este respecto. Algunos investigadores han explotado el supuesto papel de civilizaciones como la Maya (Diamond, 2011) o la Rapa Nui (Mieth & Bork, 2010) en la destrucción ecológica de sus entornos. Otros han rebatido esos hallazgos y concluyen que las causas del deterioro medioambiental de esos territorios se debió a otras razones (Gill, 2009; Hunt & Lipo, 2009), y que incluso, los saberes nativos debieron ser o están siendo recuperados para realizar manejos de los territorios mucho menos destructores que los realizados por los colonizadores. Un ejemplo paradigmático es el de las técnicas de manejo del fuego y los incendios naturales por parte de los aborígenes australianos (Horstmann & Wightman, 2001).

No obstante, es innegable que muchos indígenas han transitado hacia el entorno urbano moderno, algunos en pos del ilusorio modo de vida imperial, otros tras ser expulsados de su territorio por la violencia. Ya no existe un *espacio exterior* ajeno al sistema capitalista

mundial. Los pueblos ancestrales están experimentando un proceso de penetración y asedio. El extractivismo minero, el turismo, los planes gubernamentales de desarrollo, la especulación en finca raíz y el narcotráfico, ejercen presiones sobre los territorios y sus habitantes, con una crueldad y una agresividad cada vez mayores. Muchos pueblos indígenas y sociedades tribales se encuentran hoy día en una situación más vulnerable que hace algunos años (Pratt, 1996), enfrentan lo que Ulloa (2012) describe como una ecogubernamentalidad transnacional, además de los efectos del cambio climático, alteraciones en los ciclos productivos y aumento de la vulnerabilidad de sus territorios. También son afectados por su inserción en escenarios de “transnacionalización de la naturaleza, la incorporación en los mercados verdes y servicios ambientales, mediante la mercantilización del clima” (Ulloa, 2016, p. 13).

Pese a ello, aunque impactados por el colonialismo y la colonialidad subsiguiente, ciertos pueblos indígenas han permanecido en sus territorios, luchando por conquistar o conservar sus derechos y sus formas de vida. Sus esfuerzos por proteger sus territorios son a veces silenciosos y en otras ocasiones descalificados por basarse en prácticas que desafían las lógicas del conocimiento científico occidental. ¿Qué argumento se puede exponer para demostrar la eficacia contemporánea de su trabajo? Quizás el de que las mayores reservas de biodiversidad que restan en el mundo están superpuestas con territorios indígenas (Ulloa, 2012). Según el portal *Ecoosfera*, “actualmente los pueblos nativos protegen en su territorio cerca del 80% de la biodiversidad del planeta”

(2016). Sus cosmovivencias y su relación no antropocéntrica con seres humanos y no humanos los lleva a no cometer los excesos de quienes le apuestan al modo de vida imperial. De algunas de esas comunidades indígenas latinoamericanas emergió lo que se conoce como propuestas de Buen Vivir, que hemos explorado en otros textos (Restrepo & Valencia, 2017b). El concepto de Buen Vivir tiene que ver con “la existencia y persistencia de una percepción andina sobre un modo de vida deseable, que contradice el ideal occidental de desarrollo económico” (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014, p. 29).

Desde esas prácticas de Buen Vivir, algunas comunidades indígenas, autoridades y sabios, e incluso algunos intelectuales nativos que han pasado por sistemas educativos de impronta occidental, se mira la categoría de Antropoeeno con profundo escepticismo e incluso rechazo (Schulz, 2012, p. 128). Le apuestan a descolonizar y politizar la Ecología y señalan cómo la era de gran impacto de los seres humanos sobre el medio ambiente coincide con la expansión colonial europea y la industrialización promovida por Occidente. Critican, como Malm (2016), la presunción de que toda la humanidad comparte una obsesión con el fuego y la combustión. Reivindican la importancia de los saberes subyugados y su potencial de abrir otras comprensiones y permitir otras acciones ecológicas, económicas y culturales (Schulz, 2017. p. 12). Critican la tendencia de la ciencia occidental a objetificar a otras poblaciones que considera distintas y a la naturaleza misma, de la cual se separa, como si pudiera ejercer una mirada divina, no situada, ajena a las relaciones de poder y la

contingencia. “[Según Schulz], el dualismo cartesiano sujeto-objeto y la distinción entre naturaleza y sociedad, dos rasgos generalmente considerados como característicos de la modernidad (occidental), han servido a menudo como categorías políticas flexibles para justificar la lógica de la colonialidad” (2012, p. 131).

Esos dualismos convierten a los territorios en espacios subalternos que pueden ser explotados, arrasados, reconfigurados, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes (Alimonda, 2011). Por el contrario, “las culturas indígenas... hace mucho reconocen la vitalidad de toda la materia” (Schweitzer & Zerdy, 2014, p. 6-7) desde sus ontologías. No tuvieron que esperar a que el pensamiento académico empezará a hablar de lo posthumano para descentrarse y reconocerse como parte de un todo que involucra a una multiplicidad de seres humanos y no humanos. Estos colectivos luchan por proteger y dejar fuera del mercado a la naturaleza (Alimonda, 2011).

En algunos contextos, las prácticas de estas comunidades están nutriendo lo que Kyle Whyte (2017) describe como Estudios Indígenas del Cambio Climático, un campo diverso en el que convergen sabedores, científicos, aprendices, activistas y líderes para proponer acciones con cretas que permitan enfrentar la devastación ecológica. Como explica Amado Villafaña: “El hermanito menor cree saberlo todo... pero no tiene el control de los huracanes ni los temblores” (Entrevista personal N° 1, agosto de 2015). Desde los Estudios Indígenas del Cambio Climático se considera que el calentamiento global es una intensificación del cambio ambiental

impuesto a los pueblos indígenas por el colonialismo. Ese dramático cambio ambiental afectó las condiciones ecológicas en las que se cimentaban las culturas, economías, sistemas organizativos y la salud misma de los nativos. También, de acuerdo a Whyte, se piensa que los monocultivos son expresión de un “tipo de pensamiento único altamente especializado, y [que quienes persisten en ellos] han perdido las habilidades y los conocimientos detallados de la naturaleza que permiten las prácticas agroecológicas multiculturales” (2017).

Por estos motivos, comunidades e intelectuales indígenas en el sur global, proponen una ecología política amplia, conectada con preguntas epistemológicas y ontológicas que además de denunciar una situación medioambiental en deterioro, critican “los modos de pensamiento, los paradigmas científicos, las prácticas productivas y el comportamiento social que degrada la vida” (Leff, 2015. P 64).

### **Ontología política y pluriverso**

La ontología es la parte de la filosofía que se ocupa del ser, es decir de lo que es y lo que no es, o de lo que existe y lo que no existe. En última instancia, lo que busca clarificar es la pregunta sobre la realidad, qué es real y qué no lo es. La ontología naturalista, en la que vivimos una buena parte de la humanidad, ha dominado las formas de vivir en el mundo, al enactuarse<sup>1</sup> en discursos políticos y científicos hegemónicos; pero, más importante aún, al autoasignarse el lugar de la verdad y de lo real, justificando incluso la violencia y la intimidación en nombre de su propagación, por el “bien de

la humanidad”. Esta ontología se ha construido sobre las bases de diversos dualismos, como naturaleza y cultura, sujeto y objeto o mente y cuerpo (Escobar, 2012) que últimamente han demostrado ser generadores de grandes problemas ecológicos. Sin embargo, de acuerdo con los teóricos del llamado giro ontológico<sup>2</sup>, o como los llama Escobar, postdualistas o postconstructivistas, no existe una ontología única y, por tanto, no hay una única realidad. Diferentes aproximaciones ontológicas acompañadas por acciones que las configuran, o enactúan, han poblado el mundo, o más precisamente han realizado mundos diversos. Estos autores consideran que las diferencias entre algunos pueblos no pueden ser entendidas como diferentes visiones del mundo (cosmovisiones) o diferentes vivencias de éste (cosmovivencias), sino como diferentes mundos.

---

<sup>1</sup> El concepto de enacción fue propuesto por el biólogo chileno Francisco Varela, en su trabajo en las ciencias cognitivas. La enacción es un planteamiento sobre la cognición que se contrapone al de representación; según éste la cognición no sería, o al menos no sería únicamente, representación. Varela enfatiza así que “la cognición no es la representación de un mundo predado por una mente predada sino más bien la puesta en obra de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que un ser realiza en el mundo” (Varela citado en Ojeda, 2001). Al relacionar ontologías con enacciones, Arturo Escobar busca resaltar la idea de que el mundo emerge al mismo tiempo que las acciones que se realizan en él. Sin embargo, otras perspectivas, que también se ubican en una perspectiva postdualista, no trazan una relación de coherencia tan estrecha entre la acción y la ontología. De este modo, para Descola, en una ontología determinada tienen lugar diversas acciones que no son coherentes con ésta. Según Ruíz y Del Cairo (2016), para Descola, “en una sociedad dada puede predominar una actitud ontológica particular sin que ello excluya otro tipo de valores o prácticas que pueden parecer, por momentos, contradictorias con los principios sociales y éticos de una ontología particular” (195)

<sup>2</sup> El giro ontológico, según Ruíz y Del Cairo (2016), designa “un variado conjunto de planteamientos que coinciden en su búsqueda por formular alternativas teóricas que apunten a reconocer formas de conceptualización de la naturaleza diferentes a las que dominan en el naturalismo heredero de la racionalidad moderna occidental” (194)

Esos mundos diversos han sido confinados a realizaciones locales, muchas veces con dificultades materiales para existir en sus propios lugares, mientras la ontología naturalista se ha exigido como forma de vida y pensamiento universal, convirtiendo así, según Walter Mignolo (2003), una historia local en un diseño global. La anulación de la diversidad ontológica y sobre todo el alzamiento de una ontología de claro corte moderno, positivista y por tanto no relacional, habrían dado origen a la crisis que vivimos actualmente, sería la causa principal del Antropoceno. Esto ha hecho que muchos académicos hablen de la crisis ecológica, como una crisis ontológica, particularmente de la ontología naturalista y de sus formas más arraigadas de enacción (Escobar, 2012), y que otros consideren que la crisis de una ontología no puede ser subsanada con acciones que contribuyan a su perpetración (Santos, 2010)<sup>3</sup>. Hablar de enfrentar una crisis ontológica implicaría más bien, buscar soluciones en otras ontologías, tal como nos lo proponen los realizadores audiovisuales de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Como autor importante del giro ontológico, Arturo Escobar busca, por un lado, una salida a la gran desconfianza que desde hace varios años existe frente al concepto de cultura como elemento central de la antropología, en especial en sus versiones más radicalmente culturalistas, a las que se responsabiliza, de algún modo, de los usos descartados (por su funcionalidad con el sistema) que muchos gobiernos, entidades educativas y emprendedores culturales han hecho de este concepto. Por otro lado, Escobar atiende a las propuestas del giro ontológico, describiendo así lo que él llama

---

<sup>3</sup> Boaventura de Sousa Santos afirma literalmente que “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (2010, p. 31).

ontologías relacionales, en las que las relaciones y sus entidades constitutivas se erigen al mismo tiempo, rompiendo de plano con la noción de individuo. Con esta noción hace una crítica radical al concepto cultural, al que considera más que una aproximación descriptiva, una aproximación política al conocimiento. El concepto cultura opone lo *real* a las formas de entender y vivir el mundo de otras culturas para las que “esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos, que se entiende tienen vida o son espacios animados, aunque es difícil de demostrar esto desde la visión del positivismo europeo” (Escobar, 2012, p. 7). El giro que realiza este concepto es considerarlas como reales.

Siguiendo la crítica de Tim Ingold al concepto cultura, Escobar plantea una relación de continuidad entre las luchas políticas de los movimientos étnico-territoriales contemporáneos y las ontologías relacionales, dado que éstos incorporan a la naturaleza en sus movilizaciones políticas, como parte de sus comunidades. Para Ingold, el concepto cultura es cómplice de la hegemonía y la violencia epistémica que ejerce con supuestas razones válidas la visión moderna del mundo. Desde la perspectiva de la cultura, la realidad es única, pero existen diferentes maneras de vivirla y verla, las culturas serían esas maneras diferenciadas; y, sin embargo, existe una única cultura, que ostenta una forma de racionalidad que se ubica por encima de todas esas otras culturas, las supera y tiene la capacidad de dar cuenta de lo real. Esa capacidad sólo es poseída por Occidente.

## **El corazón del mundo y los hermanos mayores**

La Sierra Nevada de Santa Marta es, a la vez, el territorio y el lugar sagrado de varias comunidades indígenas que la habitan desde tiempos precolombinos. Está ubicada en el norte de Colombia, a orillas del mar Caribe. Es la cadena montañosa situada junto al mar, más alta en el mundo. En ella nacen 36 ríos que alimentan una región costera relativamente desértica, pero en la que habitan cerca de dos millones de personas. La región de la Sierra abarca aproximadamente 17.000 Km<sup>2</sup>, equivalentes a la mitad de Bélgica. Los pueblos indígenas que actualmente habitan la Sierra (Kogui, Wiwa, Arhuao y Kankuamo) incluyen a unas 80.000 personas. Están asentados lejos de la costa, en las estribaciones y partes altas de la Sierra. En la época de la colonia y luego, en la era republicana, fueron despojados de gran parte de sus territorios originales. Las presiones externas nunca cesaron. Durante décadas mantuvieron un bajo perfil a nivel nacional, intentado no atraer más intervenciones externas y mantener distancia con los manejos de quienes ellos califican como hermanos menores.

A finales del siglo XX obtuvieron el reconocimiento de derechos territoriales y culturales; fueron declarados propietarios colectivos de los territorios, mantuvieron el manejo interno de sus asuntos comunitarios y de formas de autonomía, sistemas de salud, educación propia y jurisdicción territorial. No obstante, el reconocimiento obtenido es parcial. Ulloa (2012), describe las dinámicas que se dan en sus territorios bajo el concepto de

autonomía relacional indígena, una autonomía siempre en riesgo, confrontada, renegociada y con la permanente necesidad de relegitimarse frente a múltiples actores e intereses.

La Sierra es un territorio en la mira de intereses nacionales y transnacionales. Proyectos económicos privados basados en la minería y la agricultura industrial han generado fuertes conflictos en la zona. También grandes obras estatales de infraestructura y de “desarrollo”, propuestas por el gobierno nacional y local, vienen intentado insertar el territorio y a sus pobladores en la esfera de la acumulación capitalista. El crecimiento de centros urbanos en la zona, el extractivismo y los tratados de libre comercio pusieron una demanda enorme sobre los sistemas hídricos de la Sierra, contaminaron los ríos y el mar, y produjeron serios daños en el frágil ecosistema de la Ciénaga Grande. El turismo viene aumentando en toda la zona, promovido por el gobierno y por corporaciones internacionales y locales; se calcula que la afluencia de visitantes en la zona de la Sierra está alcanzándolos 400.000 cada año, muchos de ellos atraídos por el Parque Nacional Tayrona, ubicado en territorios sagrados de los indígenas. Por otro lado, el largo conflicto insurgente de Colombia tuvo, como uno de sus campos de batalla, la zona de la Sierra. Las guerrillas izquierdistas, los grupos paramilitares de derecha y el ejército colombiano operaron en la zona y con frecuencia atacaron a las comunidades o las desplazaron. Hasta el día de hoy, los grupos paramilitares tienen presencia en la zona y amenazan o asesinan indígenas.

Para completar este difícil panorama, zonas de la Sierra vienen siendo utilizadas por actores ilegales para cultivos ilícitos desde los años sesenta, inicialmente fue marihuana y después cocaína. Estos cultivos profundizaron la inserción de la Sierra en dinámicas de poder transnacionales. Varias agencias del gobierno de los Estados Unidos, con el apoyo del gobierno colombiano, iniciaron planes de fumigación con agroquímicos peligrosos que afectaron los cultivos y la salud de las comunidades indígenas.

Por otro lado, el calentamiento global viene afectando seriamente los ecosistemas de la Sierra, que al estar ubicados en la zona tropical, experimentan cambios más drásticos que los de zonas más templadas o frías del planeta:

Las temporadas secas y de lluvias llegan y duran diferente. Los glaciares de las cumbres nevadas se han reducido y los ciclos del agua se han visto afectados. Por la deforestación, los sistemas ecológicos se han alterado, las plagas han aumentado y los procesos agroecológicos han cambiado. Hay cultivos que han dejado de ser productivos en áreas donde antes lo eran y muchas especies viven ahora en nuevos nichos ecológicos, lo que significa la pérdida de semillas y de diversidad, y efectos en la soberanía alimentaria (Ulloa, 2009).

Un texto de comienzos de los años noventa (Halffter, 1992) señalaba cómo en los últimos 40 años los glaciares de la Sierra Nevada habían disminuido significativamente, mientras que las nieves se habían desplazado de los 4.200 a los 5.000 metros sobre el nivel del mar. Otros datos muestran que en 1930 había 30.565

hectáreas de nieve; en 1950, 22.312; en 1980, 17.850 y en 2007, 7.140 (Esmeral, 2013). El pronóstico de los científicos es que toda la nieve de la Sierra desaparecerá hacia el año 2050.

Según Amado Villafaña, “soportamos la época de la violencia, luego la de la marihuana, la de los grupos armados y ahora la amenaza dis frazada llamada ecoturismo” (Padilla, 2015). pero las amenazas son ya demasiado graves. Desde comienzos del siglo XXI las autoridades de los pueblos indígenas decidieron que el camino de la invisibilidad no era ya el más adecuado y con reticencia, bajo estricto control de sus comunidades, optaron por emplear tecnologías de comunicación con claros objetivos políticos:

En la revolución de las comunicaciones, estos pueblos y sociedades han encontrado nuevas formas de exigir una participación en estos procesos, de hacer valer sus demandas y aspiraciones, de incorporar sus valores y su visión del mundo en el diálogo y las negociaciones y de agruparse para tratar de defender sus intereses comunes (Pratt, 1996, p. 3).

Las comunidades indígenas de la Sierra habían tenido desencuentros fuertes en el pasado, pero lograron superar algunas de sus diferencias y crearon un colectivo de producción audiovisual llamado Zhigoneshi. Este es un vocablo Kogui que significa yo te ayudo, tú me ayudas, ayuda mutua. Según Amado Villafaña (2009), uno de los fundadores del colectivo y tal vez su cara más visible, su tarea en el audiovisual comenzó porque un Mamo le dijo que había que comenzar a difundir el mensaje hacia afuera, al hermano

menor, para que entre los *hermanos menores* salgan aliados para la protección de la Sierra:

Yo había visto muchas películas porque tuve una infancia muy cercana a Valledupar, entonces bajaba a la ciudad, subía y (...) Entonces había visto algunas películas y unos libros y cuando el Mamo dice que hay que difundir el pensamiento; pensé que lo más fácil era hacer una película y escribir un libro y empezar a difundir ese pensamiento hacia fuera (2009).

A finales de la primera década del siglo XXI los indígenas salieron de la Sierra y contactaron a Germán Rey, profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá y en su momento director de Ático, un centro de tecnología audiovisual de esa institución. Así se inició un proceso que ya ha sido documentado (Vallejo, 2009; Mora, 2015; Restrepo & Valencia, 2017). En el lanzamiento del documental *Naboba*, en el 2015. Germán Rey explicó:

Todo comenzó en una terraza cuando nos encontramos con este grupo que menciona Amado [Villafaña]. Ellos muy rápidamente me dijeron: ‘los hermanos mayores quieren hablarle a los hermanos menores.’ Ese fue el comienzo. Así comenzó todo. Estos años de tránsito con el trabajo visual, espiritual, de pensamiento, de las comunidades de la Sierra. Entonces yo les pregunté: ‘¿De qué quieren hablar los hermanos mayores a los hermanitos menores?’ Ellos me respondieron inmediatamente: ‘Quieren hablar de nieve, de territorio, de violencias y de agua.’ (Entrevista personal N°2. 20 de agosto de 2015).

El colectivo Zhigoneshi comenzó a trabajar en el 2007, y para el 2015 había producido más de media docena de productos audiovisuales. *Naboba* es el documental que cierra este ciclo, ya que por múltiples razones el colectivo entró en receso y cada comunidad decidió seguir un camino distinto.

*Naboba* es un documental de casi una hora de duración. Es una especie de *road movie* en burro: “El viaje se podría comparar con los heroicos sacrificios de personajes casi mitológicos, pero que más allá de su componente mágico, está cimentado sobre una profunda reflexión respecto al uso de las fuentes acuíferas y el respeto que le debemos a la casa que habitamos” (Cajas, 2016). La película nos lleva desde la orilla del mar Caribe, donde pescadores mestizos y afrocolombianos se han dado cuenta de que la vida marina está en peligro, hasta las cumbres de la Sierra Nevada, atravesando paisajes extraordinarios y deteniéndose en aldeas indígenas. Sus pobladores, conscientes del cambio climático, preparan ofrendas —pagamentos— que deben ser llevados por los Mamos hasta Naboba, el lugar más sagrado. Según su director, Amado Villafaña:

(...) es un documental de un viaje de la desembocadura de la Ciénaga grande hasta el pico Colón Bolívar donde nace el río Aracataca. El pueblo Arhuaco comparte el conocimiento ancestral del agua, de Naboba, laguna sagrada, madre del alimento y dueña de la vida, creadora del tejido de la mochila y nuestro vestido (Comunicación personal 3, 20 de agosto de 2015).

Naboba está localizada a 4.800 metros Sobre el nivel del mar. Forma parte de El Chundúa, como llaman los Arhuacos a la parte nevada de la Sierra. No es sólo un lugar geográfico, es un ser trascendental clave, una entidad vital con la que es necesario mantener una relación de cuidado y comunicación, mucho más profunda y estrecha que la que se tiene cuando solo se piensa en términos de propiedad o necesidades materiales.

Para comprender los mensajes profundos de esta película hay que tener en cuenta que “las prácticas medioambientales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no pueden ser analizadas de forma aislada del plano cultural/espiritual de las relaciones entre humanos y no humanos” (Ulloa, 2009). Para sus habitantes nativos, la Sierra es una fuente fundamental de la vida que debe ser protegida por ellos:

El globo terráqueo está representado allí, en la Sierra. Por eso se le dice el corazón del mundo. El hielo regula los climas, es el que mantiene el clima y las estaciones. Muchos de los Mamos dicen que si desaparecen las nieves de la Sierra Nevada, el mundo se acaba. Y si desaparecen los indígenas de la Sierra Nevada también se acaba porque son los que tienen la misión de cuidarla a través del cumplimiento de la ley de origen, que son las ceremonias y el restablecimiento en la parte espiritual. (Ulloa, 2009)

Esta película es un trabajo de ontología política, que busca mostrar los estragos de la ontología moderna y al mismo tiempo contribuir a la “activación política de la relacionalidad” (Escobar,

2012). Hemos vivido durante siglos en un mundo de fantasía en el que las montañas no tenían alma, la tierra no estaba viva, las lagunas no eran parte de la comunidad. Por más real que nos parezca, ese mundo se está autodestruyendo, y con él está destruyendo otros mundos más posibles y más sostenibles. Producir un documental audiovisual dirigido a los hermanos menores explicándoles el concepto que tienen los indígenas de la Sierra del agua y del río, es una de las acciones que buscan revertir ese proceso:

A cada uno se nos legó en un sitio, con un pensamiento, una forma de ver la creación del mundo que implica responsabilidades. Y no se pueden delegar. Entonces compartir el conocimiento era algo que no se debía hacer, porque era una responsabilidad propia como indígenas. Diferente a los que evangelizan. Dice [el Mamo] Ramón Gil: el conocimiento es muy profundo y nosotros solo compartimos lo que está por encima. Sí, hay muchísimas cosas que no se van a decir. (Armando Villafaña, entrevista personal N°4, 20 de agosto de 2015)

Una película como *Naboba* trasciende la denuncia y lo que se puede entender como resistencia (Mora, 2015. p. 44). Ilustra prácticas de Buen Vivir en acción, trasciende la esfera de la representación y busca aliados y apoyos. En este sentido, Amado Villafaña explica que:

La única manera en la que nosotros nos podemos defender es contando afuera para que ellos nos ayuden a defender. Es necesario transmitir el mensaje a los hermanitos menores, es la única manera de que ellos

puedan entender y puedan también compartir la responsabilidad de cuidar. (Entrevista personal N° 5, 20 de agosto de 2015)

Esta producción audiovisual, dirigida a los hermanos menores, le apunta a consolidar y expandir redes interculturales con otros actores nacionales y transnacionales, con el fin de crear conciencia plena de lo que está en juego, de cómo la modernidad de origen occidental no logra generar soluciones para los problemas que ha creado, y cómo otras formas de vida, otras ontologías, han dado pruebas de cómo se puede vivir distinto y en mayor armonía con el medioambiente. No son los indígenas de la Sierra quienes todavía le apuntan a una quimera. Los soñadores, afirma Zizek, “son aquellos que piensan que las cosas seguirán siendo como son indefinidamente. No somos soñadores. Somos los que estamos despertando de un sueño convertido en pesadilla” (citado en Esteva, 2011).

### **La realización documental y los procesos de recuperación y preservación**

Nuestro trabajo investigativo alrededor del audiovisual realizado en la Sierra Nevada de Santa Marta, con el apoyo de Pablo Mora y una red de colaboradores externos, es de naturaleza política, y está enclavado en lo que hemos denominado audiovisual intercultural (Restrepo, 2013), en este caso una pieza documental, como un nodo fundamental en una red de acciones de índole política.

Nuestro interés es tratar de comprender cómo el audiovisual puede servir como catalizador de situaciones adversas para movimientos sociales y pueblos o sociedades en movimiento. Sin embargo, no nos hemos centrado en la exploración de los efectos que han tenido los productos, sino en las redes de transformaciones que se van creando en los procesos de realización audiovisual. Esta aproximación teórico-metodológica que intenta trascender la idea culturalista de los procesos visuales y se instala en lo que ha sido nombrado como el giro material, ha sido ampliamente analizada en nuestros anteriores trabajos (Restrepo, 2013; Restrepo & Valencia, 2017a, 2017b; Valencia, Restrepo & Cardona, 2017c), por lo que no nos extenderemos demasiado en ella.

Teóricamente somos cercanos a las propuestas de la interculturalidad crítica de Catherine Walsh y la interculturalidad crítica liberadora de Raúl Fonet Betancourt. Ambos comprenden la transformación que requiere la utopía intercultural como una dinámica de índole no sólo simbólica, sino también material, que busca comprender la opresión en su matriz moderno-capitalista-colonial, lo que implica una transformación que afecte las mismas estructuras. Según Walsh (2012), la interculturalidad entendida críticamente “afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación”. La interculturalidad, en este sentido, señala un proceso de transformación radical de la sociedad en su conjunto, tendiente a poner en cuestión las hegemonías epistémicas

que durante siglos han ido alimentando el Antropoceno y sus consecuencias más desastrosas. Un documental intercultural como *Naboba*, no buscaría, por tanto, sólo un lugar en la historia del cine, sino que se forja como una pieza clave en búsquedas de transformación social que intenta recuperar la autoridad perdida.

Por todo esto, no buscamos centrar nuestro análisis en los productos mediáticos terminados, queremos ir más allá del alcance semiótico o discursivo de los estudios cinematográficos más convencionales y más allá de los estudios de audiencias, en los que suelen concentrarse las escuelas de comunicación y medios. Nos adentramos en el estudio de las interacciones y los diálogos de saberes que tienen lugar durante la preproducción, producción y circulación, entre organizaciones étnicas y urbanas, expertos, técnicos, autoridades, oficiales del gobierno, contratistas y seguidores, lo que permite un entendimiento más profundo del activismo político, decolonial e intercultural en proceso. Nosotros, como autores de este capítulo, somos parte de lo que David Whiteman (2009) llama red temática, en este caso creada por los productores indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Durante cuatro años de trabajo de campo, en nuestra investigación hemos notado cómo Pablo Mora y los realizadores indígenas han evolucionado en sus conocimientos y prácticas de colaboración. Aún le piden a Pablo que edite las versiones finales de las películas, porque las herramientas de edición de *software* y el lenguaje audiovisual son alejadas del conocimiento y la sensibilidad de las comunidades, y el público objetivo de las

producciones no es nativo. Pero en este momento, la escritura de guiones, la grabación de imágenes y sonido, son realizadas por los colectivos. Una de las grandes contribuciones de Pablo Mora, en la actualidad, es el subtítulo, donde se esfuerza por transmitir las enseñanzas altamente metafóricas y especializadas de los Mamos. La financiación para el proceso de producción y la compra de equipos es obtenida del Ministerio de Cultura de Colombia y organizaciones extranjeras de ayuda como USAID. Las aplicaciones requieren mucho papeleo y el uso de jerga académica y gubernamental, pero al mismo tiempo, las comunidades son capaces de impulsar sus objetivos políticos en otros ámbitos y poner en relieve sus luchas y problemas con burócratas que pueden no ser conscientes de ellos. Las películas son exhibidas en festivales nacionales e internacionales bajo el estricto control de las comunidades, pues ellas no quieren perder el control de sus producciones y ver a otras personas usufructuando de sus conocimientos y su trabajo. Esta es la razón por la cual son reticentes a subir sus películas a internet y este es aún un tema de discusión entre los Mamos y algunos de los realizadores.

En la década pasada, las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta han obtenido una visibilidad sustancial en Colombia y el mundo. El presidente actual de Colombia, Juan Manuel Santos, una vez electo, viajó a la Sierra Nevada para pedirles a los Mamos que lo bendijeran. Esto es algo muy inusual teniendo en cuenta el desdén y el racismo tradicionales de las élites políticas colombianas hacia los pueblos indígenas, pero quizás se explica por lo que Nancy

Fraser (2017) llama neoliberalismo progresista y que se inscribe en lo que Catherine Walsh nombra como interculturalidad funcional. Santos les hizo promesas que nunca cumplió, pero otras personas fueron más coherentes: en un festival de poesía, una mujer joven, Natalia Hoyos, hija de un gran terrateniente de la Sierra, se enteró de la difícil situación de las comunidades indígenas y de sus luchas y les prometió a los Mamos ayudarles a recuperar el control de una parte de su tierra en las costas del mar Caribe, precisamente sobre la línea negra. Ella logró convencer a su familia de vender 1.300 metros de playa y 155 hectáreas de tierra a un precio mucho menor que el del mercado. Las comunidades consiguieron fondos del gobierno, del Amazon Conservation Team y de su propio trabajo y sus ahorros. De este modo, después de cinco siglos de desposesión, los pueblos indígenas de la Sierra recuperaron una porción fundamental de su territorio. El año pasado los cuatro grupos étnicos le pidieron al gobierno colombiano que cerrara el Parque Nacional Tayrona, localizado dentro de sus territorios tradicionales. Querían clausurarlo de manera permanente con el fin de proteger el medio ambiente de la minería industrial, las corporaciones agrícolas y el turismo. También han pedido restringir el acceso a Ciudad Perdida, donde los turistas y el personal militar han producido muchos daños.

Las producciones audiovisuales han ayudado a las comunidades indígenas a adquirir prestigio y visibilidad, les han ayudado a convertirse en actores involucrados con quienes se tiene que negociar y que deben ser tomados en cuenta. ¿Será que todo

esto que ha sucedido hubiera sucedido incluso sin la intervención del documental? ¿Será que la visibilidad ante ciertos públicos y ciertos actores políticos les han dado herramientas para intervenir de manera efectiva en las dinámicas de sus territorios y el planeta? No sabríamos dar una respuesta a estas preguntas, pero sí podemos decir que los mismos actores que han estado presentes en los procesos de producción documental, también lo han estado en los procesos de recuperación y preservación. Una lucha que continúa, y en la que ya tienen algunos puntos a su favor.

### **Conclusiones**

El informe del Club de Roma y la ya vasta literatura académica sobre el calentamiento global y el Antropoceno no han sido suficientes para que las naciones, instituciones, empresas y la población amplia del planeta, tomen decisiones y emprendan acciones radicales. Tampoco han sido suficientes los hechos cada vez más visibles y generalizados de la devastación ecológica producida por la aceleración del Antropoceno, el modo de vida imperial y la expansión suicida del consumo. ¿Pueden lograr algo los pagamentos de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, las palabras sabias de sus Mamos y las películas como *Naboba*, que vienen produciendo los colectivos audiovisuales indígenas? Ante el pesimismo de los ecologistas, muchos científicos y ciudadanos comprometidos, las comunidades indígenas de la Sierra y de otros lugares del mundo responden con acciones concretas: formas de

Buen Vivir, esfuerzos por comunicar y explicar, pagamentos y mantenimiento de relaciones armónicas con seres humanos y no humanos. Según Ulloa, las comunidades de la Sierra consideran que si consolidan su control y manejo de sus territorios y de sus recursos naturales, y “mantienen los procesos ancestrales de relación con la naturaleza y los sitios sagrados, pueden renovar la producción de biodiversidad y administrar los recursos naturales basándose en prácticas ecológicas” (2009). Esa es su contribución a la lucha contra el cambio climático y el Antropoceno de origen moderno. Si ellos pueden hacerlo, ¿no podremos nosotros también? Immanuel Wallerstein considera que durante el último cuarto de milenio, aproximadamente, las revoluciones han consistido, por encima de todo, en transformaciones mundiales del sentido común político. Según David Graeber:

(...) la historia nos demuestra que, cuando una cantidad significativa de personas se libera simultáneamente de las ataduras impuestas sobre su imaginación colectiva, hasta nuestros supuestos más inculcados sobre qué es y qué no es políticamente posible pueden derrumbarse de la noche a la mañana. (2013)

Amado Villafaña explica que “el cambio de actitud de ustedes hacia la naturaleza es lo único que garantiza que nuestros hijos y nietos sobrevivan en la madre tierra” (Padilla, 2015).

# OBRAS CITADAS

- Alimonda**, Héctor. *La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política latinoamericana*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO. 2011.
- Bardi**, Ugo. *The Limits to Growth Revisited*. New York: Springer. 2011.
- Benedict Gill**, Richardson. *Las grandes sequías mayas: agua, vida y muerte*. México: Fondo de Cultura Económica. 2009.
- Brand**, Ulrich. y **Wissen**, Markus. "Crisis and continuity of capitalist society-nature relationships: The imperial mode of living and the limits to environmental governance". *Review of International Political Economy*. 20(4), 687-711. 2013
- Cajas**, Juan David. (2016, junio 21). "Crónica de un reencuentro con el cine colombiano". Arcadia. Recuperado de <http://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/el-perro-que-ladra-festival-barcelona-cronica-cine-colombiano-abrazo-serpiente-tierra-sombra/49274>.
- Chomsky**, Noam. "Los pueblos indígenas están salvando al planeta de un desastre ambiental". 2017. Recuperado de <http://bit.ly/2zniVPh>
- Crutzen**, Paul., **Stoermer**, Eugene y **Steffen**, Will. "The «Anthropocene»". *IGBP Newsletter*. 41, 17-18. Diamond, J. (2011). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Westminister: Penguin Books. 2000.

- Duque**, Juan Pablo. *Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta.* (Tesis doctoral) Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. 2009
- Ecoosfera.** “Pueblos indígenas protegen el 80 por ciento de la biodiversidad del planeta”. 2016. Recuperado de <http://bit.ly/2wIakl4>
- Esmeral**, Simón. “Realidades sociales y culturales de las comunidades indígenas y sus procesos educativos”. *Revista Praxis*. 9, 83-91. 2013
- Esteva**, Gustavo. “¡Basta!” *La Jornada*. 2011 octubre 17. Recuperado de <http://bit.ly/2gnlHML>
- Fraser**, Nancy. “El final del neoliberalismo progresista”. 2017. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>
- Graeber**, David. *Guía práctica utópica del inminente colapso.* Guerrilla Translation. 2013. Recuperado de <http://bit.ly/2znPFbr>
- Halffter**, Gonzalo. *La diversidad biológica latinoamericana I.* México: CYTED-B Instituto de ciencia y tecnología. 1992.
- Haraway**, Donna J. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble. Anthropocene: Arts of Living on a Damaged Planet.* Conferencia dictada en la Universidad de California, Santa Cruz, EE.UU. (Junio de 2014).

- Horstman**, Mark. y **Wightman**, Glenn. “Kartpart ecology: Recognition of Aboriginal ecological knowledge and its application to management in north-western Australia”. *Ecological Management and Restoration*. 2(2), 99-109. 2001.
- Hunt**, Terry y **Lipo**, Carl. “Revisiting Rapa Nui (Easter Island) ‘Ecocide.’” *Pacific Science*. 64(4), 601-616. 2009.
- Kunkel**, Benjamin. “The Capitalocene”. *London Review of Books*. 39(5), 22-28. 2017.
- Leff**, Enrique. The power-full distribution of knowledge in political ecology: a view from the South. En T. Perreault, G. Bridge & J. McCarthy (eds.) *The Routledge handbook of political ecology*. New York: Routledge. 2015.
- Malm**, Andreas. *Fossil Capital: The Rise of Steam-Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso. 2015.
- Mato**, Daniel. (coord.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. 2002.
- Matthew**, Richard. *Resource scarcity: responding to the security challenge*. New York: International Peace Institute. 2008
- McDonnell**, Tim. “Farming in the face of climate change? Monsanto has an app for that”. 2014. Recuperado de <http://grist.org/climate-energy/farming-with-monsanto-seedstheres-an-app-for-that/>

- Meadows**, Donella H., **Meadows**, Dennis L., **Randers**, Jorgen y **Behrens**, William. *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1972.
- Meadows**, Donella H., **Meadows**, Dennis L. y **Randers**, Jorgen. *The Limits to Growth: The 30-Year Update*. Chelsea: Chelsea Green Publishing Company. 2004.
- Mieth**, Andreas. y **Bork**, Hans-Rudolf. “Humans, climate or introduced rats – which is to blame for the woodland destruction on prehistoric Rapa Nui (Easter Island)?” *Journal of Archaeological Science*. 37(2), 417–426. 2010
- Mignolo**, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. 2003.
- Moore**, Jason. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso. 2015.
- Mora**, Pablo. *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá: IDARTESCinemateca Distrital. 2015.
- Ojeda**, César. “Francisco Varela y las ciencias cognitivas”. *Revista Chilena de NeuroPsiquiatría*. 39(4), 286-295. 2001.
- Padilla**, Noel. *La reinención del cine donde nace el sol*. El Espectador. (2015, septiembre 12). Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/reinencion-del-cine-donde-nace-el-sol-articulo-585658>

- Pratt**, Mary Loise. *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*. Centro cultural del Banco Interamericano de Desarrollo. Conferencia llevada a cabo en Washington D.C., EE.UU. (Marzo de 1996).
- Restrepo**, Paula. "El documental intercultural como herramienta política: bases teóricas y metodológicas a partir de dos estudios de caso". *Palabra Clave*. 16(2), 470-490. 2013
- Restrepo**, Paula y **Valencia**, Juan Carlos. "Political activism before the premiere: indigenous audiovisual production, knowledge otherwise and gender complementarity in the Wiwa film Ushui". *Critical Arts*. 31(1), 754-769. 2017a.
- Restrepo**, Paula., **Valencia**, Juan Carlos. y **Maldonado**, Claudio. (eds.) *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*. Quito: CIESPAL. 2017b.
- Santos**, Boaventura de Sousa. *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad-Programa Democracia y Transformación Social. 2010.
- Schulz**, Karsten. "Decolonizing political ecology: ontology, technology and 'critical' enchantment". *Journal of Political Ecology*. 24, 125-143. 2017.
- Schweitzer**, Marlis. y **Zerdy**, Joanne. (eds.) Introduction: object lessons. En *Performing objects and theatrical things*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 2014

- Turner**, Graham. "Is Global Collapse Imminent?" *MSSI Research Paper* No. 4, Melbourne Sustainable Society Institute, The University of Melbourne. 2014.
- Ulloa**, Astrid. *El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia*. En Archila, Mauricio y Pardo, Mauricio (eds.) *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES, Universidad Nacional. 2001.
- . "Indigenous peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia: local ways of thinking climate change". *IOP-Conf. Earth and Environmental Science* 6, 1-2. 2009
- . "Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas". *Scripta* 16, 418. 2012
- . "Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina". *LASA Forum*. XLVII (4), 12-16. 2016
- Valencia**, Juan Carlos., **Restrepo**, Paula. y **Cardona**, Felipe. *Activistas de película: apropiación tecnológica, aparición y desaparición del pueblo Wiwa en el conflicto armado colombiano*. 112. En Sierra, Francisco y Gravante, Tommaso (eds). *Tecnopolítica en América Latina y Caribe*. Quito: CIESPAL-Gedisa. 2017c
- Vallejo**, Maryluz. "La tecnología al servicio de la madre naturaleza". *Signo y Pensamiento*. 27(54), 349-360, 2009.

**Villafaña**, Armando. *Mapa animado original 1*. 2017. Recuperado de <https://goo.gl/ZlynHt>

**Walsh**, Catherine. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. 2010. Recuperado de [https:// goo.gl/equNWu](https://goo.gl/equNWu)

09

SANTIAGO MARTÍNEZ MEDINA  
MARIA CAMILA MÉNDEZ  
JUAN CAMILO CAJIGAS  
HANNE COTTYN

# FUTURIDADES PARAMUNAS



*La línea del tiempo sucesivo en la que proyectábamos los fines de la historia ha venido a curvarse para reintroducir el futuro como una de las posibilidades inmanentes al presente, y ya no como un fin más o menos trascendente. (...) Y se cierne una multiplicidad de tiempos y procesos de subjetivación a través de los cuales los individuos abandonan sus formas de individualidad que parecieron por mucho tiempo el sustituto ideal de la comunidad.*  
Adolfo Chaparro, 2020: 609

*(...) el futuro no emerge de la fantasía, ni de la voluntad política, está inscripto en el presente. Sin embargo, no es inevitable, porque el presente existe en la oscilación entre innumerables bifurcaciones posibles.”*  
Berardi, 2019: 250

**L**os páramos plantean una pregunta abierta. En las siguientes líneas, partimos de una definición estable y clausurada de lo que son los páramos y lo que podrían llegar a ser. Nuestra aproximación a lo que denominaremos *futuridades paramunas* no concibe a los páramos como una entidad estable dada, existente antes de los eventos y encuentros que crean las condiciones para su emergencia. Los páramos no son ecosistemas *a priori*, aunque sus características bióticas y abióticas los hacen prioritarios para las políticas de conservación en Colombia, tampoco *a priori* son lugares de resistencia campesina o zonas de extracción minera. El páramo no existe previamente a las relaciones que hacen posible la existencia de muchos páramos posibles.

Dado que las realidades paramunas son múltiples, y múltiples son los tiempos y lugares (o tiempos-lugarizados y localizaciones temporalizadas) en los que las prácticas de campesinos, científicos e industriales son posibles en relación con montañas, frailejones, venados, vacas y ojos de agua, la cuestión de las futuridades no puede abordarse desde una definición realista e inocente de los páramos. Es decir, desde una definición que considera al páramo como una exterioridad estable y ontológicamente una, construida desde un lugar fuera de toda relación o práctica, un lugar que no es un lugar porque es cualquier lugar y todos los lugares a la vez; en última instancia, esta inocencia expresaría el lugar de la objetividad científica. En este sentido, el futuro no es un horizonte que se despliega como una exterioridad a las prácticas a través de las cuales se construye el páramo. El futuro, como una instancia temporal y localizada, se encuentra adyacente al presente. Así, el futuro, tal como lo planteamos en este escrito, no está cargado con el peso de los fines últimos de la historia (ya sea liberal o marxista) —escrita con mayúscula—. No es un futuro singular ni se mueve por la urgencia de alcanzar un fin determinado. El futuro, como argumentamos en las siguientes líneas, no se concibe como una instancia predeterminada desde una visión lineal de la historia, sino que, como una posibilidad latente, se encuentra inscrito en el presente localizado.

Las provocaciones anteriores surgieron de nuestra participación en el proyecto “Integrando historias ecológicas y culturales para informar futuros sostenibles y equitativos para los

páramos de Colombia”, llevado a cabo por la Universidad de York y el Instituto Alexander von Humboldt, y financiado por el Consejo de Investigación de Naturaleza y Ambiente del Reino Unido (NERC). Como parte de dicho proyecto, en noviembre de 2021, iniciamos una conversación a través de mensajes de texto instantáneos, que posteriormente se amplió en el encuentro denominado *Palabreando Páramos Soñados*. Esta conversación fue una invitación para imaginar los futuros de los páramos de Colombia. Indagamos sobre los futuros anhelados, temidos, disputados y soñados por los habitantes de los páramos de Guerrero, Sumapaz, Cruz Verde, Chingaza y Rabanal; por maestras rurales, por investigadores de ciencias sociales y biológicas, incluso aquellos que nunca han pisado un páramo en su vida; así como por funcionarios de Parques Nacionales Naturales. Imaginar el futuro implica comprender las disputas del pasado y abrir posibilidades novedosas en el presente. Al verbalizar el futuro, se complejiza la linealidad secuencial del tiempo y se permite la irrupción del pasado como memoria y del presente como acción política. Abordar esta tarea revela que no es posible dar forma a una única versión de los páramos, sino que sus futuros emergen en pluralidad y dependen de quién los imagine. La participación de aquellos que no pueden expresar sus páramos soñados, así como la posibilidad o imposibilidad de que coexistan múltiples futuros distintos, son cuestiones que nos interpelan. Al mismo tiempo, el contexto colectivo del encuentro y el intercambio de las visiones futuras imaginadas también revela, hasta cierto punto, los imaginarios en circulación. Refleja, al menos, que el

debate sobre lo que es o debería ser el páramo es un debate público en el que no todos pueden participar o son escuchados de la misma manera. Por lo tanto, los futuros dependen de las personas que los imaginan, de las prácticas que generan en su vida cotidiana y de las conversaciones en las que participan.

La intención de entablar conversaciones sobre el futuro con grupos comprometidos en el cuidado de los páramos era la de generar fabulaciones especulativas. Es decir, narrar como una práctica que mantiene vivo el disenso político, gestando futuros a partir de la palabra y la acción, y que tiene la capacidad de imaginar, recordar el pasado y evolucionar junto con los demás en toda la complejidad de sus diferencias (Haraway 2017: 47). Propusimos este ejercicio para reflexionar sobre los futuros de los páramos como una forma de *permanecer en el problema*, comenzando por la definición misma y la incertidumbre sobre su futuro, con el objetivo de abrir las posibilidades de su existencia presente mediante la enunciación de sus futuros y el reconocimiento de su continuidad histórica.

Este ejercicio nos obligó a reconsiderar la manera en que compartimos los procesos de investigación, ya que no se concibió como un proceso en el que se recopilan insumos para construir un documento técnico de recomendaciones para la gestión de los páramos, basado en la divulgación previa de resultados de investigación. Esto implicaría una definición previa del páramo, seguida de un conjunto de estrategias instrumentales para la gestión de la acción colectiva. Por el contrario, nuestra intención, alejada

del lenguaje y el imaginario hegemónico de la gestión neoliberal de la vida, era construir conjuntamente un horizonte de posibilidades para los páramos a partir de las experiencias compartidas y teniendo en cuenta aquellas que están en disputa. Por lo tanto, no estábamos socializando lo que ya sabíamos, porque en principio no partimos de una definición establecida y previa de lo que son los páramos, y en segundo lugar, nos centramos en un proceso de escucha activa y conversación abierta que permitió la emergencia y movilización de distintas visiones de los páramos (Garrido et al. 2021). La propia conversación permitió que imaginar los futuros de los páramos fuera, al mismo tiempo, un ejercicio de enunciación, de darles vida y de cuestionar sus diferentes existencias.

### **Sobre la propuesta metodológica: momento epistolar, encuentro y palabreo**

*Palabreando páramos soñados* se concibió como una conversación sobre los futuros de los páramos. Específicamente, invitamos a reflexionar sobre esos futuros desde dos perspectivas: los páramos en los futuros de las personas que los imaginaban y los futuros de los propios páramos, considerando su multiplicidad. Dado que el contexto de la pandemia impedía organizar un encuentro presencial, se nos ocurrió iniciar una correspondencia a través de mensajes de texto entre habitantes y personas involucradas en la vida y el cuidado de los páramos, que fueron el objeto de nuestra investigación. Iniciar esta correspondencia fue una idea para generar y fortalecer los lazos

entre estas personas a las que comenzamos a llamar “paramunas”. La metodología, que implicaba una comunicación tanto asincrónica como sincrónica, también involucraba la comprensión de “otros” tiempos y desafiaba su perspectiva lineal. Lo que se mantenía constante era la conversación, pero los participantes, así como sus lugares, espacios e imaginaciones, variaban. La comunicación asincrónica desafía la linealidad del tiempo porque implica una ubicación heterogénea de la comunicación, es decir, diferentes personas comunicándose desde lugares diversos. Sin embargo, no descartamos la comunicación sincrónica, ya que también fue necesario reunirnos, aunque de forma virtual, para pensar en conjunto acerca de los futuros. También invitamos a profesores de la Universidad de York a participar en este diálogo, quienes formaban parte del equipo de investigadores del proyecto. Algunos de ellos no conocían ninguno de los páramos ni a la gente “paramuna” de nuestro encuentro más que a través de los resultados de la investigación, es decir, a través de productos académicos o de los audios intercambiados durante la correspondencia. Otros solo pudieron relacionarse con este material el día del encuentro virtual, gracias a la transmisión en vivo. El hecho de que estos académicos, que trabajan para una institución inglesa, participaran en el ejercicio de especular sobre los futuros de los páramos planteaba dos conversaciones paralelas: en primer lugar, que los páramos de Colombia son una preocupación de interés global y, por lo tanto, imaginar sus futuros cuestiona su localidad, o nos obliga a repensar las posibilidades de su localidad y de sus tiempos; y en segundo

lugar, que una conversación sobre los futuros de los páramos requiere reflexionar sobre el carácter multiescalar de las acciones colectivas en relación con los páramos, en las que emergen sus futuros, y sobre cómo se involucran las voces de actores humanos y no humanos ubicados en diferentes niveles de poder.

El medio de comunicación que utilizamos fue el teléfono celular, en particular, a través de los mensajes de texto y de voz. Debido a las limitaciones de señal en algunos lugares, a menudo no teníamos acceso a llamadas telefónicas. En consecuencia, encontramos en los mensajes de voz la mejor opción para iniciar una conversación. Nuestra intención era generar la posibilidad de una escucha atenta y la verbalización de propuestas, tanto para expresar nuestros deseos en relación a ciertos páramos, como para imaginar las estrategias que nos permitirían hacerlos realidad.

Por lo tanto, nos embarcamos en la tarea de contactar a los participantes. Enviamos una serie de preguntas a todas estas personas *paramunas*<sup>1</sup>, y les pedimos que reenviaran sus respuestas a otros participantes. Paramunos campesinos escucharon las respuestas de paramunos científicos y académicos, quienes, a su vez, escucharon las respuestas de paramunos funcionarios públicos. Cuanto más intercambiábamos respuestas, más nos intrigaban las posibles conversaciones emergentes. Así, creamos una espiral de

---

<sup>1</sup> Proponemos el término “paramuno” como un recurso heurístico potente para hacer un nosotros híbrido activo en la conversación o palabreo de las futuridades paramunas. Este nosotros híbrido posibilitaba situar nuestras posicionalidades heterogéneas desde las que se generan las versiones de páramo, y a la vez, componer un común transitorio y contradictorio que sostenga el palabreo mismo. En últimas, este nosotros híbrido paramuno expresa la posibilidad de crear una comunalidad transitoria, o un común (in) común (De la Cadena & Blaser, 2017).

diálogos, un palabreo en espiral. Una vez que tuvimos las series de respuestas y comentarios, llevamos a cabo el evento *Palabreando páramos soñados*. En este momento, estamos finalizando de manera sincrónica la correspondencia que comenzó hace un par de semanas.

Encontrarnos sincrónicamente en el evento complementó el momento asincrónico de la correspondencia. Sin embargo, este momento nunca se experimentó como el seguimiento de un protocolo formal. La invitación era compartir desde nuestras vivencias cotidianas. Con nuestras comunicaciones en mano, organizamos varias mesas de trabajo para facilitar el intercambio de ideas. Al abrir el evento en línea *Palabreando páramos soñados*, compartimos esta definición del palabrear:

Es esta una invitación a palabrear, a hacerse con la palabra, a movernos con la palabra-obra que se hace en el tiempo. Palabrear es tejernos en la vivencia del tiempo, un tiempo que nos ata desde el presente vivido a la presencia latente de los futuros y los pasados. Palabreando tejemos los tiempos desde las andanzas en el páramo. Palabrear puede ser también curar, cuidar, y di-soñar las acciones que tejemos entre-todos, nos-otros acompañantes de la andanza. Palabreando pensamos, activamos la potencia del pensamiento que se hace realidad y que nos permite comunalizarnos... acompañar la andanza hecha obra, realidad, cotidianidad vivida.

Hemos decidido convocar al palabrero<sup>2</sup>, ese enlazador de mundos Wayúu, con el propósito de mediar los conflictos y disputas que surgen entre las familias de esta colectividad. El palabrero tiene

la capacidad de apaciguar los ánimos y facilitar la negociación entre las partes. En los páramos de Chingaza y Sumapaz, existe una figura similar conocida como “garladores”, quienes animan los encuentros y festividades comunitarias. Concebimos la acción de palabrear o garlar como un medio para activar un espacio de potencialidades, a través del poder convocante de la palabra. Esta palabra surge de las vivencias cotidianas en los caminos del páramo, capturando la intensidad de la acción diaria. Con ella, buscamos promover transformaciones que ya están inscritas en las contradicciones y conflictos experimentados en los páramos.

Desde el principio, este “método” o, mejor dicho, esta forma de entrelazar palabras, nos invita a reflexionar sobre el acto mismo de imaginar el futuro, así como sobre las potencialidades políticas de lo que llamamos “palabrear”. Imaginar el futuro puede entenderse como un acto de ideación (Hui 2016), que implica una relación asincrónica entre lo presente (el estado actual de las cosas) y lo ausente. Lo presente es *el estado de cosas en su inmediatez*, mientras

---

<sup>2</sup> En “Las historias de Camille”, Donna Haraway (2017) nos habla de la figura de los voceros de los muertos (*speakers for the dead*), que se tradujo al español como los “palabrereros de la muerte”, inspirados, precisamente, en la figura del palabrero en la cultura Wayuu, central en “la administración de justicia a través de la mediación y negociación de conflictos entre diferentes clanes y entre personas u organizaciones no pertenecientes al pueblo Wayuu, ya que el protagonista de las novelas de O. Scott Card actúa como intermediario para resolver conflictos entre vivos y muertos de manera similar a como lo hacen los palabrereros entre personas vivas.” [Nota de la Trad] (Haraway 2019: 254). En “Las historias de Camille”, los palabrereros de la muerte son los encargados de traer a la vida a las criaturas extintas para que iluminaran con su conocimiento las actividades de recuperación de la Tierra. De acuerdo con Haraway, los palabrereros eran expertos en las prácticas del luto y el recuerdo y su figura nos permite pensar en cómo la muerte, que podríamos anclar a un pasado, hace parte de la vida que se elabora en el presente. Se trata, por un lado, de una conjunción de tiempos, un plegamiento del pasado y el futuro en el tiempo del presente continuo, y por otro, de una relación complementaria entre la vida y la muerte.

que lo ausente es una especie de *reverso del estado de cosas*. La ausencia se encuentra *adyacente al estado de cosas*. La ideación permite traer a la presencia aquello que está ausente, o el estado de cosas *en reverso*. La imaginación, como acto de ideación, nos permite hacer presente lo que está ausente. Por lo tanto, consideramos esta transición de lo ausente a lo presente como un gesto político. Lo político se manifiesta cuando se crea colectivamente una realidad. Esta realidad se concibe en la imaginación como un acto de ideación. En consecuencia, las preguntas que planteamos a los participantes funcionaban como mediadores en el esfuerzo por activar realidades.

### **Soñando los páramos: preguntas y respuestas**

En esta sección, presentamos un recuento de las respuestas y reflexiones surgidas de la correspondencia virtual y la realización del evento *Palabreando páramos soñados*. Comenzamos el palabreo con la siguiente pregunta, correspondiente al momento epistolar: *Tómame un momento y cierra tus ojos. Imagina cómo te gustaría que fuera el páramo ahora. Una vez lo tengas frente a tus ojos, llévalo al futuro. ¿Cómo luce el páramo que sueñas en veinte años? Por favor descríbelo cuidadosamente con tus palabras.*

### **El futuro del páramo como política del presente**

Imaginar los páramos del futuro se convierte en un acto político para el mañana. A menudo implica comprometerse con el presente

como un proyecto que dará forma al futuro. Este ejercicio también revela que los páramos son un resultado histórico surgido de las relaciones entre seres humanos y no humanos. A continuación, discutimos algunos de los futuros imaginados por las participantes.

*El futuro, la memoria y la utopía:* El futuro emerge como una política del tiempo en las respuestas de algunas participantes, para quienes imaginarlo implica entablar un diálogo con el pasado y el presente. Este proceso implica una labor de memoria en la que el futuro se presenta como una reivindicación política y requiere la implementación de acciones destinadas a cambiar lo que impide alcanzar ese futuro en el presente, es decir, implica un ideal de transformación. Un ejemplo de esto es el relato de una artista y poeta de Sumapaz, Estrella Guerrero, quien nos invita a considerar el futuro del páramo como un escenario para construir utopías. Para ella, imaginar el futuro es construir un sueño en el que se reivindican las luchas agrarias del campesinado en pos de establecer una “alianza para una vida más humana”.

Yo Ana Cely Romero Susa, de nombre identitario Estrella Guerrero, campesina habitante del páramo de Sumapaz, hoy 26 de Octubre del año 2021 sueño que en el año 2042 en el páramo de Sumapaz continúan viviendo campesinos. Son los hijos e hijas, nietos y nietas descendientes de la campesinidad actual, viven en mejores condiciones de vida. Las nuevas construcciones de las casas son hechas con materiales amigables con la naturaleza. La normativa legislativa ambiental nacional, la política pública del distrito, parques nacionales y la CAR [Corporación Autónoma Regional de

Cundinamarca] se unieron para dar los apoyos necesarios para que las Zonas de Reserva Campesina<sup>3</sup> fueran reconocidas legalmente. Y ahora esta comunidad de vida campesina vive de acuerdo a su propio plan de vida alternativo. Su producción agropecuaria, agroecológica tiene la patente de Sintrapaz (el histórico sindicato agrario de estas comunidades), comercializando sus productos en toda Bogotá urbana y sus municipios aledaños. Sumapaz cuenta con dos emblemáticas universidades del campo y para el campo donde se forma a la niñez y la adolescencia y donde parte de los profesores y profesoras son de la comunidad y aportan su experiencia y legado como educadores y educadoras populares. El páramo fue reforestado con millones de frailejones y vegetación nativa, de este modo se recuperó de la peor crisis ambiental que ha tenido, la depredación que causó el ejército nacional entre 1990 y 2025.<sup>4</sup> El turismo que se practica se basa en el intercambio de saberes. Las universidades públicas crearon la Alianza para la vida más humana. Y con el apoyo incondicional del gobierno crearon en la cuenca del río Sumapaz un centro de investigación sobre la longevidad de la gente campesina. Aquí ya no hay bases militares ni de policía; éstas fueron sustituidas por la guardia campesina. Una organización propia del territorio que se autoprotege y salvaguarda a los habitantes de cualquier amenaza territorial. Igualmente ya

---

<sup>3</sup> Las Zonas de Reserva Campesina son una figura de ordenamiento territorial creada por la Ley 160 de 1994 cuyo objetivo es delimitar el territorio, prohibir la acumulación de tierra y otorgar un carácter preferencial al momento de ser objeto de políticas agrarias por parte de las entidades gubernamentales. Pese a su existencia legal, las ZRC han tenido dificultades para ser constituidas en el país porque han sido objeto de la estigmatización por parte del Estado. La ZRC de Sumapaz tardó 11 años en ser declarada por el Estado. Recién el 30 diciembre del 2022 la Agencia Nacional de Tierras declaró una zona que se encuentra entre los departamentos de Cundinamarca, Meta, Huila y el sur de Bogotá. Es la Localidad 20 de la capital del país y ocupa el 40% del distrito (Rutas del Conflicto, 2023).

<sup>4</sup> Al respecto ver: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/recorridos-por-paisajes-de-la-violencia/sumapaz.html#page>

las mujeres campesinas no sufren por parte de sus compañeros ningún tipo de violencia. El páramo y sus habitantes son emblema y patrimonio mundial, según la nueva constitución de Colombia del año 2030. Es maravilloso ver cómo, a través del tiempo, de la organización y la lucha, del apoyo de la sociedad civil, con el cumplimiento de los Acuerdos de Paz de la Habana, este campesinado logró pervivir en su territorio con autonomía y dignidad, hoy siendo reconocido en todo el mundo.

La respuesta de Estrella Guerrero comienza situándola a sí misma como campesina habitante del páramo de Sumapaz. Estrella es una poeta cuyo trabajo a menudo relata las experiencias del campesinado del páramo y su historia de lucha agraria. Su arte no rehúye la pregunta por lo político. La constante confrontación entre el estado, el ejército y la guerrilla en el territorio de Sumapaz durante el siglo XX y principios del siglo XXI, así como los efectos de esa guerra en la vida campesina y su exclusión, son su principal fuente de inspiración para sus versos. Por lo tanto, la narración de Estrella no busca inaugurar un futuro que deje atrás el pasado en un acto de olvido, ya que esto implicaría partir de una historia inexistente. Por el contrario, Estrella reconoce que el futuro del páramo es fundamentalmente histórico y se configura a través de la capacidad del palabreo de la poeta para articular las diversas existencias en tensión en Sumapaz. Esto permite gestar una futuridad del páramo que abraza su multiplicidad. Al hacerlo, Estrella comenta sobre los páramos como espacios que posibilitan una vida justa y generosa para todos los seres que los hacen posibles (tanto humanos como

no humanos), al tiempo que expresa su postura frente a aquellos que excluyen estas posibilidades.

Queremos destacar el plegamiento del pasado y el futuro en el presente continuo de las luchas campesinas en el páramo de Sumapaz. Estas luchas han garantizado la persistencia de lo que podríamos llamar un bioregionalismo campesino en esta región. Las formas comunitarias de control de la tierra, las propuestas educativas populares y las prácticas agroecológicas son *amalgamaciones* que se articulan a partir de la vida sacionatural en los páramos. Este *amalgamiento sacionatural*, expresado en las prácticas campesinas, se despliega en un presente continuo *lugarizado*. Desde este presente continuo, Estrella Guerrero *trae a la presencia* una serie de acciones colectivas propias de la existencia campesina, centradas en la autonomía y la dignidad.

Decimos, entonces, que el pasado se pliega en el presente para enfatizar la simultaneidad de su interacción. Entendemos, por lo tanto, que la memoria activa la simultaneidad espacio-temporal. El pasado se vuelve co-presente al igual que el futuro. Esta simultaneidad temporal teje la reivindicación de la acción colectiva campesina y, a su vez, pliega el futuro. Es en esta simultaneidad, a su vez heterogénea, donde comprendemos la memoria y la utopía. La memoria no es una representación fija y trascendental del pasado, sino que se reconstruye como adyacente al presente continuo. En este sentido, nos referimos a una política de la memoria desde el presente continuo arraigado de la lucha campesina.

*Imaginar el futuro es una cuestión ética.* Al hablar del futuro del páramo, también nos vemos obligados a reflexionar sobre los lugares desde los cuales se enuncian aquellos que imaginan el futuro. Algunas respuestas de las participantes abordaron este punto como un problema ético y político. Surgieron preguntas como: ¿Quién tiene el derecho de imaginar el futuro? ¿Quién puede hacerlo y quién debe hacerlo? ¿A quién pertenece el futuro del páramo? Paula Ungar, científica socioambiental, nos comparte en la correspondencia:

Hola, pues no ha sido fácil para mí hacer este ejercicio. Y creo que por una razón que se puede decir en pocas palabras. Y es porque me imagino el páramo dentro de 20 años como un lugar por el cual no le pregunten a gente como yo cómo lo imagina, sino donde sea la gente que vive allá la que tiene la posibilidad de definir qué quiere para su territorio, cómo lo quiere, cómo quieren que crezcan sus hijos, y qué papel espera que juguemos gente como yo que también quiere ese territorio y estaría dispuesto a hacer muchas cosas para que las personas que viven allá puedan hacer su vida como sienten que debe ser.

La respuesta a estas preguntas no es unívoca: el futuro del páramo se manifiesta, en ocasiones, como un problema colectivo y una responsabilidad compartida por un nosotros universal, lo cual justifica la intervención de una amplia variedad de actores en su enunciación. La formulación de un futuro que pertenezca a ese nosotros a veces proviene de voces de científicos de las

ciencias naturales, quienes desde sus campos de conocimiento defienden la importancia ambiental estratégica de los páramos para la humanidad y abogan por su protección. Otras voces, provenientes de profesionales de las ciencias sociales, evocan el compromiso colectivo con los páramos y reconocen la necesidad de comprender la presencia histórica de las comunidades humanas que han convivido con y en estos lugares.

Dentro de este grupo de participantes, destacan especialmente las intervenciones de algunos investigadores que, a raíz de este reconocimiento, cuestionan su propia legitimidad para imaginar un futuro que debería ser enunciado, construido e imaginado por los habitantes históricos de los páramos. Estas intervenciones llaman la atención sobre la necesidad de abordar la cuestión del futuro con plena conciencia de que las respuestas tienen profundas implicaciones éticas y políticas, y que en el proceso pueden incluir o excluir versiones del páramo, así como afectar las existencias, relaciones y posibilidades que se despliegan en ellos. Imaginar ciertos futuros en lugar de otros es, por lo tanto, una decisión política que está intrínsecamente vinculada a la ontología y la epistemología.

Nos gustaría añadir que estas decisiones son prácticas que dan lugar a mundos, es decir, que las ideas sobre los futuros del páramo son ejercicios especulativos que se configuran como prácticas en las cuales están involucrados los no-humanos (Tsing, 2021). En este sentido, al hablar de decisiones no pretendemos implicar que se trata únicamente de ejercicios racionales o

conscientes, sino que son el resultado de prácticas que implican desacuerdos, acuerdos y diferencias que moldean los páramos del mañana.

*El lugar de enunciación y las posiciones de sujeto*, en este caso, tanto de los científicos sociales como de los científicos naturales, se consideran como expresiones de su involucramiento con el páramo. Estos involucramientos se generan a través de las prácticas científicas que enactúan versiones del páramo (Martínez-Medina et al., 2022). El sentido de responsabilidad está ligado a las decisiones que son posibilitadas por el colectivo que lleva a cabo estas prácticas científicas. En ese sentido, la relación (o la ausencia de ella) entre los colectivos científicos y no científicos plantea la necesidad de reconocer la trayectoria histórica campesina y evaluar el alcance en términos políticos de las acciones de los colectivos científicos. Los habitantes permanentes de los territorios tienen un nivel de prioridad en la toma de decisiones y, por lo tanto, una responsabilidad directa en relación con el páramo. Sin embargo, la política en esta situación es compleja: aunque los habitantes deberían definir el futuro de los páramos, estos tienen implicaciones estratégicas que afectan a gentes y lugares diferenciados. ¿Cuáles son entonces los diferentes grados de responsabilidad en estas ideas imaginadas sobre el futuro? El llamado a *reubicar* el lugar de enunciación de la imaginación del futuro hace referencia a los grados de responsabilidad y legitimidad de los participantes. Se proponen grados de responsabilidad directa e indirecta en relación con la pertenencia al territorio. Sin embargo, todavía es necesario

preguntarse acerca de las formas de pertenencia que no están mediadas por la habitabilidad en los páramos, pero que aún se sienten responsables por lo que ocurre allí.

Esto nos lleva a complejizar el *nosotros* implicado en la agencia de la responsabilidad ambiental. Este *nosotros* no puede estar separado del lugar, que es a la vez un presente donde están inscritos, –injertos– los futuros potenciales. El futuro está inscrito en tanto localizado en el presente. Sin embargo, este presente *lugarizado* es también plural. Durante nuestro encuentro, nos interesaba la pluralidad de lugares, ya que estábamos realizando este ejercicio con personas de Inglaterra y de diferentes páramos en Colombia. Esto también refleja las dinámicas de la vida cotidiana campesina, donde los páramos están arraigados localmente. De esta manera, resaltamos cómo el lugar es tan específico como el “robleal” en el que vive la invitada del páramo de Rabanal, por ejemplo, pero al mismo tiempo se configura como la tierra que es de todas, tan compartida que personas de Inglaterra estaban pensando en nuestros páramos. Por lo tanto, el *nosotros* de esta futuridad tiene la característica de ser un universal concreto. Es decir, es una localización que no se encierra en sí misma, sino que proyecta el deseo de un interés colectivo que no está restringido al lugar desde donde se enuncia.

Este cuestionamiento sobre el lugar de enunciación, en relación con el nivel de responsabilidad, nos permite replantear los términos de lo que comúnmente se entiende como “toma de decisiones” para garantizar la sostenibilidad de los páramos.

En primer lugar, es importante aclarar que entendemos la responsabilidad, siguiendo la inspiración de Donna Haraway (2008), como la *habilidad de responder*. Sin embargo, esta habilidad de respuesta no es igual para todas las personas involucradas en la conversación. No se diferencia por el grado de cercanía o lejanía que puedan tener, sino por aquello a lo que se le responde. En este sentido, el científico responde a los cambios en la cobertura vegetal identificados mediante imágenes satelitales, ya que eso es lo que le afecta, mientras que al campesino le afectan los cambios en la floración de las plantas, percibidos a través de su experiencia directa. Por lo tanto, la responsabilidad no debería llevarnos a un relativismo ético, sino a una apertura ontológica que, a su vez, es una apertura ética.

En segundo lugar, cuando se aborda la planificación de acciones para el futuro (en singular) de los páramos, a menudo se recurre a una visión de gobernanza ambiental en la cual un conjunto de actores interesados, pertenecientes a diferentes niveles de acción, se reúnen para alcanzar consensos que culminan en la definición de políticas. En estos ejercicios, la legitimidad de las acciones proviene de la autoridad de la ciencia y la técnica de los participantes respaldados por la razón instrumental. En contraste con esta visión, en el discurso que estamos discutiendo, emerge una gobernanza de los páramos en la cual la concepción de futuros posibles amplía e incluso cuestiona la noción de que la acción política se constituye mediante una instancia de toma de decisiones posible gracias a la participación de actores interesados.

El problema de la responsabilidad que hemos planteado también plantea la cuestión de cómo la inclusión o exclusión de actores en las decisiones sobre los páramos va más allá de la comprensión de la participación como una instancia de “toma de decisiones” entendida como un acto siempre organizado y racional. Gracias a esto, podemos comprender que los páramos son realidades en conflicto y que la concepción de sus futuros es un esfuerzo para construir lo común, para llevar a cabo la gobernanza como un ejercicio de comunalización que es autorreflexivo, situado y contradictorio (Osejo et al., 2020).

Volviendo al tema principal, planteamos la siguiente pregunta: *Abre de nuevo los ojos y fíjate en el páramo como lo ves hoy. ¿Qué se necesita para que el páramo que sueñas se haga realidad? ¿Qué piensas que debe cambiar para que el páramo actual luzca más como el que sueñas en el futuro?*

### **Los futuros imaginados moldean diversas visiones del páramo.**

En ocasiones, las respuestas de ciertos participantes, especialmente las de campesinos y campesinas, resaltan la existencia de los páramos como realidades tanto humanas como naturales. Para estas personas, un futuro deseable implica reconocer al páramo como un espacio que también promueva la producción en la economía campesina, la cual a su vez sustenta la vida en las ciudades.

Yo pienso que para que el páramo luzca como me lo imagino en 20 años, son muchas cosas, es la cultura, es el pensar de las personas. Pues no todas, pero sí la mayoría. Para que luzca así de bonito, también nosotros como campesinos necesitamos la ayuda de ONGs, del estado, para tener producción sostenible, pero que sea sostenible no solo con el medio ambiente sino con la economía, con los gastos necesarios nuestros. Necesitamos, sobre todo, que las personas entiendan que es una necesidad ya, que tenemos que hacer ya un cambio en la forma de trabajo de estas zonas, sobre todo, pero también la ayuda y que no nos vean a los campesinos como las personas que estamos dañando ese ecosistema, que estamos tumbando que porque hacemos nuestras producciones acá en estas zonas, que no nos vean así, como lo malo, sino que vean que nosotros trabajamos porque debemos vivir de algo. No tenemos mucha oportunidad ni tenemos actualmente muchas alternativas de trabajo, nos limitan demasiado y pues nosotros debemos vivir de algo. Hay bastantes municipios y zonas que dependen solo del trabajo del campo, de la economía y pues todas están a una altura de páramo o bosque alto andino. Y debemos hacer esa producción para la economía no solo de unas cuantas familias, sino de municipios completos. Entonces, eso es un trabajo muy largo pero, sobre todo, es de cultura y de unirnos todos pues los servicios ecosistémicos no discriminan: si uno siembra un árbol, el beneficio no va a ser solo para quien lo siembra, sino para todo el mundo. Y así con cada uno de los servicios que nos presta o, más aún, nos regala la naturaleza (Elena Pulido, noviembre de 2021).

Las palabras de Pulido, una campesina habitante del páramo de Guerrero, expresan la coexistencia de diferentes aspectos en tensión: el páramo de la sostenibilidad medioambiental, a través de discursos

y programas que promueven que estas áreas sean generadoras de servicios ecosistémicos; el páramo de la intervención y la acción de organismos como las ONG; y el páramo de la producción de alimentos y la economía campesina. Estas perspectivas del páramo coexisten en el futuro imaginado por Pulido, gracias a su trabajo de articulación, que no busca eliminar las tensiones, sino aprovechar las diferencias para abarcar las diversas versiones del páramo. Por lo tanto, Pulido enfatiza en varias ocasiones cómo las acciones locales en el páramo, ya sea la producción de alimentos para la ciudad o la generación de servicios ecosistémicos, no se limitan únicamente a lo local, ya que sus beneficios se extienden y, con ellos, también los actores que habitan el páramo.

En relación a la conservación, otras respuestas plantean el futuro con la esperanza de lograr una “convivencia” con el páramo, convirtiéndolo en un ecosistema sostenible en el que las actividades humanas no generen impactos negativos. En este enfoque, se reconoce la relación entre lo humano y el páramo, pero no se considera a las personas como parte integrante del propio páramo, sino más bien como actores que pueden influir de manera positiva en él. El páramo sigue siendo concebido como una realidad externa a las interacciones humanas. Según las palabras de Ángela Parra, funcionaria de Parques Nacionales Naturales:

Hola soy Angela Parra, trabajo con Parques Nacionales Naturales de Colombia. Me imagino el páramo como un lugar donde hay convivencia, donde la fauna silvestre como los osos, los venados, el

cóndor, las ranitas de lluvia tienen un espacio para vivir tranquilamente, para recorrer montañas, alimentarse, tener pareja, descansar. Y que a la misma vez las personas tenemos la oportunidad de irlo a caminar, de apreciarlo, de disfrutar su silencio, su tranquilidad. Sueño con un páramo que sigue siendo páramo, donde la vegetación nativa es la protagonista, donde obviamente las comunidades que han sido parte de ese territorio puedan seguir caminando, y disfrutándolo pero de una forma sostenible, una forma que no genere impacto sino por el contrario permita generar una unidad entre ambos. Donde digamos la ganadería y los cultivos de papa puedan estar ubicados en otras zonas más acordes y que efectivamente pues el páramo siga siendo el páramo con su vegetación y con su fauna silvestre.

Es importante destacar que hasta el año 2018, el debate sobre la conservación de los páramos se caracterizaba por una tendencia hacia la prohibición y penalización de actividades humanas con un alto impacto ambiental. Si bien en los años siguientes este debate ha adquirido matices diferentes, abandonando su enfoque prohibicionista, la perspectiva científica de la conservación sigue poniendo énfasis en las especificidades endémicas de los ecosistemas de páramo. En este contexto, el endemismo se refiere a la existencia de hábitats o grupos biológicos con una distribución espacial limitada.<sup>5</sup>

Desde esta perspectiva de la conservación, el futuro imaginado enfatiza la continuidad de los patrones de reproducción biológica y ecológica, lo cual impone límites a las actividades humanas que generan un “alto impacto ambiental”. En general, el lado negativo

---

<sup>5</sup> Con relación a esto sugerimos visitar el sitio:<http://reporte.humboldt.org.co/biodiversidad/2017/cap1/103/#seccion3> (recuperado 20/05/23)

de esta visión futurista se ilustra con escenarios distópicos de degradación ambiental. Las imágenes que contribuyen a la formación de esta visión futura se materializan en los modelos de distribución de especies desarrollados por investigadores de la Universidad de York en Inglaterra. Estos modelos buscan prospectar el futuro de los páramos, alimentados por ansiedades ecológicas que imaginan diferentes escenarios climáticos, cada uno peor que el anterior, con el fin de predecir la distribución de especies endémicas en el tiempo y llamar la atención sobre la necesidad de su protección.<sup>6</sup>

La futuridad contrafáctica de la conservación se presenta como un vaciamiento de los espacios por donde circulan especies endémicas del páramo, o podríamos decir, como ausencias en el paisaje. En este sentido, la conservación parece apelar a la noción de equilibrio ecológico, donde la continuidad de los patrones de organización biológica y ecológica debe mantenerse. Esta continuidad parece marcar la visión futura de la conservación.

Con todo, queremos resaltar en este punto que ese futuro degradado, contrario a la conservación, ya existe y se encuentra presente en algunos páramos “transformados” por los campesinos. Tomemos como ejemplo el caso de Guerrero, el páramo de Elena Pulido, conocido por ser el más intervenido del país. Guerrero podría representar los futuros temidos por la ciencia. Si bien no negamos que las prácticas campesinas, mecanizadas y optimizadas desde la época de la revolución verde, hayan contribuido al fin

---

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, los mapas de comparación de distribución de especies actuales y futuras de espelitas de los páramos de Colombia en <https://paramunos.com/practica-de-cuidado/mapas-de-comparacion-de-distribuciones-actuales-y-futuras-de-espeletias-de-los-paramos-de-colombia/>. (recuperado: 11/06/23)

de formas de vida y modos de existencia que los científicos aún observan en otros páramos (considerados menos intervenidos, aunque sabemos que han sido intervenidos de otra manera), creemos que la existencia tangible de estos páramos degradados, donde el futuro degradado se manifiesta en el presente, contribuye a presentar la conservación sin la presencia humana como la única posibilidad “ecológica”. La ciencia, por tanto, realiza una especulación futurista basada en el presente actual para resaltar la visión unívoca del páramo en términos de conservación. Lo hace a través de dos maniobras: en primer lugar, refiriéndose a un futuro de conservación que, paradójicamente, es un futuro en el que la meta es regresar a un pasado anterior a la existencia humana, una suerte de arqueopolítica<sup>7</sup> como forma política que se remonta a un origen libre de antagonismos, separando así al páramo de la historia; en segundo lugar, aludiendo al presente de la transformación, que también niega futuros campesinos diferentes a aquellos basados en la explotación mecanizada y altamente contaminante.

*Degradación ambiental:* En los futuros planteados por algunos participantes, el páramo se convierte explícitamente en un lugar de degradación ambiental. Este futuro surge de los temores actuales generados por proyectos agroindustriales, mineros y otras actividades humanas que transgreden y amenazan la vida de los ecosistemas de páramo. Bajo esta premisa, el páramo deseado exige la exclusión de lo humano, ya que la acción humana se percibe como una intervención que perturba una supuesta estabilidad proporcionada por su “naturaleza”. En este ideal, el páramo

---

<sup>7</sup> La palabra “Arqueopolítico” parte del término griego *arche*, el cual remite a un principio u origen esencial antes de la historia.

también se reserva para la ciencia, ya que se considera que sus conocimientos pueden garantizar su supervivencia como entidad natural y ecosistema. José Hernández, un ingeniero agrónomo que ha trabajado durante más de treinta años en la creación de modelos de producción ambientalmente sostenibles con campesinos en las zonas de alta montaña de los municipios de Subchoque y Tausa, en el páramo de Guerrero, compartió este ideal con nosotros.

El páramo que yo sueño, el páramo que me gustaría ver, es un ecosistema donde no habitara el hombre permanentemente en él, donde la naturaleza reinara plenamente, los animales que tienen su hábitat en este ecosistema vivieran libremente, donde la vegetación de esta zona no fuera intervenida por el hombre bajo ninguna circunstancia. Dada la importancia que tiene para las zonas donde hay páramos en la disponibilidad de agua potable, sueño con que estos páramos se regularan solos, se autoregularan, que no tuvieran la intervención del hombre. Sueño con un páramo donde las universidades con el pleno apoyo del estado ejercieran el control con fines científicos, solamente con fines de aprendizaje, no para explotación económica de estos ecosistemas. Donde la carga de visitas a estas zonas claves para el suministro de agua fuera totalmente controlada y exclusivamente con fines de conocimiento. ¿Cómo me imagino esta zona de páramo en Colombia dentro de 20 años? La imagino como una zona de alta degradación, una zona donde se ha perdido gran parte de la vegetación natural y donde la función de ese ecosistema se ha deteriorado fuertemente por la presencia del hombre. No solamente por los habitantes que hay actualmente en el páramo, sino por el afán de negocio de muchas multinacionales

que ven en zonas de páramo un potencial minero gigantesco. Y veo un ecosistema muy deteriorado porque la legislación colombiana que es bastante buena en la preservación de los páramos no cumple, no tiene como hacer que se cumpla esa legislación. De tal manera que son leyes que no son aplicables y el afán económico de muchos actores harán que este páramo tienda a desaparecer y con ello se agraven fuertemente los problemas de abastecimiento de agua que en la zona andina tienen una dependencia muy grande del agua que se origine en los páramos (José Hernández, noviembre de 2021).

Queremos resaltar en este punto cómo la narrativa del futuro del páramo se genera desde una perspectiva externa, alimentada por el conocimiento científico objetivo. El páramo se presenta en una relación distante, como algo susceptible de convertirse en un paisaje de devastación. La mirada adopta una posición que separa al observador del páramo, desde la cual este se deja ver, pero esa posibilidad de observar desde fuera está marcada por la transición hacia una “zona de alta degradación”. La proyección del futuro se realiza desde una perspectiva externa, desde la observación de un paisaje en proceso de desaparecer. Se argumenta que la devastación se producirá debido al incremento de las actividades mineras y, en menor medida, por el impacto de las formas de ocupación humana en el páramo. La devastación es el resultado de la intervención humana y se concibe en tensión con la imposibilidad de regeneración. La futuridad de la devastación plantea la negación de la negación causada por la crisis ambiental, es decir, se niega la posibilidad de un futuro de regeneración. Por otro lado, desde la

perspectiva externa propuesta por el testimonio de Hernández, se considera la destrucción ambiental como una oportunidad para la regeneración de los ecosistemas. Sin embargo, en cualquier caso, la negatividad forma parte de este escenario de futuridad.

Además, esta forma particular de mirar actualiza la clásica oposición entre producción y conservación para revelar los movimientos de los que emerge: en primer lugar, un movimiento en el que toda intervención humana se considera una perturbación no deseada que iguala acciones tan diversas y distantes en su escala de efectos, como el escenario del extractivismo minero y el páramo como hogar de comunidades campesinas. Este movimiento consiste en afirmar de manera contundente que lo humano es una perturbación, lo cual dificulta distinguir entre una “intervención” y otra, según el lenguaje utilizado por Hernández. En este sentido, la denuncia de Hernández sobre el páramo convertido en objeto al servicio de la producción de capital adquiere un nuevo significado. En segundo lugar, el segundo movimiento presenta el conocimiento de las ciencias naturales como la única “intervención” deseable, ya que es la única capaz de garantizar la supervivencia del páramo en el futuro.

*Afecto y lugar:* El papel de los afectos en las ideaciones imaginadas del futuro nos lleva a la irrupción de una serie de eventos que se conectan con la corporalidad. Esta conexión se produce a través de una sintonía afectiva con la proyección del imaginario futuro. En ocasiones, somos testigos o escuchamos la ansiedad que surge de los escenarios de degradación ambiental, así como la

ansiedad relacionada con la discontinuidad o continuidad de las trayectorias campesinas en el territorio. Otros lugares afectivos permiten dar espacio a la esperanza al encontrar posibilidades de convivencia entre la vida campesina y la vida en el páramo. De esta manera, aparece la relación entre afecto y lugar en las reflexiones sobre el futuro. El futuro está impregnado de la intensidad de lo afectivo. Esta carga se propaga y se dispersa en las palabras intercambiadas entre los participantes. Los páramos se presentan con texturas afectivas que reflejan ansiedad, esperanza e intimidad.

En particular, lo que denominamos como intimidad surge como una experiencia encarnada. La respuesta de una participante al pedirle que imagine el páramo en el presente construye un relato en el que evoca las sensaciones que le provoca al visitarlo. Su relato describe una experiencia de estar en el páramo, donde se percibe la presencia del frío, las gotas de lluvia y los frailejones. El páramo se extiende en la piel fría, en el rocío de la lluvia y en el sonido del viento. En estos términos, no hay una separación clara entre el páramo y la persona humana, es difícil discernir dónde comienza y termina uno y otro. Se trata de encuentros en los cuales ninguna identidad es estable, ni la humana ni la de los seres del páramo. Estos encuentros son procesos devenir entre los seres humanos y su entorno, experiencias en las cuales se ven involucradas la sorpresa, el miedo y lo inesperado, y que, por lo tanto, son de una naturaleza profundamente afectiva y encarnada (Wilson, 2016). Luz Marina Martínez, una ingeniera ambiental que desde muy joven se ha comprometido con programas y proyectos

de producción sostenible y conservación del páramo de Rabanal, gracias a los conocimientos adquiridos al haber crecido cerca de un bosque de roble en la zona rural de Guachetá, Cundinamarca, compartió estas palabras:

Me imagino el páramo en este momento. El frío del páramo conecta el alma y el silencio nos ayuda a buscar nuestras raíces. Por medio de esta conexión descubrí que debía hacer algo por mi casa el Robledal y el Páramo de Rabanal. El cual ha sido afectado con deforestación, pérdida de muchas especies y la eliminación de la conexión que tenía el robledal y el páramo. Al cerrar profundamente los ojos al llegar a los 20 años al imaginarme el páramo y el robledal, de un momento a otro estoy en ese hermoso lugar del páramo del Rabanal con el gran frío el sonido del viento, ese viento que lleva las microgotas de agua a mi cara, con ese enorme e inigualable conexión, con ese resplandor que produce el sol en ese lugar alto y frío. De repente siento que es parte de mí, de mi mente, mis pensamientos, sintiéndome como una micorriza, soy parte de esa red que se extiende por todo el páramo, dentro de los frailejones, dentro de los pajonales, de los cordoncillos. Siento cómo se interconecta con el robledal, con ese aroma de hojarascas recién humectadas por la lluvia, ya no faltará más el agüita. De nuevo el bosque de robles se une con el páramo. De repente se escucha el sonido de un águila avistando todo el territorio que hace mucho tiempo fue destruido, su conexión. Y ahora se puede dar un gran abrazo entre el bosque de niebla y el páramo de rabanal.

¿Qué nos revela esta intimidad cuerpo-páramo sobre el futuro?  
En este futuro imaginado, es posible mantener la conexión afectiva

que se ha logrado al habitar el páramo. Se visualiza un escenario en el que se recupera la influencia de las dimensiones y cualidades del páramo, como el sol, el frío y la lluvia. Pero, sobre todo, se destaca la red que permite el movimiento entre el bosque de niebla, el robledal y el páramo. La intimidad se manifiesta como una afectividad expandida desde la disposición del cuerpo de Luz Marina hacia los lugares que definen su forma particular de ser en el futuro del páramo. Esta intimidad afectiva refleja una forma de relacionarse y, a partir de ahí, imaginar el futuro del páramo centrándose en el cuidado en lugar del manejo de los servicios ecosistémicos que brinda. Desde la perspectiva de esta participante, entender las relaciones entre humanos y no humanos del páramo exclusivamente desde la mirada de los servicios ecosistémicos nos impide repensar y transformar la perspectiva del páramo como un simple recurso económico.

Lo que propone Luz Marina en su sueño es que reubiquemos el lugar de lo humano dentro de esas redes de relaciones que conforman el páramo, y no por sobre ellas. Por lo tanto, esta afectividad alternativa al conocimiento científico en el que se fundamenta, entre otras cosas, la concepción del páramo como proveedor de servicios ecosistémicos, nos invita a cuestionar la separación entre los seres humanos y el páramo, entre sujetos y objetos. Recordemos que en el sueño descrito por Luz Marina, ella y los no humanos se entrelazan, el páramo no es una exterioridad. No queremos insinuar que lo afectivo sea una instancia separada de lo económico, que está implicado en la noción de servicio ecosistémico. De hecho, lo

afectivo atraviesa múltiples dimensiones de las relaciones sociales, incluida la dimensión económica. Sin embargo, sí queremos destacar cómo esta intimidad afectiva revela facetas únicas de los páramos. Facetas que son un referente en la vida diaria de los habitantes de los páramos y desde las cuales también se convoca al futuro como una realidad inminente. Por lo tanto, el futuro se pliega desde el presente continuo de la intimidad afectiva.

Podríamos considerar, siguiendo a María Puig de la Bellacasa (2017), que el futuro propuesto por Luz Marina es un ejercicio especulativo que se distingue de la imaginación prospectiva que surge del futuro científico y económico neoliberal. Esto se logra al llamar la atención sobre las prácticas cotidianas, las prácticas del presente, a través de los afectos. En ese sentido, se trata de un ejercicio especulativo que propone un futuro que está a nuestro alrededor, que se construye en el presente (Tsing, 2021, 21) y que, en virtud de ello, otorga nuevos significados políticos a la construcción de esos futuros.

La respuesta de Luz Marina establece una correspondencia no solo con el interlocutor al otro extremo de la conversación de WhatsApp, mediada por nosotras, sino también con el páramo y su futuro. Es decir, hay una correspondencia en la que Luz Marina, el rocío, el frío, el robledal, el cordoncillo y los frailejones se responden y se afectan mutuamente en su continuo devenir de unión y diferenciación. Según Ingold, la correspondencia implica un paso fundamental de la interacción entre los seres y las cosas (que supondría una definición y estabilidad previa de esos seres)

hacia un estado de intermediación entre ellos (Ingold, 2021: 9, traducción propia). Esta correspondencia entre Luz Marina y el páramo surge desde la intimidad de los afectos, de los cuerpos que se constituyen en virtud de sus relaciones.

Ahora bien, al explorar la dimensión afectiva en la construcción de futuros para los páramos, también nos enfrentamos a la tensión entre la ansiedad y la esperanza. Esta tensión se manifiesta en la correspondencia entre científicos y funcionarios públicos. Está estrechamente vinculada a la preocupación por la legitimidad de quién puede y debe imaginar el futuro (como vimos en las reflexiones de Paula Ungar) y también se manifiesta en la incertidumbre sobre la continuidad de las formas de vida campesina. El futuro se presenta como un escenario de despojo y pérdida de las condiciones que hacen posible esa forma de vida, lo que plantea la pregunta sobre qué tipo de conocimiento experto debería acompañar o integrar una serie de estrategias en favor de la vida campesina. Además, esta tensión entre la esperanza y la ansiedad puede ser resultado de la concepción del páramo como un ecosistema, es decir, como externalidad a las relaciones humanas y como una forma de conservación unívoca, como mencionamos anteriormente.

Además, podemos considerar cómo las tensiones afectivas entre la ansiedad y la esperanza reflejan una postura que anticipa el futuro. Nos preguntamos si esta anticipación del futuro se centra en la necesidad de tener certeza y una narrativa clara sobre el tiempo que está por venir. El modo temporal de anticipar lo que está por venir en términos de transformaciones socioecológicas en los

páramos y el fenómeno del cambio climático expresa la necesidad de estabilidad. La pérdida de esta estabilidad (vinculada a la resiliencia de las formas de vida campesina) genera la polarización de estas tensiones afectivas: ansiedad y esperanza. Ambas operan a partir de la falta o carencia de lo que el futuro ya no proporcionará. La polarización afectiva entre la esperanza y la ansiedad se enmarca dentro de formas particulares de ambientalismo que terminan focalizándose en una respuesta afectiva negativa (Seymour, 2018). Lo negativo apunta a la tristeza que surge por la carencia de lo que no volverá a ser. Ni la ansiedad ni la esperanza pueden centrarse en una única posibilidad, ya que el agotamiento de esa opción llevaría al nihilismo.

### **El palabreo sincrónico**

Los sueños de este diverso grupo de participantes nos invitan a reflexionar sobre el páramo mismo. Para uno de ellos, imaginar el futuro implica ampliar la narrativa en torno a los páramos, es decir, cuestionar las concepciones existentes sobre ellos. Esta intervención desafía las certezas que podamos tener acerca de los páramos y abre espacio para más preguntas. Este llamado de atención fue el punto de partida para las discusiones que siguieron, llevadas a cabo en pequeños grupos de participantes encargados de reflexionar sobre las siguientes preguntas: *¿Cómo es en veinte años el páramo donde diferentes sueños, incluso contradictorios, pueden hacerse realidad? Les pedimos que tengan en cuenta los sueños de quienes no están aquí*

*(incluyendo a quienes aún no hemos preguntado, el oso, la montaña, el agua) ¿Con quién podemos hacer ese páramo realidad? Soñemos con los sueños de los otros...*

Durante estas discusiones, se añadieron nuevas dimensiones a las preguntas que ya habían surgido en la correspondencia con respecto a la legitimidad de quién puede imaginar los futuros. En este sentido, se resaltó la importancia de considerar la relación entre legitimidad y responsabilidad. Algunas intervenciones señalaron la relevancia de la relación cercana que surge de convivir con el páramo a la hora de definir esa responsabilidad. Sin embargo, también se hicieron llamados a evitar reafirmar una separación entre habitantes urbanos y rurales, ya que esta perspectiva ignora las condiciones que los conectan. En su lugar, deberíamos preguntarnos: ¿qué es lo que compartimos? La respuesta podría llevar a redefinir la noción de comunidades de páramo, permitiendo así la formación de redes de acciones, vínculos entre personas y actores no humanos activados por y para los páramos. En consecuencia, la enunciación de sus futuros podría ser concebida como un asunto compartido. En este contexto, la negociación de las contradicciones entre diferentes condiciones y formas de habitar el páramo debería ocupar un lugar destacado de reflexión, ya que conciliar los futuros de actores con intereses tan diversos y a menudo excluyentes, como los sueños de un páramo sin presencia humana y sin intervención, y aquellos que defienden su habitabilidad y cuidado del agua, no es tarea sencilla. El papel desempeñado por otros actores involucrados en el páramo, como empresas agroindustriales o incluso aquellas

que promueven la sostenibilidad, también forma parte de esas contradicciones que no debemos negar, sino más bien poner en evidencia en estas discusiones.

Para soñar, es necesario abrirnos a las múltiples posibilidades de lo que el páramo, en su diversidad de relaciones, puede ser. Esto implica establecer conexiones con diferentes conocimientos y acciones, especialmente aquellos que han sido excluidos de la conversación y que provienen de habitantes y campesinos paramunos que han construido una relación con el páramo. En este sentido, algunas de las conversaciones señalaron la brecha existente entre las políticas actuales de manejo de los páramos y la realidad de las personas que los habitan. En respuesta a esta problemática, se hizo un llamado a un diálogo posible que allane el camino para la expansión y reconocimiento de los saberes sobre el páramo, ya que estos pueden proporcionar herramientas para vivir con y en él.

Esto pone de manifiesto que no es posible hablar de una única definición del páramo, ya que los páramos, en plural, tienen historias y trayectorias distintas de uso y conservación, lo cual implica atender a sus particularidades. En este punto, es importante aclarar que, aunque en este momento de la discusión pareció enfocarse en la necesidad de ampliar el páramo, el ejercicio especulativo de imaginar futuros nos permite comprender que más bien es necesario multiplicar y abrir los propios páramos. Abrir no es sinónimo de simplemente ampliar, lo cual podría sugerir que lo que necesitamos es cambiar la definición del páramo para que

se visibilicen los múltiples actores que enuncian sus futuros. En ese caso, estaríamos abordando principalmente un problema de representación y visibilización frente al Estado.

En cambio, lo que este ejercicio especulativo del futuro nos mostró es que abrir tiene una intención políticamente explícita: resalta que el páramo existe como resultado de su comunalización. Abrir, entonces, nos brinda la posibilidad incluso de aquello que aún no ha sido gestado/gestable en el presente. Mejor aún, puede desestabilizar las nociones temporales y hacer del futuro del páramo un tiempo que se construye en el entorno actual, un tiempo que abandona las ansiedades tecnocientíficas sobre un futuro de devastación y se convierte en prácticas del presente. Las prácticas del futuro del presente que multiplican el páramo también deben reflexionar sobre las relaciones de conflicto con los seres no humanos, como los animales. ¿Cómo podemos integrar esas existencias no humanas y esas formas de comunicación en nuestros futuros?

Algunas participantes resaltaron la importancia de proponer acciones realizables, es decir, enfatizaron la urgencia de concretar respuestas que puedan llevarse a cabo. Por ejemplo, señalaron la necesidad de establecer vínculos y redes entre actores que operan en diferentes ámbitos para obtener financiamiento para proyectos de sostenibilidad. Otras voces afirmaron que es necesario construir instituciones más sólidas que puedan liderar los cambios necesarios para integrar diferentes futuros. Ante esta solicitud de concreción, otros manifestaron que, aunque las respuestas son necesarias, aún

más importantes son las preguntas que planteamos para abordar los desafíos del futuro, ya que estas generan un tipo particular de respuestas o permiten ciertas posibilidades y descartan otras.

### **Palabreo en espiral: futuridades paramunas**

Las futuridades son ideaciones imaginadas del futuro que no se convierten en utopías fijas. Queremos problematizar la idea de futuro para enfatizar su plasticidad arraigada en condiciones concretas. En nuestro caso, los futuros enunciados no apelan a un horizonte revolucionario en el que se defina el rumbo de la historia. Tampoco proyectan un escenario hipertecnologizado, tan característico de la ciencia ficción. Más bien, el palabreo en el que se encarna el juego de presencias y ausencias se basa en el presente. Las futuridades se construyen al enunciar lo que está (el “ves”) y lo que no está (el “revés”) en una dinámica reflexiva desde el presente. Las futuridades son, por lo tanto, pliegues del presente continuo.

Este presente plegado hacia el futuro, y el futuro plegado hacia el presente, se experimenta como:

a) Una política del tiempo en la que se reivindican las luchas campesinas en el páramo, donde se busca concretar el esfuerzo de diversificar el futuro, haciéndolo desde sus formas de vida. Estas luchas plantean, ante todo, una acción constante que no busca establecer un punto de partida absoluto. Es decir, las personas y colectividades involucradas no eligen pensar ingenuamente en

un futuro como si comenzaran de nuevo, sin tener en cuenta las acciones problemáticas del pasado que las han llevado hasta el momento actual. Por el contrario, construyen sobre la práctica, reconociendo los problemas, los conflictos y, en última instancia, las diferencias. En esta política del tiempo, que implica la construcción del futuro, el presente se vive desde la situación propia de los puntos de tensión, de las contradicciones que parecen insolubles. Este hacer constante permite abrir posibilidades en el presente, que problematizan la política del tiempo nihilista que plantea la devastación como un futuro sin esperanza, anulando cualquier posibilidad de vida. Esta política nihilista, a diferencia de la que reivindican las luchas campesinas, al prever el fin del tiempo, sigue aferrada a una teleología que nos habla del fracaso del progreso, pero se niega a encontrar posibilidades para cambiar de rumbo.

b) Este presente problematizador, abierto al futuro, se concreta en las tensiones entre las acciones dirigidas a la producción y la conservación. Los páramos adquieren una realidad tangible a través de diferentes prácticas tanto de producción (minería, agricultura, biocomercio) como de conservación. Reconocemos que ambas prácticas tienen distintos niveles de impacto ambiental debido a los intereses económicos y políticos que las estructuran. La práctica minera "tradicional" llevada a cabo por campesinos-mineros es diferente de la gran minería promovida por multinacionales. La conservación excluyente guiada por un paradigma de naturaleza prístina difiere de la conservación que se realiza desde la producción económica de diversos actores. Los páramos son el resultado de

estas prácticas en tensión. Esto significa que los páramos se forman y se deshacen según la tensión del futuro que los proyecta.

c) Además, encontramos que la dimensión afectiva acompaña de manera paralela al palabreo que expresa las ideaciones imaginadas del futuro entre campesinos, científicos y activistas. Desde la ansiedad generada por la devastación ecológica hasta la intimidad del encuentro con los elementos y agencias activas en los páramos, la afectividad es una fuerza tanto personal como impersonal que desencadena la acción colectiva. De esto se deduce que la ideación imaginada del futuro no es simplemente una representación, sino que moviliza y es movilizadora por la dinámica no representacional de lo afectivo.

d) Por último, surge la pregunta sobre la legitimidad y la responsabilidad involucradas en aquellos que tienen la capacidad de palabrear, enunciar el futuro, o más bien, según nuestro análisis, quién puede expresar el plegamiento del futuro en el presente. Además, nos preguntamos quién o quiénes pueden traer a la presencia lo que no está. El palabreo intentó abordar esta pregunta a través de los diferentes modos de participación de quienes estuvieron presentes. Así, se presentó un modo de participación directa expresado en términos de habitar el páramo. Sin embargo, también encontramos modos de participación indirectos vinculados a intereses relacionados con actividades económicas extractivas o de conservación que se movilizan en escenarios nacionales e internacionales.

No obstante, consideramos que si el palabreo especulativo de los futuros del páramo tiene como objetivo abrir los propios páramos, definir los límites de esta discusión sobre la legitimidad y la responsabilidad en términos de participación directa o indirecta los cerraría nuevamente. El páramo único de la ciencia, aquel marcado por las ansiedades tecnocientíficas, sería reemplazado por una verdad del páramo basada en un derecho adquirido, el derecho de habitarlo en una situación de cercanía y cotidianidad (o como mencionamos anteriormente, desde una arqueopolítica). Esto significa que estaríamos convirtiendo nuevamente al páramo en una realidad externa para algunos y estaríamos reemplazando un tipo de jerarquía de la verdad por otra (la verdad de la ciencia por la verdad del habitar campesino).

Lo que el palabreo nos mostró es que la construcción de los futuros del páramo se desarrolla en una compleja red de relaciones, que incluye también aquellas que quedaron fuera de nuestro ejercicio, como los representantes de la minería y otras actividades extractivas que no participaron en esta conversación. Esta red problematiza al páramo como un objeto unívoco y nos cuestiona sobre cómo los humanos y los no humanos se convierten en páramo a través de sus mutuas afectaciones.

Son precisamente los futuros que se despliegan en las prácticas del ahora los que pueden replantear la discusión sobre la legitimidad en términos de responsabilidad (respons-abilidad), siguiendo a Donna Haraway. Se trata de respuestas que son intermediaciones materialmente densas que podemos elaborar con los páramos, los

cuales ya no podemos concebir como una naturaleza separada de los humanos. Estas respuestas se basan en las correspondencias y son capaces de crear futuros para los páramos más allá de la univocidad del páramo como objeto.

En este sentido, las respuestas ya no pueden desarrollarse en términos de distanciamiento, de seguir produciendo al páramo como una realidad externa, lo cual, entre otras cosas, genera las ansiedades tecnocientíficas del futuro. En cambio, nos obliga a generar y multiplicar prácticas del ahora como acciones del futuro.

Queremos concluir con las palabras de uno de los participantes en la correspondencia, Carlos Cuellar, un maestro e investigador del páramo de Chingaza, quien nos comenta: “Para que las relaciones que establecemos con los seres del páramo cambien, es fundamental reflexionar sobre las metáforas que utilizamos para transformar e imaginar el futuro”. El palabreo continúa, es circular. La correspondencia fue, además, un momento lúdico y hermoso, un momento para seguir reuniéndonos y continuar abordando los problemas que nos impulsan a plegar el futuro en el presente, y el presente en el futuro.

## **Agradecimientos**

Queremos agradecer a todas las personas que participaron en el evento *Palabreando Páramos Soñados*. Entre ellas: Luz Marina Martínez, Ángela Parra, Camilo Rodríguez, Carlos Cuellar, Elena Pulido, José Hernández, Olga Lucía Polo, Estrella Guerrero, Nancy Bonilla, Natalia Valencia, Paula Ungar, Rodolfo Hernández, Adrián Villaseñor, Fredy Saray, Piran White.

# OBRAS CITADAS

- Berardi**, Franco. *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra. 2019.
- De la Cadena**, Marisol y **Blaser** Mario (eds). “The Uncommons”. Special Issue of *Anthropologica. Journal of the Canadian Anthropological Society*. 59:2 2017.
- De la Cadena**, Marisol., **Risor**, Helene y **Feldman**, Joseph. “Aperturas Onto-epistemológicas. Conversaciones con Marisol de la Cadena.” *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. No. 32 Bogotá Jul/Sept. 2018. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Chaparro**, Adolfo. *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Barcelona: Herder. 2020.
- Garrido Corredor**, Ana María, et al. “Oso, Osito ¿A Qué Venís? Andean Bear Conflict, Conservation, and Campesinos in the Colombian Páramos.” *Sustain. Sci. Pract. Policy*, vol. 13, no. 19, Sept. 2021, p. 10489, <https://doi.org/10.3390/su131910489>.
- Haraway**, Donna J. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2008.
- . *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni. 2019.
- Hui**, Yuk. *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*. London: Urbanomics. 2016.
- Ingold**, Tim. *Correspondences*. Cambridge: Polity Press. 2021.

- Martinez Medina**, Santiago, et al. “Osos Vaqueros en el Páramo Incomún: Hacia una conservación cosmopolítica del oso andino en el Páramo de Chingaza, Colombia.” *Debates En Sociología*, June 2022, <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202201.001>.
- Osejo**, Alejandra, et al. *Análisis de la relación entre gobernanza, conflictos socioecológicos y conservación de la biodiversidad en la alta montaña*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. 2020.
- Puig de la Bellacasa**, María. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2017.
- Rutas del Conflicto** (2023, 3 de marzo). “Esperamos crear entre 2’ y 25 Zonas de Reserva Campesina cuando finalice el mandato del presidente Petro”, Agencia Nacional de Tierras. Rutas del Conflicto. <https://rutasdelconflicto.com/notas/esperamos-crear-20-25-zonas-reserva-campesina-cuando-finalice-el-mandato-del-presidente-petro>
- Seymour**, Nicole. *Bad Environmentalism. Irony and Irreverence in the Ecological Age*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2018.
- Tsing**, Anna Lowenhaupt. *La seta del fin del mundo: Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas* (F. J. Ramos Mena, Trans.). Capitán Swing Libros. (Obra original publicada en 2017). 2021.



# **TERCERA PARTE**



# **FUTUROS EMERGENTES**

## DE LAS GRIETAS, FUTUROS EMERGEN: POÉTICAS DEL ESPACIO DE LA REVUELTA



*Pero, ¿no hay acaso tiempo en este mundo para amar las cosas, para verlas de cerca, cuando gozan de su pequeñez?*  
— Gastón Bachelard, *La poética del espacio*.

*Llamamiento 0001 ante la urgencia de futuros radical y materialmente distintos:*  
0. Disputando los muchos tiempos de lo posible  
00. Partimos de la convicción de la imaginación y la especulación como un acto político. Siéntase cómodx de despojarse de los conocimientos y los lugares comunes de lo que entiende por futuro.  
01. ¿Qué hay en el futuro de la revuelta?  
— Futura Posible



Sara Cano Díaz, “Salimos a la calle a buscar amigos”.

**E**xplorando entre los retazos, rayones y carteles que adornaban las paredes de Bogotá, los cuales hacían referencia al imparable estallido social y la posibilidad de imaginar un futuro diferente para un país sumido en una violenta distopía, comenzamos a indagar sobre la narración de la revuelta a partir de los elementos que quedan después de una jornada de protesta. Estos objetos aparentemente abandonados por carecer de sentido o utilidad poseen el poder de desencadenar la imaginación colectiva.

Nuestro objetivo fue rastrear algunas intervenciones en el espacio público que permanecen tras una protesta, en un ejercicio de documentación poética y una aproximación desde la perspectiva de la etnografía artística. De esta manera, buscamos adentrarnos en una poética del espacio de la revuelta, explorando a través de diferentes lentes aquello que las protestas representan más allá de las demandas formales en el ámbito institucional. La documentación poética consiste en seguir metáforas para establecer relaciones entre formas de pensar, expresar y significar, y se vincula estrechamente con la etnografía artística<sup>1</sup>, que considera el trabajo de campo como “la oportunidad para visualizar la dimensión poética de lo real (...), la calidad sensible, el tono, los matices para que de esta manera otros puedan percibirlo a través de ti”<sup>2</sup>

Desde este enfoque y forma de expresión, contribuimos a las conversaciones sobre la antropología del futuro y la antropología

---

<sup>1</sup> Tovar, “Etnografía Dialógica y Etnografía Artística”; Tovar, “Documentación Poética: Ritmos y Relaciones Entre Lo Visual y Lo Sonoro.”

<sup>2</sup> Tovar, “Documentación Poética: Ritmos y Relaciones Entre Lo Visual y Lo Sonoro.”, 2.

Andrés Pacheco. Carteles del colectivo Inco.rrage y FuturaPosibla (a los extremos) interviniendo el desaparecido Monumento a los Héroes, en Bogotá.



del tiempo, que han dedicado grandes esfuerzos en destacar la importancia de las temporalidades en los análisis antropológicos. Coincidimos con ellos en dos aspectos: en primer lugar, el futuro ha sido relegado a un segundo plano, y en segundo lugar, encuentran problemáticas las limitaciones de una antropología centrada en el análisis del pasado y en etnografías basadas en trabajos de campo a largo plazo. Entre los autores que abordan este tema se

encuentran Sarah Pink y Juan Francisco Salazar, quienes, en su texto *Anthropologies and Futures. Reaserching Emerging and Uncertain Worlds*,<sup>3</sup> realizan una revisión de la literatura y hacen un llamado a comprender el presente como un espacio abierto y enfocado en el futuro. También abogan por una antropología que intervenga en la construcción de futuros y que coloque en el centro de sus consideraciones tanto aspectos teóricos como prácticos sobre las diversas formas de contextualizar los futuros, siempre en plural.

Pink y Salazar realizan una revisión de la producción antropológica en relación con la conceptualización del futuro. Destacan la relevancia de Margaret Mead, quien en 1971 señaló la importancia de las contribuciones antropológicas al estudio de los futuros posibles y deseables para la civilización humana, incluyendo temas como la colonización espacial y los mundos no terrestres. Sin embargo, el trabajo de Mead y otros autores como Magaroh Maruyama y Arthur Harkin fue relegado, según Pink y Salazar, por una generación de antropólogos que siguieron corrientes “científicas” e interpretativas centradas en el estudio de símbolos y significados no occidentales. Estos enfoques asumían que desde esas perspectivas no se imaginaban futuros alternativos.

En ese mismo periodo, surgieron enfoques de antropología anticipatoria que incorporaban un enfoque aplicado de los futuros, con el objetivo de proporcionar información para la toma de decisiones políticas por parte de organizaciones, estados y ciudadanos. Durante la década de 1980, con la aparición de giros significativos en la disciplina antropológica, como el giro

---

<sup>3</sup> Pink et al., *Anthropologies and Futures. Reaserching Emerging and Uncertain Worlds*.

hermenéutico, la epistemología feminista y el posestructuralismo, se enfatizó la importancia que la antropología y la etnografía otorgaban a la noción de pasado. Varios autores, como Johannes Fabian, desarrollaron críticas pertinentes al respecto.

Si bien en la sociología y la geografía humana autores como Barbara Adam y Christopher Groves han propuesto análisis de los futuros no solo como construcciones imaginarias, sino también como algo “producido, narrado, intercambiado, domesticado, transformado y transversalizado”<sup>4</sup>, no se “comprometen a entender cómo los futuros emergen como configuraciones complejas de cosas y procesos de diferentes cualidades y posibilidades que se unen y cambian, y las relaciones y contingencias a través de las cuales esto sucede”.<sup>5</sup> Este es precisamente el objeto de estudio de una antropología del futuro.

En primer lugar, algunos estudios en las ciencias sociales y la antropología han abordado los movimientos sociales considerando las temporalidades como un factor relevante. Lamentablemente, la inclusión de los futuros como parte fundamental de las aproximaciones teóricas y metodológicas a los movimientos sociales o revueltas suele ser pasada por alto. Sin embargo, esta perspectiva permite profundizar en la interpretación de las protestas y, sobre todo, en los sentidos que se disputan en concordancia con las motivaciones y las proyecciones de las personas involucradas. Va más allá de las demandas o banderas concretas, y articula la idea de ‘futuro’ al estudio de movimientos sociales como una dimensión necesaria, no solo temporal sino también hermenéutica, que influye

---

<sup>4</sup> Pink et al., 10

<sup>5</sup> Ibidem.

en la orientación, trayectoria e imaginaciones de los porvenires que los movimientos sociales promueven y personifican.<sup>6</sup>

Es así como comprendemos que los futuros emergen como configuraciones complejas que se entrelazan y cambian en el contexto de las relaciones y contingencias que los atraviesan. En este sentido, nos enfocamos en los futuros que surgieron en torno al estallido social en Colombia, ocurrido entre 2019 y 2021, especialmente en lo que poéticamente se puede percibir en los escombros, fragmentos y “restos” materiales que quedaron después de las jornadas de protesta.

A través de este texto, exploramos la relación entre algunas intervenciones callejeras, como el cartelismo, las pintas, los grafitis o los "rayones", y la narración de futuros posibles a partir de sus rastros materiales. Nuestro objetivo es cuestionar la lectura lineal y explícita de la revuelta, por lo que nos interesa investigar cómo estas intervenciones rompen la linealidad temporal y permiten interpretaciones que encarnan la idea de vestigio poético. Entendemos este concepto como aquellas sustancias, fragmentos, retazos, objetos y/o cuerpos que se sitúan fuera del tiempo presente, conteniendo en su condición de vestigio una huella del pasado, pero que también se configuran como una fuerza potencial para imaginar futuros radicalmente diferentes.

---

<sup>6</sup> Cano Díaz, “Habitar Lo (Im)posible: Sobre La Revuelta Del 21N y La Emergencia de Futuros Encarnados.”



Sara Cano. Ejercicio de Paste-up o cartelismo por parte de varixs fotógrafxs, quienes expusieron sus fotografías del “Paro Nacional” en muros de la ciudad de Bogotá.

## **Gestos insurrectos y la disputa de la historia, el espacio y el sentido**

Las revueltas y estallidos que ocurrieron en Latinoamérica, el Caribe y América del Norte a partir de 2019 han sido objeto de numerosas investigaciones académicas. Estas investigaciones se han centrado no solo en la magnitud de las manifestaciones, la brutal represión o los diversos repertorios de protesta<sup>7</sup>, sino también en el hecho de que, desde diferentes contextos y particularidades, estas manifestaciones denunciaron violencias arraigadas históricamente y demandaron transformaciones estructurales, al mismo tiempo que exploraron nuevas formas de habitar el presente desde la imaginación.<sup>8</sup>

Una característica destacada de los recientes estallidos sociales fue la transformación simbólica y material de los espacios donde se llevaron a cabo las revueltas. En numerosas ocasiones, se intervinieron plazas, calles y monumentos, en acciones que podrían ser consideradas tanto como expresiones artísticas como consecuencias de la acción directa. Estas intervenciones buscaban disputar el sentido de lo público y tuvieron un impacto profundo en la estética de las ciudades. A pesar de que aparentemente quedaron en desuso, estas acciones dejaron un rastro de protesta que nos brinda la posibilidad de ver en la materialidad del ladrillo, el papel o

---

<sup>7</sup> Roa Ruiz, “De Tropes, Tomas, Pintas y Campamentos, a Carnavales, Abrazatones, Velatones y Otros Lenguajes: Hegemonía y Repertorios de La Protesta Estudiantil Bogotana (2002-2019).”

<sup>8</sup> Cano Díaz, “Habitar Lo (Im)Posible: Sobre La Revuelta Del 21N y La Emergencia de Futuros Encarnados.”

la pintura una especie de dispositivo de agitación o de convocación hacia lo que aún no había sido y lo que potencialmente podría ser.

El derribo de monumentos fue una de las acciones más emblemáticas en la reciente ola de revueltas y estallidos sociales.<sup>9</sup> En el contexto colombiano, esta acción fue especialmente relevante, ya que se argumentó que buscaba sanar y resignificar los espacios que habían contenido imágenes de colonizadores europeos o de las élites nacionales, desde una perspectiva espiritual de los pueblos indígenas y afrodescendientes.<sup>10</sup>

La protesta dirigida hacia estatuas y monumentos, que representan aquello denominado patrimonio material, evidencia claramente, a través del gesto mismo, la carga de disputas históricas que estas imágenes llevan consigo. Si bien sabemos que estos objetos no son el propio Cristóbal Colón o Jiménez de Quesada, su representación contiene connotaciones que resulta difícil seguir legitimando sin cuestionar, al menos, la pertinencia de su permanencia en el espacio público.<sup>11</sup>

Dentro de este contexto de revueltas, se abren dos oportunidades para abordar colectivamente estas imágenes. En primer lugar, está la iconoclasia, que va más allá de su significado original de ruptura o rechazo de imágenes de ídolos desde una perspectiva religiosa.

---

<sup>9</sup> Aunque no es una práctica exclusiva de este país, ni de Latinoamérica.

<sup>10</sup> El pueblo indígena Misak, habitantes del sur de Colombia, fue el pueblo que asumió este ejercicio como un deber espiritual enmarcado en su cosmogonía.

<sup>11</sup> Para una revisión más profunda sobre la larga y compleja trayectoria de la construcción de estatuas y monumentos a reyes y conquistadores europeos en las Américas y el Caribe ver el trabajo del historiador de arte Rodrigo Gutiérrez Viñuales, *Monumento Conmemorativo y Espacio Público En Iberoamérica*.

En este sentido, se refiere a “aquellas situaciones en las que nuevos grupos o periodos nos presentan un cambio de imagen total de la identidad o periodo anterior”.<sup>12</sup> El “gesto desmonumentalizador”<sup>13</sup> tiene un efecto que trasciende el simple borrado, ya que cuestiona el valor de uso del monumento. Al ser intervenido, vandalizado o afectado de alguna manera, nos habla de una relación entre la materialidad desmoronada y los significados que adquiere. De esta manera, la materialidad desmembrada, tanto en sentido literal como metafórico, desplaza la idea estática del objeto y entra en un ciclo de des-fetichización, abriendo la posibilidad de superponer lecturas y fusionarlas en significados que emergen de la experiencia.

La segunda oportunidad que surge es la aparición de nuevas aproximaciones a la coyuntura, acompañadas de la creación de nuevas expresiones plásticas, estéticas y conceptuales. Estas expresiones pueden manifestarse a través de intervenciones artísticas callejeras, como el cartelismo, el rayón e incluso el performance. También pueden ser apropiaciones de los materiales dejados atrás por la protesta, como lo ilustra la pieza de la artista Milena Bonilla, quien recupera un escombros del Monumento a los Héroes.<sup>14</sup> Esta obra fue exhibida recientemente en el ciclo “FURIA” de ArtBo, dedicado a formas sensibles de interpretar el estallido social y las emociones que se manifestaron en él.

---

<sup>12</sup> Van Asselt et al., *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity*.

<sup>13</sup> Márquez, “Introducción Al Debate: Monumentos En Latinoamérica: Entre La Épica Patria y La Insurrección.”

<sup>14</sup> Milena Bonilla, “Rabia localizada” Fragmento de le serie Barricadas epistémicas. Piedra extraída del Monumento a los Héroes y hojas de borrachero. Fotografía por Cámara de Comercio, Bogotá.



En otro sentido, en Puerto Resistencia, se erigió un monumento que surgió de la movilización y resistencia en este barrio, antes conocido como Puerto Rellena, que fue uno de los principales focos de resistencia durante el estallido social en Colombia.<sup>15</sup> El “Monumento a la Resistencia”, como fue denominado, fue hecho por habitantes del barrio y obreros con materiales de construcción, escombros y cemento el 29 de mayo del 2020. Se decoró el puño con los escudos de la Primera Línea y se realizaron intervenciones artísticas de grafiti y muralismo.<sup>16</sup> Además, se llevaron a cabo varias

---

<sup>15</sup> Puerto Resistencia es uno de los lugares claves en marco del Paro Nacional iniciado el 28 de abril de 2020 en Colombia. El nombre del barrio corresponde a su nombre anterior: Puerto Rellena. Un barrio ubicado en Cali, Valle del Cauca, cuya situación de exclusión y marginalidad proviene desde su creación entre 1960 y 1964, donde muchas familias desplazadas del Valle, Chocó, Caldas y Cauca se asentaron en las zonas de la carretera exigiendo el derecho a la vivienda. El nombre del barrio se resignificó a partir de la lucha histórica.

<sup>16</sup> Aunque la Primera Línea es un concepto militar para nombrar a la posición más cercana al área de conflicto de una fuerza armada, en Colombia, (y de manera similar en Hong Kong y Chile), las primeras líneas son colectividades autoconvocadas que se organizan para responder o contrarrestar la represión policial durante las protestas sociales.

jornadas de mingas y ollas comunitarias antes de su inauguración el 13 de junio del mismo año.<sup>17</sup> Este monumento no solo simboliza la resistencia de este barrio durante el estallido social, sino que también rinde homenaje a quienes perdieron la vida debido a la represión y violencia policial.

Al igual que ocurre con muchos otros monumentos, existe el deseo de preservar la huella o reliquia, cuyo valor testimonial narra la historia de unos pocos. En el caso de Puerto Resistencia, se trata de la historia colectiva de la insurrección popular. Como afirma Márquez, el vestigio conserva su valor testimonial y probatorio del pasado, al tiempo que nos brinda la oportunidad de cuestionar los proyectos de futuro.<sup>18</sup> Sin embargo, son los “contra-monumentos” o estas expresiones populares de memoria plástica las que, debido al lugar desde el cual se enuncian, resultan incómodas. Estas expresiones nos recuerdan que “el relato de la nación también se construye desde una dolorosa subalternidad”.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Es una práctica cultural de comunidades indígenas y campesinas que representa la acción colectiva, el trabajo y la movilización política. Para el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) la minga es resistencia por el territorio, la dignidad y la vida.

<sup>18</sup> Márquez, Bustamante, and Pinochet, “Antropología de Las Ruinas. Desestabilización y Fragmento.”

<sup>19</sup> Márquez, “Introducción Al Debate: Monumentos En Latinoamérica: Entre La Épica Patria y La Insurrección.”



Andrés Pacheco, "Monumento a la Resistencia"

## De la ruina al escombros, del escombros al vestigio poético

Los escombros, al igual que otros cuerpos presentes en el estallido social, han sido objeto de análisis antropológico en Latinoamérica por parte de Francisca Márquez.<sup>20</sup> Esta autora ha buscado comprender, entre otras cosas, cómo los artefactos derruidos desordenan y resignifican las ciudades, al tiempo que nos hablan sobre la definición antropológica de los escombros en el contexto del estallido social y el lugar que ocupan dentro de la ciudad. Márquez argumenta que la materialidad residual del estallido contiene una sutileza que habla de la experiencia de quienes los producen, observan, admiran e incluso temen, desestabilizando así “las capas agrietadas y fisuradas de la historia de la revuelta”.<sup>21</sup>

Sin embargo, estos escombros que quedan tras las revueltas se distancian de lo que entendemos como ruina. Si bien la ruina desestabiliza, molesta e incomoda al poner en tensión la relación entre ciudad, naturaleza, progreso, presente y futuro, y confronta el dispositivo de control de *lo urbano* al evidenciar estética y materialmente el quiebre del futuro del progreso moderno y neoliberal, la ruina es ruina en la medida en que incorpora un pasado ya definido. Existe el riesgo de convertirse en un fetiche de la nación al ser patrimonializado o museificado como un recuerdo de un “pasado glorioso” o un “origen incontaminado”, generalmente imaginado por el Estado-nación o por un discurso de historia

---

<sup>20</sup> Márquez, “Por Una Antropología de Los Escombros. El Estallido Social En Plaza Dignidad, Santiago de Chile.”

<sup>21</sup> Márquez, 2.

oficial. En otras palabras, el escombros que se transforma en ruina se configura como un lugar de memoria, una materialidad que “se impregna de significados, imaginarios y afectos”.<sup>22</sup>

El concepto del “valor de la ruina” fue desarrollado por Albert Speer, arquitecto de Hitler, quien trabajó durante muchos años para consolidar la estética de la arquitectura del Tercer Reich como un elemento relevante y en consonancia con el deseo de superioridad y poder de esta ideología. Este valor residía en el diseño de edificios que, incluso en ruinas, evidenciaran el significativo paso del nazismo en la historia, convirtiéndose en una especie de testamento de la utopía del Reich.<sup>23</sup> En este sentido, la arquitectura en los contextos fascistas europeos buscaba que lo destruido nunca se convirtiera en escombros, sino que perdurara en la memoria como una ruina que atestiguara la historia bélica y de poder de dicho régimen.

Por el contrario, los vestigios de materialidades como la pintura y el cartel adquieren no solo una constante resignificación, sino también una agencia propia en la que participan en un espacio de imaginación y disputa sobre el sentido.<sup>24</sup> Como afirma Taussig, tanto la historia como la cultura influyen en los significados de las materialidades.<sup>25</sup> A través de esta agencia, la materialidad permite transitar del evento pasado hacia la agitación de posibles futuros. Por ello, consideramos que estas materialidades no son tanto ruinas, sino más bien vestigios que entran en un ciclo de transformación

---

<sup>22</sup> Márquez, 117.

<sup>23</sup> Martínez Aguirre, “La Arquitectura En El Tercer Reich.”

<sup>24</sup> Gell, *Arte y Agencia. Una Teoría Antropológica*.

<sup>25</sup> Taussig, *Chamanismo, Colonialismo y El Hombre Salvaje: Un Estudio Del Terror y La Curación*.

plástica y de sentido, revelando, desde la experiencia sensible, la *dimensión poética de lo real*.<sup>26</sup>

Los vestigios, al igual que las cenizas, tienen la posibilidad de ser algo más que un pasado; son la huella de un evento previo y la señal de un porvenir. Según Didi-Huberman, las imágenes (como las cenizas) son fragmentos de un incendio cuyas brasas aún siguen ardiendo.<sup>27</sup> En ellas emerge la imaginación y la posibilidad de transformar ese pequeño fragmento en algo más. De esta manera, los vestigios son materialidades cuyas sustancias, fragmentos y/o retazos se convierten en cuerpos de imaginación, generadores de grietas y fisuras en las cuales germinan marañas de significados, así como detonantes de futuros emergentes y disruptivos.

Por eso, en este ejercicio seguimos la metáfora del cartel rasgado, la capa seca de pintura o el vidrio roto para documentar poéticamente la revuelta y explorar aquello que parece suspendido en el tiempo pero que permite ficciones temporales y la emergencia de fronteras estéticas que ocurren especialmente en lo que ciertas intervenciones callejeras dejan tras una protesta. Estas fronteras materiales se convierten en espacios para la imaginación, para *el volver a ocurrir*. Si en la *Poética del Espacio* de Bachelard nos adentramos en la imagen poética de lo doméstico, de lo más cercano e íntimo<sup>28</sup>, ¿por qué no imaginar una poética del espacio de la revuelta? ¿Qué debería estar contenido allí para permitirnos abrirnos a la imaginación, para permitirnos *ensoñar*?

---

<sup>26</sup> Tovar, “Documentación Poética: Ritmos y Relaciones Entre Lo Visual y Lo Sonoro.”

<sup>27</sup> Didi-Huberman, Chéroux, and Arnaldo, *Cuando Las Imágenes Tocan Lo Real*.

<sup>28</sup> Bachelard, *La Poética Del Espacio*.



Sara Cano. Cartelismo y capas de pintura seca.

En el contexto de la revuelta, el rasgado de los carteles puede ocurrir por diversas razones: el paso del tiempo y el clima, el intento de alguien de poseer y admirar de forma privada un objeto que fue rasgado (por ejemplo, tomar un cartel de la calle y colocarlo en su oficina o casa), o como resultado de la desesperación de un ciudadano preocupado por limpiar la ciudad de señalamientos que le recuerdan la profunda desigualdad en la que vivimos. En cualquier

caso, se podría decir de manera prematura que el cartel, o ese objeto removido, cubierto o arrancado, posee una serie de agencias.<sup>29</sup> Fue colocado en el espacio público, en alguna fachada, como una forma de denuncia tanto en su forma como en su contenido. Fue objeto de intervención por parte de algún transeúnte y ahora carga con la potencia de ficcionar los vacíos materiales que le dejaron.

Siguiendo esta metáfora, podemos apreciar lo que nos permite una aproximación poética a la revuelta. Nos presenta un flujo, un movimiento de capas de significado como si se tratara de capas de pintura seca. No vemos la imagen completa, pero precisamente eso nos da la oportunidad de especular sobre el por qué de una revuelta, sobre lo que queda suspendido y espera seguir siendo intervenido, a diferencia de la ruina cuya única intervención permitida es aquella que la restaura y la perpetúa en el tiempo, estetizándola y deshistorizándola.

Estas intervenciones dan lugar a una suerte de vestigios poéticos que muestran

*vacíos,  
silencios,  
yuxtaposiciones,  
tiempos suspendidos, mas no pasivos.  
Vestigios que abrazan lo arrancado,  
lo ausente  
no sólo como lo pasado,  
sino como lo que vuelve a ocurrir.  
Como un lugar para la imaginación.*

---

<sup>29</sup> Gell, *Arte y Agencia. Una Teoría Antropológica*.

Siguiendo a Benjamin, las huellas son vestigios del recuerdo<sup>30</sup>, ya que no siempre son visibles y es necesario adentrarse en las profundidades de lo olvidado, en los despojos y ruinas de la historia. Desde la óptica benjaminiana, la imposibilidad de dejar huellas es una de las facetas de la pobreza de la experiencia y, aunque las huellas se han convertido en un anhelo burgués, han perdido su carácter auténtico: ser producto de la experiencia colectiva y del sentido compartido, que las hace irrepetibles pero transmisibles. Benjamin propone la destrucción y el borrado de los símiles de las huellas (es decir, las huellas de la burguesía), para aflorar huellas invisibilizadas de la historia.<sup>31</sup>

Durante el estallido social, las intervenciones buscan destruir esas huellas hegemónicas (la modernidad, la historia oficial, el blanqueamiento de la nación, el racismo, entre otros) para transformar su materialidad y resignificar sus significados. A partir de ahí, se cuestiona la unicidad de la historia lineal, y los vestigios se convierten en una ruptura con la nostalgia del pasado para dar lugar a una potencia del porvenir.

Estas intervenciones de cartelismo o paste-up en las paredes y muros de las ciudades se convierten en vestigios de la protesta social. Pero estos, a diferencia de las ruinas, apelan a la materialidad de las fibras

volubles  
y suaves del papel.

---

<sup>30</sup> Benjamin, *Obras IV*.

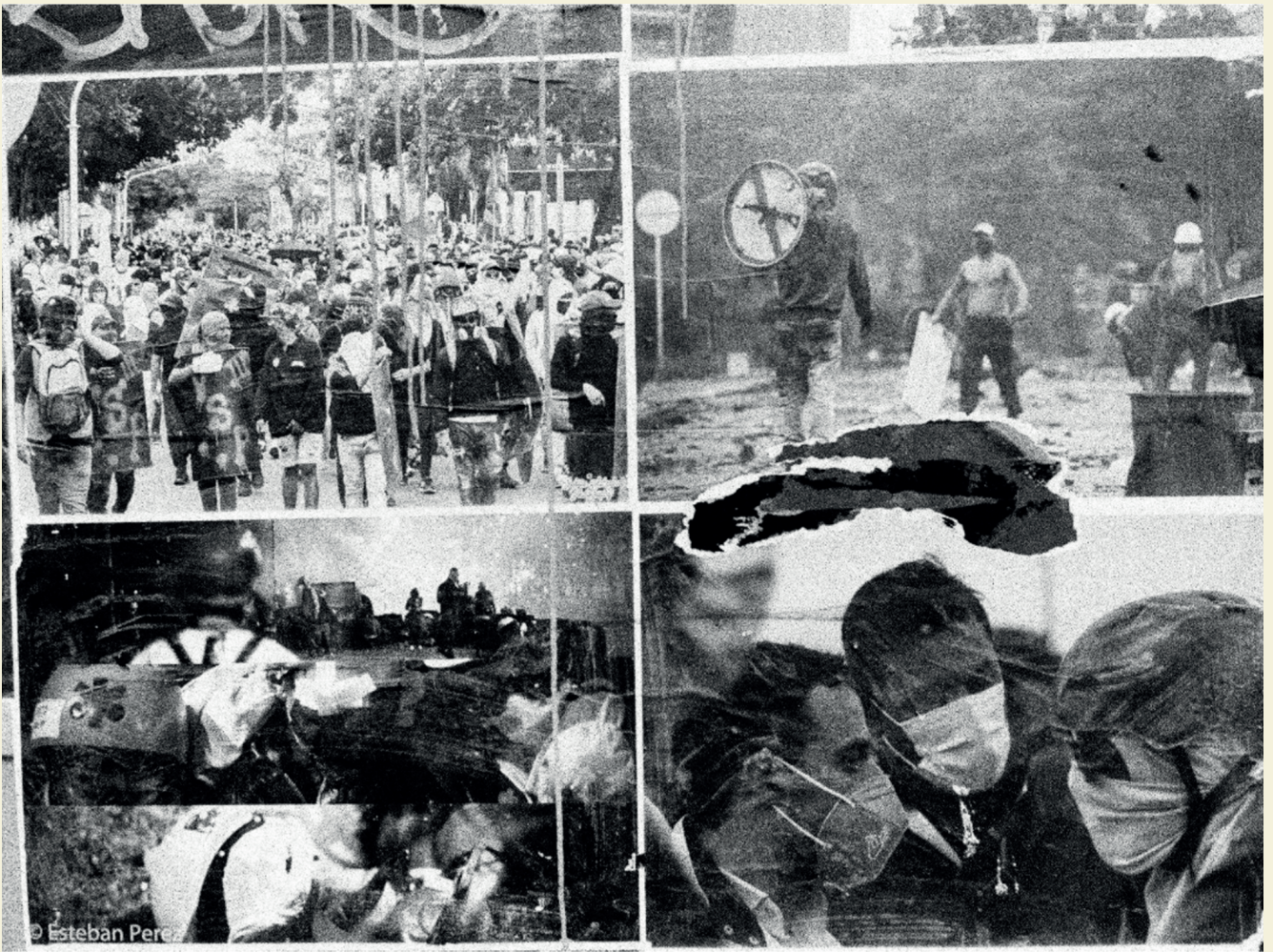
<sup>31</sup> Di Pego, "La Dialéctica de Las Huellas En Walter Benjamin: Entre La Destrucción y La Remembranza."

Ya no es la piedra,  
el cemento,  
o el ladrillo,

los únicos desestabilizadores de las fachadas urbanas.

La poesía de estas materialidades radica en su capacidad para adaptar-*se*, deshacer-*se*, modular-*se* y así, convertirse en agentes desestabilizadores y dispositivos que detonan la imaginación.

Imaginación que abandona el carácter fijo de la materialidad  
que se transforma  
y encarna resistencias  
sin definirse en su literalidad  
de fuerza  
pesadez,  
e inmovilidad.



Sara Cano. Ejercicio de Paste-up o cartelismo por parte de varixs fotógrafxs, quienes expusieron sus fotografías del “Paro Nacional” en muros de la ciudad de Bogotá.

## Unos otros porvenires

La preocupación por otorgar significado al presente ha dotado a los vestigios de la capacidad de ser memorables, es decir, de convertirse al mismo tiempo, y como en una espiral, en dispositivos de memoria y de futuro.<sup>32</sup> La memoria, según Catalina Cortés, posee diversas texturas y va más allá de ser un testimonio,<sup>33</sup> hace parte de otras formas de sentir, recordar, manifestar e involucrar los afectos<sup>34</sup> y las emociones.<sup>35</sup> Está inscrita y encarnada en los cuerpos, lugares y objetos, más que en los libros, documentos y archivos.<sup>36</sup>

La comprensión de estos vestigios como memorias les otorga un carácter disruptivo que desestabiliza la instauración o perpetuación de la memoria misma en el tiempo. La memoria se convierte así en una fuerza movilizadora de futuros que cuestiona los lugares comunes y propone la encarnación de un espacio político. Las memorias que albergan estos vestigios trascienden las materialidades que los componen, ya que también son el resultado de una reflexión sobre el presente que impulsa una acción en el hoy y lo que puede ser el mañana. Es una reflexión que confronta la disposición del porvenir y abre el horizonte de lo posible.<sup>39</sup>

---

<sup>32</sup> Nora, *Los Lugares de La Memoria*.

<sup>33</sup> Cortés, "Lugares, Sustancias, Objetos, Corporalidades y Cotidianidades de Las Memorias."

<sup>34</sup> Stewart, "Ordinary Affects."

<sup>35</sup> Jimeno, "Emociones y Política. La 'Víctima' y La Construcción de Comunidades Emocionales."

<sup>36</sup> Cortés, "Reflexiones y Apuntes Sobre La Antropología y Lo Visual."

<sup>37</sup> Quintana, *Rabia. Afectos, Violencia, Inmunidad*.

La memoria evoca un marco de sentido en experiencias estéticas<sup>38</sup> y constituye lo que Carlos Satizabal ha denominado *memoria poética*.<sup>39</sup> Esta memoria decide transformar el relato en una poesía compartida, desde la polifonía de voces musicales, cinematográficas, teatrales, dancísticas, performáticas y conflictivas. Las memorias poéticas brindan la posibilidad de trabajar con un lenguaje que se moviliza a través de testimonios en forma de cuerpos, silencios, sustancias, fotografías y objetos, permitiendo su movilización y agenciamiento.<sup>40</sup> Desde la perspectiva de Bernedo, estas iniciativas son *memorias rebeldes*, ya que son vestigios que escapan a la hegemonía y humanizan la experiencia memorable.<sup>41</sup>

Los carteles, pintas y grafitis como vestigios del estallido social son cuerpos de memoria poética, (son *vestigios poéticos*) cuyo valor trasciende la posibilidad de ser instaurados en un tiempo fijo, resignificando y abriendo múltiples futuros en los cuales el acto imaginativo se propone como acción creadora y emancipadora.

La imaginación, entonces, se convierte en la capacidad de imaginar nuestra existencia de una forma radicalmente diferente. Como diría Bachelard, “la imaginación es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad”.<sup>42</sup> Al igual que la poesía, la

---

<sup>38</sup> Olaya Gualteros and Iasnia Simbaqueba, “Estetización de La Memoria: Formación y Espacios de Lo Político.”

<sup>39</sup> Satiazábal, “Conflicto y Arte En Colombia. Entre La Ficción Engañosa y La Poesía.”

<sup>40</sup> Quintero Aguilar, “De La Memoria Latente a Los Cuerpos Efimeros Que La Avivan. Sobre La Experiencia Política En Las Acciones Performáticas de Cuerpos Gramaticales y La Escuela Mujeres En Escena Por La Paz.”

<sup>41</sup> Bernedo, “Las Memorias Rebeldes: Museo Itinerante de Arte Por La Memoria.”

<sup>42</sup> Bachelard, *El Agua y Los Sueños*, 31.

imaginación inventa la vida y despierta el poder de ensoñación. Sin embargo, la imaginación no se limita a un plano meramente conceptual. La imaginación, especialmente lo que Haiven y Khasnabish han llamado “imaginación radical”<sup>43</sup>, convoca a los futuros en los que se produce una transformación radical y demanda un trabajo en el presente para hacerlos realidad. También sirve como inspiración para la acción y las formas de solidaridad en el ámbito político. Estas formas de imaginación deben ser comprendidas como un proceso colectivo.<sup>44</sup>

Imaginación para dar un giro  
al pensamiento  
y la acción.  
Para sembrar  
futuros vivibles  
desmembrando el mundo que nos fue dado  
y floreciendo en esta tierra herida.

Ahora escribimos desde uno de esos futuros, desde la manifestación de lo que parecía inalcanzable. Los carteles en las principales avenidas del país, aquellos que encarnaron lo que llamamos vestigios y se convirtieron en dispositivos de adivinación y conjuro, ahora son cuerpos que enuncian nuestro presente. Después de vivir juntas una de las coyunturas políticas y de movilización más violentas en la historia del país, y de apoyar el deseo de crear formas de vida más diversas y dignas, aunque tal vez incompletas o

---

<sup>43</sup> Haiven, Max; Khasnabish, *The Radical Imagination. Social Movement Research in the Age of Austerity*.

<sup>44</sup> Cano Díaz, “Habitar Lo (Im)Posible: Sobre La Revuelta Del 21N y La Emergencia de Futuros Encarnados.”

inalcanzables en su totalidad, compartimos en este cuerpo literario una forma de sobrevivir a la incertidumbre. Mirando hacia atrás en la marcha, vimos cómo la urgencia de una transformación radical se alzaba entre los restos de las cosas cercanas. Con la garganta llena de sentimientos, buscamos una pequeñez para representar el inmenso poder de la palabra, la imagen, o la cosa sublevada.



Fotografía por Ela Rincón,  
intervenida digitalmente por  
Valentina Quintero.

# OBRAS CITADAS

- Bachelard**, Gaston. *El agua y los sueños*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Benjamin**, Walter. *Obras IV*. Abada, 2010.
- Bernedo**, Karen. Las Memorias Rebeldes: Museo Itinerante de Arte por la Memoria. En *A Política Do Intangível: Museus e Patrimônios Em Nova Perspectiva*. EDUFBA, 2012.
- Cano Díaz**, Sara. *Habitar Lo (Im)Posible: Sobre la revuelta del 21N y la emergencia de futuros encarnados*. Trabajo de pregrado de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana, 2021. <http://hdl.handle.net/10554/53471>.
- Cortés**, Catalina. “Lugares, sustancias, objetos, corporalidades y cotidianidades de Las Memorias.” *Revista Errata 1* (2009): 140–62.
- . “Reflexiones y apuntes sobre la antropología y lo visual.” *Maguaré 30*, no. 2 (2016): 209–29.
- Didi-Huberman**, George., **Chéroux**, Clément, y **Arnaldo**, Javier. *Cuando las imágenes tocan lo real*. 2nd ed. Círculo de Bellas Artes, 2018.
- Gell**, Alfred. *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Editorial SB, 2016.
- Gutiérrez Viñuales**, Rodrigo. *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra, 2004.

- Haiven**, Max y **Khasnabish**, Alex. *The Radical Imagination. Social Movement Research in the Age of Austerity*. London: Zed Books Ltd, 2014.
- Jimeno**, Myriam. “Emociones y política. La ‘Víctima’ y la construcción de comunidades emocionales,” 2010. <https://www.myriamjimeno.com/?p=143>.
- Márquez**, Francisca. “Introducción Al Debate: Monumentos En Latinoamérica: Entre La Épica Patria y La Insurrección.” *Corpus 11*, no. Vol. 11, No. 1 (2021). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4505>.
- . “Por Una Antropología de Los Escombros. El Estallido Social En Plaza Dignidad, Santiago de Chile.” *Revista 180* 45, no. 717 (2020): 1–13. [https://doi.org/http://dx.doi.org/10.32995/rev180.Num-45.\(2020\).art-717](https://doi.org/http://dx.doi.org/10.32995/rev180.Num-45.(2020).art-717).
- Márquez**, Francisca, **Bustamante**, Javiera, y **Pinochet**, Carla. “Antropología de las ruinas. Desestabilización y fragmento.” *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 2019, 109–24. <https://doi.org/10.7770/0719-2789.2019.CUHSO.03.A04>.
- Martínez Aguirre**, Guillermo. “La arquitectura en el Tercer Reich.” *Ángulo Recto. Revista de Estudios Sobre La Ciudad Como Espacio Plural* 2, no. 1 (2010): 6–6. <https://doi.org/->.
- Nora**, Pierre. *Los Lugares de La Memoria*. Ediciones Trilce, 2008.

- Olaya Gualteros**, Vladimir, y **Iasnia Simbaqueba**, Mariana. “Estetización de la memoria: Formación y espacios de lo político.” *Revista Colombiana de Educación*, no. 62 (2012).
- Pego**, Anabella Di. “La dialéctica de las huellas en Walter Benjamin: entre la destrucción y la remembranza.” II *Jornada Walter Benjamin: La Política Después de La Caída de La Experiencia*. La Plata, 2018.
- Pink**, Sarah., **Salazar**, Juan Francisco, **Irving**, Andrew y **Sjoberg** Johannes, Eds. *Anthropologies and Futures. Reaserching Emerging and Uncertain Worlds*. Bloomsbury, 2017.
- Quintana**, Laura. *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder, 2021.
- Quintero Aguilar**, Valentina. *De la memoria latente a los cuerpos efímeros que la avivan. Sobre la experiencia política en las acciones performáticas de cuerpos gramaticales y la Escuela Mujeres en Escena Por La Paz*. Trabajo de pregrado de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana, 2020. <http://hdl.handle.net/10554/48210>.
- Roa Ruiz**, Ángela Viviana. *De tropes, tomas, pintas y campamentos, a carnavales, abrazatones, velatones y otros lenguajes: Hegemonía y repertorios de la protesta estudiantil bogotana (2002-2019)*. Trabajo de pregrado. Pontificia Universidad Javeriana, 2020.
- Satiázabal**, Carlos Eduardo. “Conflicto y Arte En Colombia. Entre La Ficción Engañosa y La Poesía.” *Huellas: Revista de La Universidad Del Norte*, no. 101 (2017): 34–46.

- Stewart**, Kathleen. "Ordinary Affects." In *The Affect Theory Reader*, 1–16. Duke University Press, 2007.
- Taussig**, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el Hombre Salvaje: Un estudio del terror y la curación*. Cauca: Universidad del Cauca, 2002.
- Tovar**, Patricia. "Documentación Poética: Ritmos y Relaciones Entre Lo Visual y Lo Sonoro." *LIBEN*, 2015. <https://www.liben.me/uncategorised/documentacion-poetica-ritmos-y-relaciones-entre-lo-visual-y-lo-sonoro>.
- . "Etnografía Dialógica y Etnografía Artística." *Iberoamérica Social*, 2015. <https://iberoamericasocial.com/etnografia-dialogica-y-etnografia-artistica/#:~:text=Visualizar+quiere+decir%2C+hacer+visible,se+elabora+el+registro+etnogr%C3%A1fico>.
- Van Asselt**, Willem., **Van Geert**, Paul., **Müller**, Daniela. y **Salemink**, Theo. *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity*. Leiden: Brill, 2007.

# UN FUTURO QUE VIVE EN LOS OBJETOS



**E**ste texto tiene como objetivo ofrecer una perspectiva del futuro y reflexionar sobre la experiencia con objetos cotidianos aparentemente insignificantes, así como su relación con nuestras creencias sobre el futuro. En consecuencia, se propone reflexionar sobre el proceso llevado a cabo durante esta experiencia creativa. En primer lugar, se abordan las concepciones que se han desarrollado en torno al futuro y cómo la mirada que las personas tienen hacia él determina dichas concepciones. Se presentan disquisiciones relevantes y se rescatan concepciones y momentos significativos.

En segundo lugar, se ofrecen reflexiones sobre una experiencia creativa en la cual la mirada se centra en la relación entre la experiencia personal con el objeto y la experiencia estética que surge de una nueva forma de cuestionar el objeto, ya sea desde la perspectiva de su creación o de la actividad receptiva. Se explora la multiplicidad de relaciones e influencias que se establecen entre los objetos y los sujetos.

La estructura del texto será la siguiente: una introducción que abordará la idea de “mirar al futuro”, donde se analizarán las concepciones generales sobre el futuro en relación con la noción de progreso, el concepto de mirada y su intrincada relación con la creación. A continuación, se desarrollará la conexión entre mi

exploración creativa previa y este *nuevo futuro*. Por último, el texto concluirá recopilando las ideas clave como una forma de cierre.

### **Mirar al futuro**

Es inevitable desprenderse por completo del futuro, proyectarnos en lo que está por venir y depositar en él todas nuestras expectativas y esperanzas. Desde lo más simple y cotidiano, como preguntarnos qué comeremos o a dónde iremos de vacaciones, hasta cuestionamientos más relevantes como el rumbo de nuestra vida profesional o sentimental, o el bienestar del planeta. A menudo, concebimos el futuro desde dos perspectivas: una evolutiva y otra catastrófica. Ambas concepciones son producto de las ideas progresistas del siglo XIX, que nos han llevado a creer que el futuro de la humanidad será esplendoroso, colonizando planetas cercanos, o, por el contrario, a temer un final desolador.

El futuro se nutre de nuestros deseos, ilusiones, aprendizajes y angustias no resueltas, y esto se refleja también en los fenómenos artísticos. En este sentido, retomaré un ejemplo de lo que conocemos como *mirar al futuro*, en particular el futurismo. Este movimiento artístico fue una celebración de la velocidad, la ruptura con el pasado y la admiración hacia las máquinas. Estas características eran propias de principios del siglo XX y del mundo moderno, y el futurismo buscaba plasmar el dinamismo a través de la simultaneidad de las formas. En la obra *Formas únicas de continuidad en el espacio* de Umberto Boccioni, se representa el movimiento,

el dinamismo y la simultaneidad de la vida y del ser. El futurismo creía en el poder de la máquina y en un futuro evolutivo que nos haría mejores.

El futurismo fue una de las primeras vanguardias artísticas que revolucionó el panorama del arte, tanto en términos de técnicas como de ideales. Su estética radical logró fusionarse con los crecientes nacionalismos y la idea de progreso de las naciones. Como se mencionó anteriormente, este movimiento se caracterizaba por su fe ciega en la máquina, el movimiento y el dinamismo. Consideraban que estas características del mundo moderno eran esenciales para mirar hacia el futuro, y que el apego al pasado obstaculizaba la posibilidad de construir algo mejor. Esta ruptura con la tradición se presentaba como una opción para permitirnos construir mirando hacia adelante, con la fuerza de la máquina como motor de esa utopía fragmentada. Esto implicaba aislar aún más la temporalidad y romper las evidentes relaciones existentes, apegándose a la idea de la linealidad.

Pasando de esta breve revisión de las vanguardias artísticas a la carrera espacial, nos encontramos con otra forma en la que se ha moldeado la *mirada* del futuro: sus beneficios, intereses y repercusiones en la sociedad. Desde una perspectiva progresista, se nos ha mostrado cómo el espacio se convertiría en lo que el ser humano “alcanzaría”, desde la conquista de la Luna hasta la búsqueda de otros planetas para colonizar en caso de que la Tierra sea inhabitable en el futuro. Los astros representaban la máxima conquista en pos de *un futuro mejor*.

Umberto Boccioni,  
*Transformer*



Esta carrera por la conquista del espacio comenzó con el lanzamiento soviético en 1957 del *Sputnik 1*, que se convirtió en el primer satélite artificial. Aunque este satélite se desintegró al reentrar en la Tierra un año después, marcó el comienzo de una contienda entre Estados Unidos y la URSS. Esta rivalidad no solo estaba teñida de intereses científicos, sino que también tenía implicaciones militares potenciales.

Finalmente, en 1969, Estados Unidos logró llegar a la Luna, superando así a la URSS y consolidándose como el pionero del futuro prometedor. La humanidad había alcanzado los astros y logrado poner pie en un horizonte hasta entonces distante. Este cambio de paradigma implicaba un acontecimiento esperado que señalaba el inicio de la dominación de otros cuerpos celestes.

Curiosamente, mientras escribo estas líneas, han salido a la luz imágenes capturadas por el Telescopio Espacial James Webb, un proyecto que se ha gestado desde 2004 y que ha requerido inversiones económicas inimaginables. Estas fotografías son, sin duda, extraordinarias y reflejan momentos de contemplación del espacio y su inmensidad, un recordatorio de nuestra existencia efímera. Son imágenes del pasado, una visualización de lo que ha ocurrido en el espacio profundo.

Este telescopio nos muestra imágenes del universo, tan distante, con una nitidez nunca antes vista. Nos muestra una porción del universo del cual somos parte. A diferencia, quizás, de las intenciones de la compañía SpaceX, estas imágenes nos conmueven al imaginar lo que nos rodea. El objetivo principal del Telescopio Espacial James Webb, según la NASA, es estudiar exhaustivamente el universo para comprender cómo se forman las estrellas.

Las estrellas han representado para la especie humana tanto una esperanza como un desafío. La magnificencia del cosmos es abrumadora. Sin embargo, en esta postmodernidad atribulada en la que los excesos del pasado cobran factura, las estrellas son reconocidas simplemente como objetos de admiración, como



*NASA Hubble Sees Sparring Antennae Galaxies* por: NASA  
Goddard Photo and Video

lugares emocionantes o como una forma de encontrar sentido en la vida. Han dejado de ser vistas con los ojos de un conquistador y se aprecian más como objetos de conocimiento. El espacio ya no es considerado exclusivamente como nuestro futuro.

Sin embargo, todavía nos enfrentamos a fantasías sobre la colonización y migración humana, ideas llevadas a cabo principalmente por una nueva clase de “hombres de ciencia”, multimillonarios dispuestos a gastar sus fortunas en la construcción de ese sueño: la proyección de un futuro generado desde cero,

basado en los avances tecnológicos más avanzados. Un ejemplo de esto es la construcción de una colonia humana en Marte.

Space Exploration Technologies Corp., conocida como SpaceX, la compañía de Elon Musk, es una de las más activas en la búsqueda de este objetivo que han denominado “objetivo global”.<sup>1</sup> SpaceX también ha tenido contratos con la NASA para proporcionar servicios comerciales de transporte orbital. Musk ha mencionado en varias ocasiones que su objetivo es crear una flota



*"NASA's Ingenuity Mars Helicopter Completes 50th Flight" por NASA's Marshall Space Flight Center*

viable para la colonización de Marte. En 2001, propuso el proyecto *Mars Oasis*, que consistía en enviar un invernadero en miniatura a Marte con el fin de cultivar plantas y despertar el interés del público.

La necesidad de buscar un plan B, una “segunda casa”<sup>2</sup>, siempre ha estado enfocada en las élites y los privilegiados, en aquellos que pueden costear el transporte a nuevos territorios. Así como Jeff Bezos realiza viajes a la estratosfera como parte de sus hobbies, nos hemos dado cuenta de cómo las estrellas se han convertido, desde *una perspectiva distante*, en un recurso desesperado para seguir creyendo en un futuro de progreso lineal, evolutivo y grandioso.

El 18 de febrero de 2021, el rover *Perseverance* aterrizó en Marte y las expectativas de encontrar vida, agua o evidencias de ambas fueron parte fundamental de la misión de exploración. La posibilidad de presenciar la realidad material de Marte generaba anhelos, recuerdo haber observado con emoción el lanzamiento del rover. El espacio, sin duda, despierta emociones y curiosidad. Lo más hermoso de la exploración en Marte es que la humanidad solo había encontrado polvo hasta ahora, estábamos acercándonos a una de esas imágenes “inimaginables”<sup>3</sup>

¿Ese polvo marciano sería entonces el futuro?

---

<sup>1</sup> Longobardi, Marcelo. “¿Es Elon Musk un actor clave en el sueño por conquistar Marte?”. Video de CNN,1:19. Publicado el 14 de julio de 2022. <https://cnnespanol.cnn.com/video/elon-musk-viajes-espacio-marcos-bruno-en-dialogo-con-longobardi/>

<sup>2</sup> Longobardi, “¿Es Elon Musk un actor clave en el sueño por conquistar Marte?”

<sup>3</sup> NASA, El helicóptero de Marte de la NASA intentará realizar su primer vuelo el domingo, NASA,09/04/2021

## Exploración creativa

En un ejercicio a menor escala, todavía observamos el futuro como algo externo, como algo que se ve desde lejos, similar al sueño de emigrar a Estados Unidos. Entendemos que el futuro no se encuentra en nuestro entorno actual, independientemente de las circunstancias o del estatus socioeconómico. Tendemos a creer que el futuro *se encuentra más allá*, distante y envuelto en utopía, ya sea en forma de una sociedad mejor, un empleo mejor, mejores condiciones, etc. La visión del futuro del progreso se caracteriza por *mirar siempre hacia adelante*, una visión intangible pero inevitablemente distante y evolutiva.

Ahora, el futuro se encuentra mucho más cercano. Se ha alejado de las polvorientas llanuras de Marte, de las miradas colonizadoras y de la búsqueda de una “segunda casa”. Ahora, el futuro se centra en reparar, reorganizar, reutilizar y redescubrir, —a partir de *nuestra mirada*— nuestro espacio, nuestro cuerpo y nuestro entorno. Este momento implica reutilizar y redescubrir, no solo a nivel planetario para intentar mejorar los daños causados, sino también a niveles más pequeños, cotidianos y simples de la vida diaria.

Este cambio de enfoque también se refleja en el arte, en la experiencia del consumismo y en el rechazo a los aspectos más salvajes de este sistema, así como en los enfoques que se adoptan en diferentes ámbitos de la sociedad. La experiencia con los objetos y el cambio de perspectiva que esto genera serán el foco de esta

segunda parte del texto. Tal vez ahora pensamos en el porvenir mirando más cerca, y es aquí donde se establece la conexión con mi trabajo anterior: el encuentro con objetos olvidados debido a su escasa utilidad se presentaba como una opción para reencontrar y redefinir *cómo mirar el futuro* de esos objetos y, en el proceso, resignificar mis concepciones sobre el futuro.

Mi exploración previa fue un proceso de cuestionamiento e investigación en el mundo de los objetos, y se plasmó en mi proyecto de grado. Este proyecto se centró en aproximarme a aquellos objetos que se encuentran en el límite entre el uso y el desuso, enfocándose en aquellos que han cumplido su vida útil. Busqué reconocer la transformación del objeto a través de la transformación de su función para descubrir así sus otras posibilidades. El rescate de estos objetos modestos representa una necesidad de acercarse a la vida desde la sencillez. Esto me lleva a retomar las palabras de Barbery: “¿Dónde se encuentra la belleza? ¿En las grandes cosas que, al igual que las demás, están condenadas a morir, o en las pequeñas que, sin pretensiones, saben engastar en el instante una gema de infinitud?”<sup>4</sup>

Dicho ejercicio creativo se originó a partir de la revisión de las dinámicas que se establecen entre el sujeto y los objetos, con el objetivo de repensar y reconfigurar dichas dinámicas. En ese sentido, estas líneas recuperan una experiencia personal y creativa en torno a los objetos. Por lo tanto, estas páginas presentan algunas consideraciones relacionadas con el futuro y las diversas variantes que he encontrado al acercarme a este concepto. En ellas se entremezcla la experiencia de mi proyecto previo, que fue mi

---

<sup>4</sup> Barbery, Muriel. *La elegancia del erizo*. Barcelona. Seix Barral. 2009. 96

trabajo de grado,<sup>5</sup> en el que surgen reflexiones sobre, con y desde los objetos. Exploro la inutilidad de los objetos y las formas en las que se construye significado a partir de ellos. Este proyecto, titulado *Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo*, se centra en la experiencia que surge de la relación con los objetos, y plantea preguntas sobre diversos elementos que rodean nuestra existencia, como la producción, la reutilización, la mutabilidad y el apego, entre otros.

En medio de la reflexión, surgen complejas relaciones temporales que se encuentran en la sombra tanto del sujeto como del objeto. Por lo tanto, el objeto revela el paso del tiempo y la interacción con otros. Carga en su cuerpo la huella de la experiencia humana, marcada por tiempos anteriores y aquellos que trascienden la existencia de los individuos.

Pero, ¿qué es la experiencia? La experiencia es haber sentido, haber conocido, haber presenciado, haber disfrutado, haber respirado; en última instancia, haber vivido. Según Gimeno

(...) la experiencia es la enseñanza o el aprendizaje que se adquiere con el uso, la práctica o el vivir de uno y por sí mismo, aunque pueda ser ayudado o provocado por otros. Es la forma misma de relacionarse con el mundo: se actúa sobre él y se reciben sus efectos.<sup>6</sup>

### **Vivir es conocer**

Como seres humanos, entramos en interacción con nuestros congéneres, situaciones, contextos, ambientes y cosas que nos

---

<sup>5</sup> Trabajo de grado presentado para recibir el título de pregrado en Artes Visuales con énfasis en expresión plástica en la Pontificia Universidad Javeriana en el año 2021. Proyecto titulado *Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo*.

<sup>6</sup> Gimeno, José. *Educar y convivir en la cultura global*. Madrid: Morata S.L. 2002. 36.

rodean, dando forma a nuestra vida cotidiana y alimentando nuestra esencia como seres. Aprendemos de los demás y de nuestras experiencias en diferentes lugares. Los objetos con los que nos relacionamos nos remiten a otras vidas y a las emociones asociadas a ellos. Esta relación sujeto-objeto propicia la creación de significados y da lugar a una experiencia imaginativa. Las relaciones entre los objetos huérfanos, entendidos como aquellos objetos olvidados, en desuso y acumulados en cajones igualmente olvidados, se manifiestan en una ambivalencia entre las memorias presentes pero a la vez ausentes. Estos objetos son vestigios de memorias que han perdido todo vínculo emocional y, por lo tanto, se encuentran alejados de cualquier narrativa, brindando una oportunidad para la creación, ya que “el arte es la vida pero con otro ritmo”.<sup>7</sup>

Estos objetos redescubiertos ofrecen una nueva forma de experimentar la relación y conocerlos, permitiéndonos reencontrarnos con una experiencia nunca antes vista, una forma de comprender la exploración artística y sumergirse en un juego que despierta elementos imaginativos, sensoriales, cognitivos y afectivos. La experiencia nos ayuda a tener una mejor comprensión de la relación con los demás, con el mundo y con los objetos.

Aprendemos por experiencia cuando relacionamos nuestras acciones con las consecuencias que se derivan de ellas. El sentido acumulado de esas huellas, que implica aspectos intelectuales y emocionales, constituye nuestro bagaje experiencial. Los

---

<sup>7</sup> Barbery. *La elegancia del erizo*. 169

<sup>8</sup> Gimeno. *Educación y convivir en la cultura global*. 36-37

aprendizajes culturales más significativos y vivos ocurren gracias a las vivencias directas que tenemos en nuestros encuentros con la naturaleza, las personas y los objetos culturales. Estos aprendizajes son el resultado de enfrentarnos constantemente al mundo físico, a los objetos construidos, a otras personas, a las relaciones sociales y a las manifestaciones culturales (obras de arte, instituciones, etc.)<sup>8</sup>.

En este sentido, la reflexión gira en torno a la relación entre la experiencia personal con el objeto y la experiencia estética que surge de una nueva interacción con el mismo, tanto desde la perspectiva de su creación como de su recepción. Se presta atención a la acción, relación o influencia recíproca entre los objetos y el ser.

Como parte de la reflexión, surgen las complejas relaciones temporales que se entrelazan con el objeto y subyacen en el sujeto. El objeto contiene el resultado del paso del tiempo y de la interacción con los demás; lleva consigo las huellas de vidas pasadas (la experiencia humana) y de tiempos que trascienden la existencia individual.

Los objetos huérfanos se presentan como una oportunidad para reconectarnos con las ruinas de esas otras vidas y para mirarlos de una manera distinta, una forma que trascienda el diseño basado únicamente en la funcionalidad y explore las posibilidades desde una nueva perspectiva. Es a través de esta mirada que también se puede apreciar la importancia del juego en el descubrimiento de esas diferentes formas de ver que permiten experimentar el mundo que nos rodea de maneras nuevas.

---

<sup>8</sup> Gimeno. *Educar y convivir en la cultura global*. 36-37

La mirada, entonces, actúa como mediadora en la experiencia, influyendo y configurando parte de lo que percibimos. La mirada afecta la experiencia al dirigir nuestra atención y guiar nuestro camino hacia una mejor comprensión de nuestro entorno. La experiencia se convierte en el medio de exploración del cual se desprenden elementos cognitivos, imaginativos, sensoriales y afectivos, ya que afecta múltiples esferas, tanto personales como sociales. Comparto la idea de que “el artista no busca hacer un comentario indirecto sobre la vida, sino añadir una nueva experiencia a la vida: la obra de arte”.<sup>9</sup>

Desde mi postura y experiencia, considero que la mirada es la conexión entre la experiencia y nuestra forma de acercarnos al futuro. Es a través de ella que se nos revelan las posibilidades de los múltiples futuros existentes y nos brinda orientación en medio de esas posibilidades. La mirada es el componente más subversivo en esta combinación de elementos. ¿Qué sería de nosotros si no pudiéramos reconocer los cambios de perspectiva? Sin duda, gracias a ella podemos liberarnos de las idealizaciones progresistas del futuro, de considerar que las estrellas son la próxima meta en nuestra agenda de descubrimientos y necesidades. La mirada nos ha mostrado que al observar de cerca, nuestra experiencia cambia y nos invita a sensibilizarnos con las pequeñas cosas que pueden constituir nuestro futuro.

La experiencia también trasciende el ámbito académico, escapando de la soberbia y la arrogancia intelectual, del escepticismo ilustrado y se niega a ser una característica exclusiva de los

---

<sup>9</sup> Rosenblatt, Louise. *La literatura como exploración*. México: Fondo de cultura económica. 2002. 55

privilegiados. La experiencia encuentra conocimiento en los juegos y en las vivencias cotidianas, no descarta la oralidad ni las prácticas sencillas. La experiencia rescata todo esto y encuentra formas de generar conocimiento a partir de lo vivido, pero para que nada de esto se pierda, es necesario el filtro que proporciona la mirada.

La actividad lúdica tiene —como la emoción y el arte— una base sincrética en que se confunden los motivos y los resultados. Así como a través del animismo se les atribuyen a los objetos propiedades imaginarias, produciéndose la sustitución de unos por otros de acuerdo con la función que cumplen en el juego, de igual modo este tiende a transformar fantásticamente la realidad y a crear mundos posibles. Al asumir la realidad y modificarla, si bien se puede hablar



Osorio, Sara. *Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo*

de evasión, no se puede afirmar de manera tajante que sea una actividad evasiva. El juego requiere un conocimiento profundamente sensible de la realidad, capaz de penetrar en cada uno de sus niveles y de despertar la otra mirada para ver la cara oculta más allá de lo útil. Además, requiere distanciarse de ella y entrar en el mundo imaginario, fantástico, irreal, actitud compleja que rompe esquemas, reestructura saberes y transforma la realidad y el lenguaje.<sup>10</sup>

La mirada, por el contrario, debe superar las dificultades y los sesgos. Es ella quien rescata lo mínimo para que el individuo no pierda el valor de lo sencillo, la trascendencia que se encuentra en la cotidianidad, aparentemente trivial y poco profunda. La mirada debe sobreponerse a las tendencias grandilocuentes y encontrar la diferencia entre lo simple y lo sencillo.

Con mis objetos, he construido experimentos y reflexiones que unen las experiencias materiales, poéticas y estéticas. Rescatan lo cotidiano y mínimo para generar conocimiento y comprensión sobre las cosas que nos rodean. Les debo mucho a mis objetos, sin duda fueron ellos los que me mostraron las posibilidades que surgen de la ausencia de memoria, de funcionalidad y de inmovilidad.

Negarnos a visualizar el cambio es negarnos a experimentar y, por lo tanto, negarnos la experiencia de conocer. No podemos quedarnos suspendidos en el tiempo o mantener nuestras reflexiones estáticas. No podemos contener el agua entre las manos, porque siempre buscará una forma de fluir incluso si intentamos retenerla. Del mismo modo, la mirada fluye, y con ella nuestras concepciones sobre el futuro.

---

<sup>10</sup> Cárdenas, Alfonso. *Elementos para una Pedagogía de la literatura*. Universidad Pedagógica Nacional. 2004, 87.

Todo lo que suceda en el tiempo posterior al presente será obra de la mirada. Materializará aquello en lo que nos enfoquemos y también nos mostrará los desaciertos que han surgido de ese enfoque, ya que cada vez que nos enfocamos en algo, habrá muchas otras cosas que queden fuera, desenfocadas. Es inevitable dejar algo fuera en el proceso.

El objeto vive una transformación, vive una metamorfosis –aunque una metamorfosis distinta a la de las orugas– el objeto no transmuta materialmente, él cambia desde su funcionalidad y es esto lo que hace que la aproximación con el otro sea distinta. Es en este recorrido en el que los objetos revelan sus misterios y sus pequeños secretos olvidados; es entonces cuando el contacto del sujeto y el objeto genera nuevas relaciones, se conectan de formas distintas, en las que se propone una sensibilidad diferente y se genera una nueva imagen.<sup>11</sup>

Uno de los elementos principales en esta práctica de transformación objetual se refiere a lo que Didi-Huberman menciona en su texto *Imágenes pese a todo*, cuando habla de “contraponer cosas que todavía no han sido contrapuestas”.<sup>12</sup> Es la transformación del objeto, y de la imagen, cuando se relaciona con otros elementos. La multiplicidad del montaje permite la particularidad poética del residuo. Esta práctica con los objetos es una práctica de correspondencia, de establecer relaciones entre elementos que surge del encuentro mismo.

---

<sup>11</sup> Osorio, Sara. “Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo.” Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana. 2021 <http://hdl.handle.net/10554/52624>

<sup>12</sup> Didi-Huberman, George. (2004). *Imágenes pese a todo: Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós. 2004. 201.

La acción de recolectar y mezclar permite romper con las expectativas convencionales de lo esperado en relación con la imagen resultante, que está limitada por su función. Esta fragmentación con la funcionalidad es lo que posibilita el juego experiencial. La serie de elementos que componen la propuesta artística se ha conformado a partir de pequeños gestos, pequeñas exploraciones que se suman y encuentran caminos que conducen a la configuración de la instalación.

La aplicación de la complejidad mínima como metodología experiencial fortalece los fundamentos de la propuesta, ya que reconoce en los pequeños gestos y en las acciones sencillas lugares para estructurar formas de pensamiento. Este concepto se utiliza en la observación de las abejas y en el trabajo que cada abeja realiza dentro de la colmena, ya que cada obrera se encarga de una labor específica. Este entendimiento también se aplica a la creación, ya que “la vida finalmente no es otra cosa más que una suma de minucias que, por circunstancias aleatorias, se convierten en hechos trascendentales”.<sup>13</sup> Curiosamente, las abejas comprenden muy bien la importancia de los pequeños gestos y de la constancia.

La experiencia resultante de mi exploración creativa mezcla lo subjetivo con lo intersubjetivo, posibilitando una amplia gama de opciones imaginativas, reflexivas y experienciales. El sujeto escribe, comprende y reflexiona sobre el mundo a partir de lo que le rodea, de las experiencias que ha tenido. Lee su contexto en función de lo que ha experimentado, y de esta manera, interpreta el mundo.

Por lo tanto, no es incorrecto afirmar que este ejercicio de experimentación conduciría a lugares muy diversos, ya que cada

---

<sup>13</sup> Andahazi, Federico. *Los amantes bajo el Danubio*. Argentina. Planeta. 2015. 197

Osorio, Sara. *Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo* 2021



sujeto posee una mirada diferente. Las experiencias que surgieron con mis objetos están inevitablemente marcadas por mi mirada y mis experiencias. Esto abre un espacio y un margen para permitir que otros generen sus propias experiencias y posibilidades, influenciadas por su imaginación.

Las relaciones entre los seres y los objetos, planteadas desde esta *nueva mirada*, se revelan como relaciones circulares y horizontales, que se desprenden de la tradicional relación vertical. Esto propicia la exploración y la interacción, permitiendo un cambio en la percepción del objeto que facilita una interrelación. Se crea

un dispositivo que fomenta juegos de interacción y un espacio de prueba y error que propicia nuevas relaciones, donde el sujeto puede reconocerse a través del objeto y conocer a los otros a través de él.

Entender la relación con el objeto desde una mirada horizontal y circular permite reconocer la carga emocional que se impregna en las cosas. Revela todas las dinámicas afectivas con el objeto e indaga en la potencia que eso puede tener. La carga emocional que tenemos hacia momentos y personas se traslada a esta interacción entre el sujeto y el objeto.

Por eso, uno de los mecanismos para resignificar el objeto y permitir el juego de interpretación es renombrarlo desde la palabra. Considero que cambiar el nombre de los objetos también los desliga de su deber ser, ya que la palabra tiene una gran influencia al determinar



Osorio, Sara. *Anotaciones sobre el polvo*, fotograma 2022

y clasificar las cosas. Es interesante distanciarse y reivindicar al objeto desplazado. Esta ruptura ayuda a romper con las expectativas convencionales de lo esperado en relación con la función de los objetos, invitando a romper con su funcionalidad misma.

Escudriñar el objeto es también un intento de descifrar y reconocer sus posibles usos, sus pasados, sus fallas, sus huellas y sus cambios. A través de esta experiencia, “intuyo la memoria de las cosas y las prácticas de los humanos sobre las cosas”.<sup>14</sup> Reconocer al objeto implica también reconocer al sujeto que dejó su huella en él. Como dice Vásquez, “me produce un enorme placer las manifestaciones concretas del pasado: documentos u objetos que encuentro, recuerdos precisos de personas reales que se sientan a recordar con detalle”.<sup>15</sup>

Estos objetos cargan consigo los indicios que deja la vida, la evidencia irrefutable del paso del tiempo. A menudo llevan polvo y este se convierte en la representación física de ese transcurso del tiempo. Recuperar todos estos objetos me ha permitido asumir la importancia de esos pequeños gestos que preservan y rememoran un estado y un momento en el tiempo. Recuperar y jugar con los objetos que han perdido su hogar permite sacar a la superficie lo olvidado y lo oculto, evitando que sean consumidos por nubes de polvo.

Las imágenes resultantes de mi propuesta artística experiencial encuentran potencia no solo desde lo poético, sino también gracias a que se desenvuelven en todas las esferas de la vida contemporánea, al igual que la máquina. Estas imágenes se constituyen como formas de resistencia a las estructuras de poder.

---

<sup>14</sup> Osorio, Sara. “Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo” 70

<sup>15</sup> Vásquez, Juan Gabriel. *El ruido de las cosas al caer*. Alfaguara: Colombia. 2011. 45

Sin embargo, la hipervisibilización puede llevarnos a olvidar observar con atención y decidir no seguir mirando, al igual que las luces de la ciudad hacen que las luciérnagas pasen desapercibidas. Los objetos inútiles también son negados y condenados a vivir en la oscuridad de la mirada, ya que los espectadores deciden no prestarles atención debido a su falta de utilidad. Han sido desplazados de sus lugares y relegados a los rincones inaccesibles de los cajones, destinados a un letargo en el que el observador elige cerrar los ojos ante su simplicidad.

Indiscutiblemente, esta reflexión nos lleva a consideraciones históricas y nos enfrenta a los problemas de la temporalidad. Pensar en el futuro inevitablemente nos remite a las anotaciones de Walter Benjamín, quien criticaba las concepciones positivistas de la historia y del tiempo. En su ensayo *Sobre la Historia*, propone la Historia como un tiempo pleno, un tiempo-ahora, rompiendo con la idea del tiempo como devenir histórico y rescatando así su naturaleza porosa.

De esta forma, podemos ver cómo la imagen también forma parte de esa discontinuidad histórica, ya que, como artificio, posee una doble temporalidad. Es fundamental acercarnos a la historia entendiendo y reconociendo las diferentes temporalidades que implica. Debemos difuminar la idea preconcebida de linealidad, donde las interrelaciones y afectaciones temporales no son permitidas y los tiempos pasado, presente y futuro se disocian. Adoptar una lectura contrapuesta de la historia, la imagen y el tiempo propone una mirada rizomática y divergente donde las facetas temporales se entrelazan.

Aunque al comienzo del artículo expuse el orden que compondría el texto, al llegar al final de estas páginas me doy cuenta de que las conclusiones que puedo ofrecer son parciales y llenas de interrogantes. No hay objeto de estudio más difícil que el tiempo, como advertía Einstein al plantear la teoría de la relatividad.

En la historia, aún seguimos los parámetros establecidos por los historiadores marxistas que creían en la linealidad. Aunque puede resultar una estrategia pedagógica efectiva para organizar, es necesario cuestionar siempre sus limitaciones y problemas. Encuentro que un punto de partida es entender la mirada como un dispositivo y un mediador del futuro.

Es necesario comprender la relación entre la mirada, la imagen y la temporalidad para repensar nuestros enfoques y comprender el futuro. Aquí se intentó presentar de manera general cómo se interrelacionan estos conceptos, pero como he mencionado antes, mi ejercicio de creación es una propuesta subjetiva marcada por mi experiencia personal y abierta a la discusión. La mirada, la imagen y la temporalidad no son lineales ni verticales, sino herramientas de rebeldía que nos ayudan a entender el entramado del mundo y a acercarnos a la horizontalidad.

La experiencia se nutre de todo esto y se configura a través de la acumulación de vivencias. A su vez, la experiencia configura nuestra comprensión de la mirada, la imagen y la temporalidad. Es un ciclo circular que no sigue jerarquías, sino que encuentra en la vida misma los elementos para construir apreciaciones sobre estos grandes conceptos.

Este torbellino del devenir histórico es algo que encuentro en común entre mi práctica objetual previa y mis concepciones sobre el futuro. Este entendimiento de la porosidad temporal me ha llevado a cuestionar las acciones cotidianas, y a su vez, observar esas acciones me ha obligado a reflexionar sobre cómo se ha narrado la mirada, el tiempo y, por ende, la historia. Ha sido un encuentro de ida y vuelta.

Osorio, Sara. *Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo 2021*

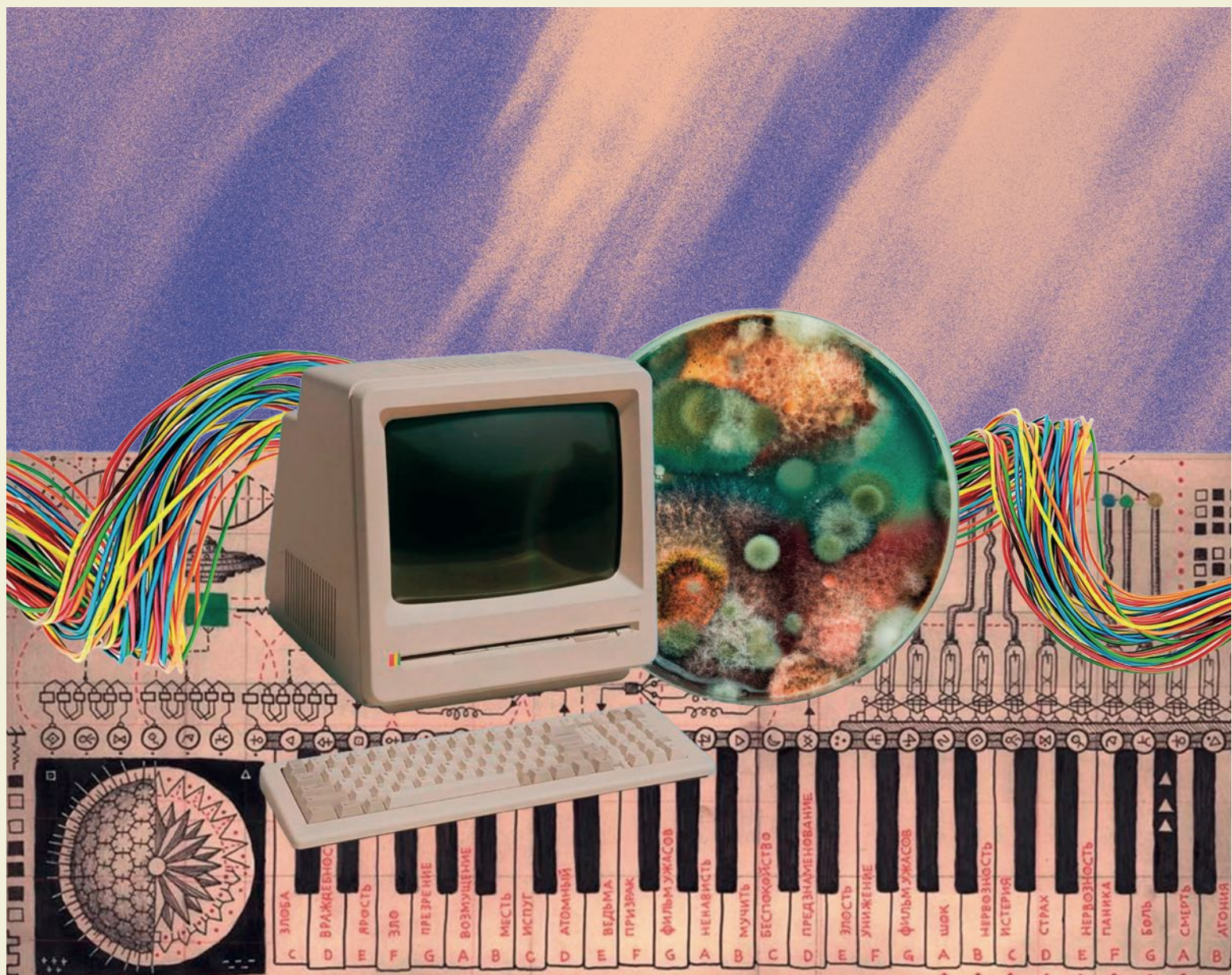


# OBRAS CITADAS

- Andahazi**, Federico. *Los amantes bajo el Danubio*. Argentina. Planeta. 2015.
- Barbery**, Muriel. *La elegancia del erizo*. Barcelona. Seix Barral. 2009.
- Boccioni**, Umberto. *Formas únicas de continuidad en el espacio*. MOMA, Nueva York. 1913.
- Cárdenas**, Alfonso. *Elementos para una Pedagogía de la literatura*. Universidad Pedagógica Nacional. 2004.
- Didi-Huberman**, George. *Imágenes pese a todo: Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós. 2004.
- . *Arde la imagen*. Oaxaca: Serieve 2012a.
- . *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores. 2012b
- . *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. 2011
- Farocki**, Harum. *Desconfiar de las imágenes*. Buenos Aires: Caja Negra. 2013
- Gimeno**, José. *Educar y convivir en la cultura global*. Madrid: Morata S.L. 2002
- Jeffrey**, Kluger. “These 5 photos from the James Webb Space telescope are mind-blowing. Here's what they can tell us”. *TIMES*, 13/7/2022 <https://time.com/6196675/five-james-webb-telescope-images-explained/>

- Longobardi**, Marcelo. “¿Es Elon Musk un actor clave en el sueño por conquistar Marte?”. Video de CNN,1:19. Publicado el 14 de julio de 2022. <https://cnnespanol.cnn.com/video/elon-musk-viajes-espacio-marcos-bruno-en-dialogo-con-longobardi/>
- NASA**, “El helicóptero de Marte de la NASA intentará realizar su primer vuelo el do-mingo”, NASA,09/04/2021 <https://www.nasa.gov/press-release/el-helic-ptero-de-marte-de-la-nasa-intentar-realizar-su-primer-vuelo-el-domingo>
- Osorio**, Sara. *Objetos medianamente inútiles para (re)conocer el mundo*. Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana. 2021 <http://hdl.handle.net/10554/52624>
- Osorio**, Sara. *Anotaciones sobre el polvo*. 2022.
- Rosenblatt**, Louise. *La literatura como exploración*. México: Fondo de cultura económica. 2002.
- Vázquez**, Juan Gabriel. *El ruido de las cosas al caer*. Alfaguara: Colombia. 2011.

# LOS LENGUAJES CULTURALES COMO DISPOSITIVOS COSMO-ECOLÓGICOS DE PROYECCIÓN AL FUTURO



## Introducción: estructuras de pensamiento en las identidades mutables de la naturaleza humana

La internet a menudo se describe como la autora perversa de la pérdida de identidad, pero cada día dependemos más de nuestras identidades digitales. De muchas maneras, somos leales a ellas, ya que nos permiten estar presentes en el mundo y comunicarnos, manifestando una identidad analógica a través de proyecciones en constante cambio, adaptación y evolución.

Las discusiones sobre la esencia de lo humano nos llevan a enfrentar las nociones de inteligencia humana e inteligencia artificial<sup>1</sup>, ya que en ellas está comprometido el fenómeno de la identidad y, en última instancia, la supuesta esencia de lo humano. En su texto *El factor humano en la cibercultura*, Margarita Schultz nos ofrece una mirada estética que indaga sobre la cibercultura y cómo ampliar la dimensión de la tecnología.<sup>2</sup> Desde una perspectiva poshumanista, la autora busca expandir los horizontes conceptuales de lo humano en relación con las máquinas computadoras, sus capacidades operativas y sus disposiciones, incluyendo la autorreferencia o el autoconocimiento, la resolución de problemas, el aprendizaje, la significación y la acción creativa.

Así, siguiendo esta línea argumentativa, Schultz habla de los humanos como productores de objetos técnicos, como *homo faber*. Sin embargo, señala que los animales también realizan acciones

---

<sup>1</sup> En adelante IA.

<sup>2</sup> Schultz, M., *El factor humano en la cibercultura*, 2007, Buenos Aires. Alfagrama.

técnicas, recordándonos así que el origen de la tecnología es humano, pero su destino no es necesariamente humanista.

En realidad, hemos ingresado a una era en la que la identidad humana se ha convertido en una composición indivisible entre lo físico y lo digital. Mientras Schultz propone que la internet, al ser una estrategia de resguardo, puede reemplazar nuestra propia identidad y dar lugar a nuevas identidades dentro de un mismo individuo, en este ensayo propongo que, como seres humanos-maquinicos atravesados por experiencias expandidas del ser, nuestra relación con los otros no-humanos es simbiótica. Son ellos quienes constantemente nos ayudan a construirnos mediante el uso de metaidentidades, en las cuales convergen lo real físico y lo real digital. De este modo, sería casi imposible concebir una identidad independiente y singular en cualquiera de las dos dimensiones. No se trata simplemente de una adición o una capa pixelada en el multiplano de nuestra estructura experiencial de vida, sino de un continuo en el cual ningún polo o cara representa la identidad *real* que se diferencia o superpone a otra que es *falsa*.

De esta manera, el denominado *factor humano* presente en la tecnología está relacionado con la autonomía operativa y creativa, así como con la capacidad adaptativa que, en relación con diversas tareas humanas, se experimenta de manera interactiva y está vinculada a las cualidades emocionales. Esto se basa en una serie de disposiciones técnicas que hacen posible dicha interacción. Al pensar en esto, surge la pregunta de si los androides son una extensión o un reemplazo de lo humano, en el contexto

de prejuicios relacionados con la percepción de estas entidades mecánicas como posibles enemigos de la humanidad. Sin embargo, Schultz presenta algunas perspectivas sugerentes para repensar esta relación entre humanos y no-humanos. Entre ellas se encuentra la creación de androides para ayudar en tareas domésticas y para acompañar a personas mayores en la soledad. También se propone programar robots empáticos. Aquí, el *factor humano* se encuentra en la integración de la biología y la informática, en la conexión entre el cerebro y los ordenadores. En contraste, el mismo factor humano en el ser humano, en el margen de un proyecto moderno, plantea importantes interrogantes sobre qué es ser humano. Esta pregunta nos lleva a considerar luchas importantes por la igualdad, ya que la categoría de “humano” excluye a muchos grupos según criterios establecidos como estructuras de pensamiento, con la intención de crear una identidad humana estática e inaccesible a través de la exclusión.

La valiosa reflexión de Schultz, además, ilustra, mediante el uso de figuras como la del cibernético, la cercanía del *factor humano* con las máquinas. Sin embargo, nos advierte que esta relación cercana depende de nuestras propias capacidades adaptativas en relación con estos paisajes poshumanos, atravesados por experiencias que difuminan los límites de la conciencia. Estas dificultades son el origen de la ampliación de los horizontes conceptuales de lo humano en relación con los no-humanos maquínicos.

Teniendo esto en cuenta, la conciencia dejaría de ser un elemento exclusivamente humano para dar paso a un funcionamiento

heterogéneo, donde distintas unidades se conectan para generar realidades complejas en una situación combinatoria. Esto se logra a través de la gramática generativa que configura nuestra realidad y, en el ámbito informático, nos permite pensar más allá de la operatividad mecánica en términos de algoritmos. Es decir, aprender de la experiencia se convierte en otro *factor humano* en los ordenadores, permitiendo corregir sus propios comportamientos y optimizar resultados. En este punto, la conciencia deja de ser un elemento identitario exclusivamente humano.

### **El continuo identitario análogo/digital**

El mundo contemporáneo se ha configurado a través de experiencias digitales que enfrentamos diariamente. Constantemente redefinimos nuestras capacidades adaptativas en relación con los paisajes posthumanos a través de nuestras elecciones, medios de expresión disponibles y nuestras interacciones algorítmicas con un mundo digital que nos lee, observa, analiza y nos convierte en un valor de cambio. Además, nos impone un papel en la economía y nos proporciona herramientas para comprender nuestra propia mutabilidad, en diálogo con el resto del mundo.

En este punto, no hay vuelta atrás. Los sistemas digitales seguirán definiéndonos y extendiendo nuestra experiencia a escalas y complejidades mediadas por una meta identidad en constante construcción. Vivimos en un mundo en el que “somos el producto”, como nos ha advertido el artista y científico computacional Jaron

Lanier. Entonces, ¿qué sucedería en un paisaje posthumano que nos permitiera reclamar nuestra identidad digital y desafiar el determinismo y la causalidad, escapar de la búsqueda constante de una causa concreta para cualquier consecuencia o fenómeno, como el tiempo lineal y los sistemas lineales políticos, económicos, alimentarios, entre otros con los que interactuamos actualmente?

Por el contrario, podríamos acercarnos a las escalas micro, meso y macro; lo local y lo global; la alianza entre sujeto y realidad; la unión entre observador y observado; las transiciones del orden al desorden y viceversa; del desorden a nuevas formas de orden; a la vida artificial; a la incertidumbre y la imprevisibilidad; a la transdisciplinariedad y a los comportamientos simples que surgen de comportamientos complejos.

En este sentido, el libro de Schultz resulta iluminador al señalar las diferencias y similitudes en el continuo analógico/digital, especialmente en el campo del aprendizaje basado en la experiencia, la creatividad en la toma de decisiones, la resolución de problemas, el aprendizaje a través de la experiencia personal, la autoconciencia y la capacidad de comprensión empática. Estos aspectos se consideran como la identidad humana, expresada en el mundo físico de carne y hueso. Ahora surge la pregunta sobre las posibilidades de comprender nuestro propio organismo en ese mismo funcionamiento en red, en el contexto de una naturaleza en la que los fenómenos han variado históricamente. En relación a esto, es importante destacar que los cambios de paradigma en las identidades humanas se deben a diversas motivaciones que

no son excluyentes entre sí. Estas motivaciones pueden incluir la sustitución de teorías, avances científicos precisos, transformaciones en las costumbres en un momento histórico y en una sociedad en particular, así como todas las situaciones que se basan en definiciones interrelacionadas dentro del entramado conceptual de los términos utilizados. Estas definiciones referenciales pueden buscar distanciar a los humanos de las máquinas o, por el contrario, acercar estos dos universos.

La autoconciencia y el autorreconocimiento, tanto de nuestros cuerpos y sus sistemas, como de los sistemas más amplios como los sociales y culturales, se basan en principios de conectividad, flexibilidad y plasticidad, es decir, en interconexiones y relaciones. Esta red constituye la base estructural de todas las interacciones y es la única forma de autorreconocimiento a través de la intersubjetividad, que está vinculada a la creatividad. Entonces, ¿cuáles serían las posibilidades de autorreflexión en las máquinas, considerando que la tecnología es una forma de conectividad y autopercepción en constante cambio? Sin duda, la cibercultura implica un debate ético de la información que nos permita desplazar la frontera entre lo digital y lo físico en cuanto a la configuración de la identidad y los niveles de conciencia asociados a los *mass media*. El objetivo sería superar las limitaciones y comprendernos en nuestro continuo identitario, más allá del consumo y la acumulación, para abordar consideraciones sobre la empatía, entendida como la capacidad de compartir afectividad, es decir, la capacidad de ponerse en el lugar del otro. Por último,

se plantea la inteligencia situada, como la capacidad de existir en un mundo de significado compartido.

### **Naturaleza y cultura: el ángel de la historia**

De esta manera, al considerar la inteligencia situada como una capacidad central de lo humano y un requisito para practicar la empatía, los memes de internet se convierten en productos culturales y fenómenos semióticos multifacéticos. Por un lado, pueden promover una nivelación de conciencias, pero en el debate ético de la información que me interesa desarrollar, también nos invitan a reflexionar sobre las categorías modernas de “naturaleza” y “cultura”. Esta segmentación conlleva el olvido y la negación de la existencia humana dependiente de relaciones simbióticas con la atmósfera, el suelo, los animales, las plantas, las máquinas y otros elementos. Siguiendo a Daniel Dennett en su texto *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*<sup>3</sup>, el concepto de meme como unidad cultural que se replica tiene su base en la biología, ya que toda vida evoluciona a través de la supervivencia diferencial de entidades reproductoras. Con esto en mente, los memes de internet, considerados como productos culturales, funcionan como unidades memorables en las que se encapsulan ideas complejas. Son unidades de transmisión cultural que obedecen a las leyes de la selección natural.

---

<sup>3</sup> Dennett, D. (2015). *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*. Capítulo: “Herramientas para pensar acerca de la evolución”. México: Fondo de Cultura Económica.

Para Theodor Adorno, el objeto cultural es una lente a través de la cual se pueden comprender las verdaderas condiciones materiales de un grupo, y a su vez agita su realidad a través de un estremecimiento, reflejando las bases del realismo capitalista en sí mismo. Nuestras condiciones culturales son la acumulación y la proyección de condiciones pasadas que emergen en el presente. Por lo tanto, el estremecimiento al que se refiere Adorno se relaciona con el impacto que experimenta el consumidor de arte al revivir su conexión primordial con la naturaleza. Desde el grito primordial al enfrentar la temible naturaleza, hasta la risa frente a los productos de la industria cultural, y finalmente, el gesto de angustia y resignación frente a nuestro destino e imposibilidad de escapar de él, la falibilidad de los intentos de la humanidad por superar la naturaleza ha dejado claro que nosotros mismos somos parte de la naturaleza. Del mismo modo, los intentos por evadir las fuerzas naturales y sus efectos decadentes al convertirlos en una “alteridad” son lo que, para Adorno, resulta en el gesto que refleja nuestra condición innata, porque una vez más, nosotros mismos somos parte de la naturaleza.

En 1921, Walter Benjamin describió la obra de Paul Klee, *Angelus Novus*, de la siguiente manera:

En este cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abiertas y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado.

Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad .

Siguiendo a Benjamin, este ángel retratado por Klee representa el momento presente al observar las ruinas del pasado. Esto implica que avanzamos sin mirar hacia un futuro de posibilidades infinitas, al cual damos forma utilizando las herramientas y el conocimiento que hemos acumulado. En cambio, miramos hacia atrás, hacia los desechos dispersos, retrocediendo hacia un futuro que será moldeado por nuestra reacción a esta acumulación de experiencias pasadas. Con esto en mente, y considerando cómo el tiempo futuro se prefigura en algunas representaciones<sup>4</sup> ancladas en imaginarios sociales y científicos,<sup>5</sup> de los cuales se derivan ciertas prácticas, resulta necesario descifrar las reglas que las rigen, lo cual es un requisito previo para comprender su representación. Por lo tanto, a partir de la propuesta teórica de Donna Haraway, se vislumbra la posibilidad de reconocer los procesos de subjetividad en la

---

<sup>4</sup> Representación como las maneras culturales de construirle sentido a objetos ausentes, en imágenes presentes, con la capacidad de modificar la realidad que parecen reflejar.

<sup>5</sup> Imaginario como vínculo invisible y simbólico que nos liga a un contexto social, que nos constituye como sujetos y que debe ser analizado con base en las relaciones de poder, para llegar a generar los cambios necesarios que permitan apreciar las nuevas formas de corporalidad tecnológica y posthumana.

identidad humana como resultado de concepciones compartidas sobre la realidad, que abarcan lo orgánico, lo técnico y lo textual, es decir, una ontología relacional que permite que estos sistemas funcionen interconectados mediante un lenguaje común.

El futuro es un concepto vinculado a una serie de representaciones, las cuales tienen la capacidad de modificar la realidad que parecen reflejar desde su aspecto simbólico. Es un tiempo sin historicidad que se entrelaza con el presente y



corresponde a un paradójico movimiento entre nostalgia y deseo. Esto nos permite rastrear la comprensión de la sociedad frente a este concepto, a través de la construcción de lo imaginario, es decir, la nostalgia y el deseo<sup>6</sup>, dos conceptos subyacentes que nos llevan a pensar y entender el futuro más allá de su representación como un instrumento de conocimiento mediato. Esta representación nos permite visualizar un futuro ausente, al sustituirlo por una imagen capaz de traerlo al presente, y constituye en sí misma un elemento de las sociedades. Las sociedades no solo se componen de hechos reales, sino también de representaciones colectivas y de imaginarios sociales.<sup>7</sup>

Estos imaginarios desempeñan un papel fundamental en la sociedad, y sus bases se encuentran en las condiciones materiales de la vida y en las representaciones que los diferentes grupos sociales hacen de ellas. Son construcciones simbólicas cuya realidad reside en su propia existencia y en su impacto variable en las mentalidades y comportamientos colectivos, así como en las múltiples funciones que desempeñan en la vida social. Este conjunto de imágenes mentales se nutre de producciones literarias, morales, políticas, diferentes formas de memoria colectiva y prácticas sociales para sobrevivir y transmitirse. Se trata de un entramado de una singularidad de tercera generación<sup>8</sup>, singular, independiente y flexible, que conecta fenómenos cuya emergencia se encuentra

---

<sup>6</sup> Guarín Martínez, Óscar. y Cabrera, Marta. “¿Existe una imagen del futuro? Sobre tiempos, imágenes, mundos otros y Antropoceno”. *Iluminuras*, 21, 245-273. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.10560>.

<sup>7</sup> “Las representaciones siempre aluden a la realidad, y los imaginarios se expresan a través de la materialidad pero no implican materialidad.” Camilo Escobar, *Lo imaginario, entre las ciencias sociales y la historia*, 2000.

en los límites permeables entre cultura y naturaleza. Desde allí se dibuja un espacio intradiscursivo y consustancial definido por redes de interacción, en las que cada sistema depende de los demás sistemas en su entorno.

En este contexto, se plantea una crítica al sujeto moderno, cuya configuración se ve desafiada por su constante coexistencia con entidades no humanas. Es en este punto donde se abren posibilidades desde la heurística y los sistemas generativos para comprender al sujeto moderno a través de la creatividad de sus sistemas, incluyendo el lenguaje. El objetivo es reflexionar sobre las posibilidades de subjetividades que surgen de una convergencia de fuerzas materializadas en el espacio y el tiempo, y que se entrelazan con esos otros entes no humanos. Desde las ontologías relacionales-simbólicas, se exploran los modos en que el discurso trasciende el poder ideológico de esa compleja red de verdades y la necesidad de recurrir a nuevos panoramas e ideas sobre subjetividades. Por lo tanto, resulta fundamental pensar en nuevos instrumentos conceptuales que nos permitan redirigirnos e interactuar con los universos posibles, liberándonos como sujetos de esa negatividad histórica y dirigiéndonos hacia una alteridad afirmativa.

---

<sup>8</sup> La singularidad es un concepto acuñado el siglo pasado por el matemático húngaro-estadounidense Von Neumann (1950) y su relato es un fundamento filosófico de la IA. Éste propone la simbiosis hombre-máquina, es decir, un nuevo ambiente que coincide con patrones identitarios abiertos, plurales o subjetividades inestables. Es una época caracterizada por la introducción de conceptos de sujeto que rompen con los referentes identitarios tradicionales. La singularidad de tercera generación habla de procesos maquínicos independientes, el advenimiento de la IA y su capacidad de auto-mejorarse recursivamente y, tras repeticiones cíclicas, llegar a diseñar generaciones de máquinas sucesivamente mejoradas. Se trata de un proceso independiente de los humanos.

## Naturaleza y cultura: el lenguaje

La inteligencia artificial se transforma de manera impredecible y automática, de manera similar a las mutaciones genéticas en los organismos biológicos. El lenguaje también experimenta cambios progresivos y puede generar sorpresas. Aunque la IA tiene limitaciones en su espacio de posibilidad, el lenguaje sigue siendo un fenómeno creativo, flexible y cíclico que se puede comprender a través de los postulados categoriales de Margaret Boden sobre la creatividad psicológica y la creatividad histórica<sup>9</sup>. La noción de cognición distribuida puede explorarse desde la perspectiva de lo que denomino *metacognitivas distribuidas*<sup>10</sup>, que posibilita el lenguaje, y también desde una crítica al sujeto moderno, para considerar las posibilidades del sujeto poshumano.

En este sentido, las representaciones ontológicas permitidas por el lenguaje amplían nuestro universo hacia un pluriverso y nos permiten entender las relaciones entre entidades biológicas y entidades maquínicas. Esto nos sitúa en un enfoque metacognitivo en el cual el sistema maquínico da sentido a las prácticas ontológicas del sujeto. Siguiendo los postulados categoriales de Arturo Escobar, la ontología se refiere a las premisas que un grupo social tiene sobre

---

<sup>9</sup> Boden, M. (2017) *Inteligencia artificial*. Capítulo 5: “Los robots y la vida artificial” Madrid: Turner, pp. 103-118.

<sup>10</sup> Si la cognición distribuida, según Edwin Hutchins, refiere a los humanos y al hecho de que normalmente actúan en ambientes donde la cognición se distribuye entre una variedad de actores, humanos y no-humanos; con la *metacognición distribuida* me refiero a los modos en que el lenguaje configura la realidad preindividual, individuada y transindividual, bajo procesos de introspección, dependientes del sistema lingüístico y de las redes ontogenéticas que de este se despliegan.

las entidades existentes en el mundo, pero también evoluciona y se autoorganiza al vincularse con las prácticas<sup>11</sup>. Esto nos muestra cómo esas ontologías actúan a través de prácticas, imaginarios y representaciones, y cómo se manifiestan en historias y narrativas que materializan el tipo de entidades y relaciones que conforman el mundo, incluyendo mitos y rituales de creación.

Recuperando las ideas de Vilém Flusser, según Joaquín Zerené<sup>12</sup>, podemos ver cómo el medio maquínico-lingüístico permite al ser humano explicar y orientarse en el mundo, y luego metabolizar lo que el mundo le presenta a través de la comunicación. Flusser propone una concepción del sujeto como proyecto, entendiendo al *ser* como un sistema de relaciones que se resuelven en el horizonte de la intersubjetividad. En otras palabras, el sujeto funciona como un punto nodal en una red intersubjetiva articulada por mediaciones continuas y procesos de intercambio de información. En esta perspectiva, es crucial comprender el lenguaje como un dispositivo que configura la realidad y condiciona nuestras percepciones, pensamientos y emociones, al tiempo que propone diferentes relaciones instrumentales que generan subjetividades y alteridades.

---

<sup>11</sup> La autoorganización como la capacidad creativa de los organismos biológicos para estructurarse a sí mismos. Se trata de algo homogéneo, que parte de un orden para lograr un orden nuevo estructurado, es decir, moldea cuerpos completos, por ejemplo el cerebro, a partir de lo evolutivo y del aprendizaje no supervisado, donde lo aleatorio es posible. Estas conexiones de red maximizan la información que se transforma en cada etapa, por lo tanto, los artefactos auto-organizados se pueden encontrar en cualquier parte. Como tipos de auto-organización se destaca: la evolución filogenética, embriogénesis, metamorfosis, desarrollo cerebral y formación celular.

<sup>12</sup> Zerené, Joaquín. "Paisaje poshumano: subjetividades distribuidas en el ecosistema mediático" *Revista iberoamericana de comunicación y cultura contrahegemónica*, (2).

Esto implica una disolución de los límites epistémicos que da lugar a nuevas ontologías a través de una *metacognición distribuida*, creando vínculos entre humanos y entidades maquínicas dentro de la conceptualización propuesta por Zerené como nodos de relaciones en la red interconectada del ecosistema natural-cultural. De manera similar, el sistema lingüístico como una máquina comunicativa también puede considerarse un sistema vivo, retomando el concepto de metabolización como aquel que determina la vida, ya que (1) depende de energía, que correspondería a su uso cultural, creatividad y evolución; (2) debe reservar su energía disponible, que puede relacionarse con la inteligencia de enjambre aplicada a los seres vivos; y finalmente, (3) debe regular esa energía para autoorganizarse y renovarse, lo cual puede entenderse como los conocimientos que se materializan en objetos físicos y se reproducen culturalmente.

### **El lenguaje como un sistema vivo**

Una estética poshumana implica comprender cómo los procesos de organización de la información ocurren en todos los sistemas vivos, ya que es necesario organizar y transmitir información para mantener la vida y ser capaces de desarrollar un lenguaje a través de símbolos. En este sentido, el campo de la epigenética puede brindarnos importantes perspectivas para pensar el lenguaje y los memes de internet como productos culturales. Los organismos y su entorno están interrelacionados,

lo cual afecta los procesos de herencia, y esto es precisamente el ámbito de la epigenética, es decir, cómo los genes se expresan mediante la interacción con el entorno. La manifestación de los componentes del código genético se modifica con cada acción, cada vínculo o cada interacción con el medio. Los sistemas vivos hacen esto para metabolizar recursos, realizan copias y transmiten su información vertical u horizontalmente, lo que implica que estamos constantemente reescribiéndonos tanto en términos de historia como de posibilidad.

Estos aportes sientan las bases para una continuidad entre la evolución natural y la evolución cultural, incluso como una superposición de estados en los que podemos observar la evolución cultural en la manifestación de los genes y las ideas, así como la evolución biológica en las interacciones que ocurren entre los sistemas vivos y su entorno. En este sentido, la concepción de la estética poshumana se configura a través de la percepción de paisajes artificiales donde la cultura y la naturaleza se entrelazan mutuamente y de manera simultánea. Estos entornos se configuran a través de procesos evolutivos que van más allá de concepciones exclusivamente humanas. El concepto de paisaje se transforma y reorganiza a partir de la observación de entornos cambiantes que carecen de un espacio/tiempo predefinido o un contenido específico e identificable. En cambio, son paisajes que emergen de los procesos de los genes antiguos y aquellos genes que se expresan mediante interacciones con el entorno, el cual constituye un conjunto de sistemas vivos con un comportamiento dinámico.

Si la información es inseparable de las interacciones de las cuales surge y continúa influenciando, entonces podemos afirmar que la cultura y la naturaleza tampoco pueden ser aisladas. Por esta razón, el ser humano se encuentra inmerso en la naturaleza y su sistema cultural también lo está. En campos como la estética posthumana y las ciencias sociales post-antropocéntricas, el universo simbólico y cultural que antes giraba en torno al humanismo se desplaza y se recupera en el entorno de la naturaleza o en las naturoculturas epigenéticas.

La genética ya no se percibe como el origen y el fin de la evolución biológica en un organismo vivo, sino que la epigenética se expresa a lo largo de toda su vida. Es como si este organismo se creara y se reprodujera continuamente en cada interacción vital que experimenta. La reproducción de la información, entonces, no se limita únicamente a una expresión cultural en un supuesto nicho aislado de lo natural, sino que su evolución ocurre en períodos cortos de tiempo y se manifiesta rápidamente en cambios en su propio código, mediados por la complejidad de las interacciones.

En esta perspectiva, observamos procesos culturales que tienen lugar en el espacio de lo natural, no como eventos específicos aislados por una fuerza inmutable y poderosa, sino como un entrelazamiento en el cual la naturaleza también se adapta a los cambios que se producen. No hay una teleología o determinación previa en el espectro biológico, lo cual da lugar a una multitud de mundos altamente inciertos que surgen en nuestras mentes. Ya no concebimos la naturaleza como algo estático y aislado, como

se entendía en la modernidad; ahora es altamente dinámica, no solo debido a su propio comportamiento impreciso y aleatorio, sino especialmente debido a las hibridaciones y las implicaciones indeterminadas que exhibe la evolución cultural.

Con esto en mente, se aclara la idea de que la evolución ha sido impulsada por procesos simbólicos en los cuales la cultura es parte integral. Los objetos culturales, los memes y las obras de arte contemporáneo, en su libertad para explorar el potencial creativo inherente a las posibilidades dialógicas entre lo orgánico y lo digital, están llamados a construir estructuras discursivas que ofrezcan perspectivas críticas sobre su condición como objetos de lujo, estrechamente vinculados a los sistemas de acumulación y consumo capitalistas. El Bioarte, como forma de arte que explora los campos de la biología y la tecnología, ofrece una perspectiva crítica y filosófica. En él se encuentran propuestas comunicativas fundamentadas en las ontologías relacionales-simbólicas, pero también significativas, afectivas, conceptuales y abiertas, que implican otras posibilidades de relación multispecies, pensadas a partir de los elementos heterogéneos que conforman nuestros ecosistemas, entre ellos el ecosistema mediático, del cual se desprenden relaciones entre imagen, discurso, lenguaje, hábitos mentales y redes interconectadas por nodos transversales entre naturaleza y cultura.

## **Arte y sociedad**

La cultura y el arte son inseparables de su contexto de producción y constituyen partes integrales de la sociedad. En su espacio discursivo, se configura una materialidad, una forma presente de significar la realidad a través de diferentes dispositivos y sistemas de significación en los que se inscriben. A partir de estas representaciones, se llevan a cabo procesos de apropiación que socavan la noción de invariabilidad de los conceptos y los sistemas de pensamiento a lo largo del tiempo. Sin embargo, desde las representaciones que el arte permite configurar, se le da forma a la sociedad. Partiendo de la premisa de que la relación entre el arte y la sociedad es fundamental, ya que es en el arte donde se plantean reflexiones y diálogos sobre la sociedad misma, se gesta la posibilidad de ampliar la conciencia del cuerpo social. Por lo tanto, es de vital importancia trabajar en esta relación, ya que incide directamente en la forma en que opera la sociedad. Es decir, las estructuras del mundo social son producidas por prácticas sociales que se articulan y permiten su estudio y análisis desde los imaginarios, las representaciones y las prácticas, siempre en relación con una determinada materialidad. Además, estas representaciones perpetúan la imposición de cierta autoridad al legitimar un proyecto o justificar conductas, ubicándose así en un campo de competencia, poder y dominación.

Si el modelo neoliberal estructura ciertas sociedades, donde los procesos de mercantilización predominan, todo lo que va más

allá se vuelve marginal, socialmente irrelevante o se acerca a ser mercantilizable. Sería valioso considerar procesos culturales que trasciendan la mera contemplación de las ruinas del pasado y permitan mirar hacia un futuro de posibilidades infinitas, como se mencionó en relación al Ángel de la historia: con la intención de darle forma utilizando las herramientas y el conocimiento que hemos acumulado. En el caso del Bioarte, sería una exploración que no solo permita comprender las posibilidades de diálogo entre lo orgánico y lo digital, sino que proponga otras comprensiones, un Bioarte anticonsumista enfocado en su potencial reflexivo y dialógico con la sociedad y el medio ambiente. Además, siguiendo los postulados de Dooren, Kirksey y Münster<sup>13</sup> expuestos en su texto sobre estudios de multiespecie y aplicándolos a un Bioarte contemporáneo que fomente la curiosidad y el interés por aprender desde las posibilidades de un devenir multispecies que entiende y se preocupa por órdenes no lineales, sería importante reorientar la forma en que los modos convencionales de producción artística y su consumo operan dentro del actual modelo capitalista, para abordar procesos complejos que involucren el intercambio y la emergencia de significados, así como la inmersión en redes de significación bioquímicas, lingüísticas y simbólicas.

Así, partiendo del arte de observar propuesto por Dooren, Kirksey y Münster, es necesario pensar en una evolución cultural y un devenir posthumano que se abra a conocer al otro en su singularidad íntima y logre comprender y descubrir formas de responder a esa alteridad, para que de ahí surjan florecimientos

---

<sup>13</sup> Dooren, T., Kirskey, E., Munster, U. (2016). "Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness". *Environmental Humanities*, 8:1.

mutuos. De esta manera, la relación entre el arte y la vida deja de ser lineal y se mide por los procesos de conocer y vivir, los cuales son interdependientes y están estrechamente unidos. Sin embargo, siguiendo a los autores, no se trata de crear una superficie amorfa, sino de reconocer la fragilidad y la porosidad que existen en el límite entre naturaleza y cultura, no como un colapso de una en la otra, sino como el arte de observar las diferencias en todos sus niveles. Es valioso prestar atención a los modos en que los ejercicios epistémicos de diferenciación configuran imaginarios en las representaciones del mundo y las prácticas artísticas. Con esto en mente, la especificidad y proximidad de las conexiones y vínculos que descubrimos determinan su carácter transitorio y las infinitas posibilidades de una mercantilización enfocada en objetos reflexivos, que difuminen los límites de esa objetivación mercantilizable a lo largo de sus capacidades relacionales. Aquí está la corrección de estilo del texto:

Esta reflexión pone de manifiesto la capacidad afectiva y conceptual de trastocar los órdenes sociales establecidos que se encuentra en la complejidad de un objeto cultural.

Entonces, aunque en el Bioarte la búsqueda es consolidar prácticas artísticas que relacionen el arte con la biología y la tecnología, sería casi necesario que esa búsqueda se posicione desde modos no convencionales de producción y mercantilización,

estableciéndose en el marco de redes de cuidado<sup>14</sup>, respeto por la vida y equilibrio con el medio ambiente. Además, se trata de explorar la naturaleza experimental en la plástica, cuyo potencial reside en la modificación de procesos históricos y culturales, formulando su práctica desde imaginarios que posibiliten un igualitarismo biocentrado entre lo orgánico, lo técnico y lo textual. Así, se plantea pensar su ejercicio desde una ontología relacional-simbólica, movilizándolo y dialogando con los límites del imaginario y de la representación para acceder a prácticas culturales que se manifiesten en las narrativas que conforman el mundo.

De esta manera, el Bioarte y los memes de internet, como lenguajes artísticos, se convierten en dispositivos configuradores de la realidad, planteando modos específicos de percibir, pensar y sentir, generando subjetividades y otredades. En este punto, y teniendo en cuenta la era geológica actual determinada por la agencia humana, es necesario cuestionar nuestras relaciones con los no-humanos y nuestro complejo hábitat simbólico, que se presenta como una realidad objetiva de la cual no podemos prescindir y está sujeta a transformaciones. Es decir, los intereses y la agenda personal siempre se verán reflejados en la interpretación y justificación del uso de las reglas que conforman todas nuestras prácticas.

---

<sup>14</sup> Retomo el concepto de cuidado en el marco de la “economía del cuidado”, una noción feminista sobre las formas de organización de la reproducción social en las cuales se incluyen numerosas prácticas cotidianas enfocadas en reparar, continuar y mantener el mundo.

## Reflexión final

Al contemplar la posibilidad de subvertir las cosas al utilizarlas con fines y referencias ajenas al sistema desde el cual se elaboran o producen, se resalta el papel decisivo de los procedimientos y dispositivos tecnológicos en la organización de una sociedad que se articula, siguiendo a Michel Foucault, a través de prácticas organizadas por dispositivos. En este sentido, los lenguajes culturales se convierten en dispositivos en los cuales se constituyen las prácticas y sus reglas.

Tomando en cuenta la consigna feminista “lo personal es político”, más allá de estar vinculados a luchas específicas, gobiernos o partidos, la reflexión artística, al crear objetos culturales, como trabajo íntimo y encuentro de subjetividades, inevitablemente trae lo político, es decir, lo personal, a la esfera pública. En esta línea, propongo considerar los lenguajes culturales en el marco de la cosmo-ecología<sup>15</sup>, entendiendo el dispositivo como una red que se establece entre un conjunto decididamente heterogéneo, que incluye “discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en resumen: lo dicho tanto como lo no-dicho”, siguiendo a Foucault.<sup>16</sup> De esta manera, al ver el campo cultural y sus lenguajes desde el concepto de dispositivo, podemos resaltar tanto la naturaleza del

---

<sup>15</sup> Una ecología que busca aprender, prestar atención y preguntarse por quién habita el mundo y por las infinitas formas en la que estos habitantes humanos y no-humanos son afectados: un desafío ecológico que evoca preguntas pertenecientes al cosmos.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Le jeu*, En *Dits et Ecrits II*. Quarto-Gallimard, París, 2001, págs. 299-301.

vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos, como la aparición de discursos, prácticas, interpretaciones y observaciones de primer y segundo orden.

Adicionalmente, en diálogo con Giorgio Agamben, el campo específico del arte como dispositivo se refiere a un conjunto de prácticas y mecanismos que tienen como objetivo abordar una urgencia para lograr un efecto más o menos inmediato. Este dispositivo “captura, orienta, determina, intercepta, moldea, controla y asegura los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos”.<sup>17</sup> Además, en él están en juego elementos que no siempre emergen de la misma manera. En el caso del arte, se trata de un juego de significados que adquieren relevancia a partir de urgencias concretas, y la urgencia en relación al arte varía en cada época. Agamben explica que cuando hay un dispositivo, como el del arte, este se articula a partir de tres nodos: el religioso, el jurídico y el científico. Sin embargo, estos nodos no siempre hablan al mismo tiempo ni con la misma urgencia. En la contemporaneidad, por ejemplo, no nos resulta urgente colocar lo divino en el centro, tal vez las leyes tácitas del campo del arte sean más urgentes, ya que en ellas se capturan nuestras creaciones, reflexiones y diálogos. Agamben también retoma a Hegel y afirma que el dispositivo solo es interesante cuando estamos dentro de él y somos capaces de comprender nuestra propia capacidad para profanarlo, es decir, para constituirnos como contra-dispositivo y convertirnos nosotros mismos en

---

<sup>16</sup> Michel Foucault, “Le jeu”, En: *Dits et Ecrits II*. Quarto-Gallimard, París, 2001, págs. 299-301.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, En: *Sociológica*, año 26, No. 73, pp. 249-264, mayo-agosto de 2011.

un dispositivo, encontrando la posibilidad de crear el contra-dispositivo del arte.

Visto en diálogo con el humanismo y la modernidad, esto plantea importantes reflexiones, ya que de ahí surgen múltiples asimetrías de poder en términos de raza y género. Entonces, ¿cuál es el co-devenir constitutivo de una especie atravesada por unas materialidades relacionales que constituyen una realidad que trasciende las categorías modernas de “naturaleza” y “cultura”, que han estado vigentes hasta nuestros días? Un concepto relevante a tener en cuenta es el Antropoceno, que representa el escenario planetario inminente y, en el contexto de dispositivos cosmo-ecológicos orientados hacia el futuro, significa la posibilidad de reconocer los procesos de subjetividad en la identidad humana como resultado de concepciones sobre una realidad compartida entre lo orgánico, lo técnico y lo textual. De esta manera, nos proyectamos en las posibilidades de un cambio de paradigma en las identidades humanas, organizadas y distribuidas por diversas motivaciones no excluyentes, como la sustitución de teorías, avances científicos y transformaciones culturales en un momento histórico y en una sociedad. En general, se trata de situaciones que se basan en representaciones lingüísticas que se derivan unas de otras, enredadas en el entramado conceptual de términos empleados cuyas definiciones referenciales pueden buscar alejar a los humanos de los no-humanos o, por el contrario, acercar estos dos universos.

# OBRAS CITADAS

- Agamben**, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica*, año 26, No. 73, pp. 249-264. 2011.
- Benjamin**, Walter. [1921] *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Desde Abajo. 2010.
- Boden**, Margaret. “Los robots y la vida artificial”. En Boden, Margaret. *Inteligencia artificial*. Madrid: Turner, pp.103-118. 2017.
- Dennett**, Daniel. “Herramientas para pensar acerca de la evolución”. En Dennet, Daniel. *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica. 2015.
- Foucault**, Michel. Le jeu. En *Dits et Ecrits II*. Quarto-Gallimard, París, pp. 299-301. 2001.
- Guarín Martínez**, Óscar y **Cabrera**, Marta. (2021). “¿Existe una imagen del futuro? Sobre tiempos, imágenes, mundos otros y antropoceno”. En Bruno, Fabiana y Guarín, Martínez Oscar (orgs). *Dossiê Antropologia das imagens: ‘supervivência’ dos arquivos e imaginação dos tempos*. v. 21, n. 53, 2020. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/105605>
- Shultz**, Margarita. *El factor humano en la cibercultura*. Buenos Aires. Alfagrama. 2007
- Van Dooren**, Thom., **Kirskey**, Eben y **Munster**, Ursula. “Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness”. *Environmental Humanities* 8, No. 1, 2016

**Zerené**, Joaquín. “Paisaje poshumano: subjetividades distribuidas en el ecosistema mediático”. *Revista iberoamericana de comunicación y cultura contrahegemónica*. V. 1 n. 2. (2017)

# BIOGRAFÍAS

## **Marta Cabrera Ardila.**

Doctora en Comunicación y Estudios Culturales de University of Wollongong, Australia. Es profesora asociada del Departamento de Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Sus intereses apuntan, entre otros temas, a la relación entre el mundo sensorial y modos otros de producción de conocimiento. Co-lidera junto con Oscar Guarín el laboratorio de experimentación SensoLab, de la Facultad de Ciencias Sociales, desde 2017.

## **Óscar Guarín Martínez.**

Doctor en Ciencias Sociales del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales -IFCH- de la Unicamp. Historiador y Magister en Historia por la Universidad Javeriana de Bogotá. Es Profesor Asociado del Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana y Coordinador de SensoLab, Laboratorio de experimentación de la Facultad de Ciencias Sociales, de dicha universidad. Es Investigador Asociado del Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem «Lagrima» del IFCH, Unicamp, y de ACHO -Arquivo Coleções de Histórias Ordinárias-, de Campinas, Brasil. Su campo de investigación reside en las potencialidades de las imágenes para las ciencias sociales, y su relación con el tiempo, la memoria y el archivo, centrándose en la experimentación y la producción de artefactos de pensamiento, apostando por las metodologías experimentales, los lenguajes transdisciplinares e intermediales.

**Valentina Rodríguez Ayola.**

Antropóloga y magister en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Javeriana. Investigadora asociada a SensoLab, Laboratorio de experimentación de la Facultad de Ciencias Sociales. Su apuesta investigativa se enfoca en las ficciones especulativas, las imaginaciones futuras, las imágenes, el tiempo, y las ontologías posthumanas. Se ha centrado en conocer desde la experimentación y desde las relaciones entre las ciencias sociales, las artes y el diseño. Es ilustradora, diseñadora editorial y artista multimedia. Es caribeña, y el Caribe suele inspirar gran parte de sus reflexiones y formas de mirar.

**Fabiane M. Borges.**

Doctora en Psicología Clínica (PUC/SP). Trabaja en el área de Arte y Cultura Espacial en el INPE / Brasil. Viene desarrollando proyectos transdisciplinarios entre Psicología Clínica y Arte y Tecnología desde 2010.

**Lívia Diniz.**

Artista, diseñadora de proyectos y networker. Desarrolla iniciativas colaborativas y transdisciplinarias relacionadas con la infancia, artes vivas, sueños y tecnología. En Río de Janeiro, codirigió desfiles de carnaval y escuelas de samba. Ha investigado y desarrollado metodologías experimentales en 15 países, colaborando con festivales, escuelas festivas, escuelas, universidades, residencias artísticas, museos y espacios para creadores.

### **Rafael Frazão**

Artista visual y videasta, brasileño afincado en Barcelona, trabaja desde hace más de 10 años con el lenguaje audiovisual en diferentes proyectos. Con su productora en São Paulo ha realizado numerosos documentales y proyectos hipermedia, principalmente en torno a la intersección entre arte, tecnología y derechos humanos. Su producción artística utiliza el vídeo experimental y los nuevos medios para tratar temas relacionados con la cosmopolítica extrahumana, los estudios multiespecies y la filosofía de la imagen. Colabora constantemente con proyectos de artes escénicas, talleres y prácticas artísticas de intercambio. Actualmente es artista residente en La Escocesa, fábrica de creación en Barcelona.

### **Tiago F. Pimentel**

Antropólogo diletante, programador, hacker, artista multimedia, investigador de redes digitales y activista de causas como la libertad y la privacidad en la red. Formó parte del equipo de Coordinación Nacional del Proyecto Casa Brasil, se unió a la Casa de Cultura Digital y cocreó CryptoRave, el mayor encuentro abierto sobre criptografía y seguridad más grande del mundo. Es el Director General de la Associação Actantes - Acción Directa por la Libertad, Privacidad y Diversidad en la Red.

### **Juan Pablo Pacheco Bejarano**

Artista, escritor y educador que investiga los encuentros entre ecología, tecnología y espiritualidad. Con una amplia investigación

sobre las ecologías del agua, las infraestructuras digitales, la telepatía y la fermentación, ha desarrollado proyectos audiovisuales, comestibles, editoriales y pedagógicos, a menudo en colaboración con otros agentes, buscando amplificar tecnologías sensibles más allá de la extracción. Juan Pablo ha trabajado con el Instituto de Estudios Postnaturales, Espacio Odeón, Plataforma Bogotá y Escuela de Garaje. También ha impartido clases en las universidades Javeriana y Andes de Colombia, en la Real Academia de Artes de La Haya y en Elisava Madrid. Su trabajo se ha presentado en Momentum 13 (Moss), Museo Reina Sofía (Madrid), Hordaland Kunstsenter (Bergen), Manifesta 15 (Barcelona), Jan van Eyck Academie (Maastricht), La MaMa (Nueva York), Kunstenfestivaldesarts (Bruselas), ISEA (Barcelona), Transmediale (Berlín), Galería Santa Fe (Bogotá), Museo Carrillo Gil (Ciudad de México), entre otros.

### **Alex de las Heras**

Doctor en Ciencias Humanas y Sociales (Cum Laude) por la Universidad Nacional de Colombia, con formación transdisciplinar en Arte y Diseño Experimental por la Universidad de Arte y Diseño Industrial de Linz (Austria) y la Universidad del País Vasco (España). Sus estudios en comunicación y relaciones públicas en la Universidad Rey Juan Carlos (España) refuerzan aún más su enfoque interdisciplinar. Es becario postdoctoral financiado por el SSHRC en el Programa Connected Minds del Departamento de Teatro e Interpretación de la Universidad de York y visitante postdoctoral en el Departamento de Teatro de la Universidad Concordia. También

está afiliado al CISSC (Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture) y al PULSE (Performative Urbanism Lab for Spatial, Social, and Scenographic Experimentation) de la Universidad Concordia. Trabaja como asistente de investigación para la Red de Encuentros Hemisféricos: Developing Transborder Research-Creation Practices y es miembro del Laboratorio de Estudios del Futuro de la Universidad de Alcalá de Henares (España).

### **Giovanna Micarelli**

Doctora en Antropología (University of Illinois at Urbana-Champaign), profesora del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigadora colaboradora del Centro de Estudios Sociales – CES, Universidad de Coimbra.

### **Marco Tobón**

Es Doctor en Ciencias Sociales en la Universidade Estadual de Campinas de Brasil, y profesor de la Facultad de Educación en dicha universidad. Antropólogo y escritor, que ha estudiado las consecuencias del conflicto político armado y las economías extractivas en los pueblos indígenas murui-muina, nonuya, andoke y muinane de la Amazonia colombiana. Hizo un máster en Estudios Amazónicos en la Universidad Nacional de Colombia. Es, a su vez, colaborador de la revista Letras Libres de México; Caros Amigos de Brasil; Revista Cáñamo; Magazín Cultural El Espectador de Colombia; del periódico Gara en Euskal Herria y del portal [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org).

### **Juan Carlos Valencia**

Profesor asociado del Departamento de Comunicación de la Universidad Javeriana. Periodista cultural en Radio UNAL y Javeriana Estereo. Doctor en Comunicación, Estudios Culturales y Música de Macquarie University Sidney (Australia), Magister en Comunicación de la Universidad Javeriana, Especialista en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana; Ingeniero Electrónico de la Pontificia Universidad Javeriana. Areas de interés: Música, Estudios del Sonido y Radio; Investigación de audiencias de medios y métricas de plataformas digitales; Movimientos sociales y activismo; Estudios de género; Comunicación y cambio climático.

### **Paula Restrepo Hoyos**

Es investigadora y profesora de la Facultad de Comunicaciones y Filología de la Universidad de Antioquia. Es cogestora y coordina el Doctorado en Comunicaciones y Narrativas de la misma universidad.

### **Juan Camilo Cajigas**

Profesor asociado en el Programa de Sustentabilidad y Medio Ambiente de la Universidad William & Mary (Estados Unidos). Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Estudios Culturales de la Universidad de California, Davis. Ha estado vinculado como investigador al Instituto de Estudios Económicos e Internacionales (2007, Sao Pablo, Brasil); al Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia,

sede Manizales (2010); al Instituto de Recursos Naturales Alexander von Humboldt (2020). Ha sido becario Fulbright-Colciencias y ha recibido el apoyo de la beca Mellon Research Initiative in Environmental Humanities. Su trabajo se concentra en el área de las Humanidades Ambientales.

### **María Camila Méndez**

María Camila Méndez. Antropóloga egresada de la Universidad del Rosario y Magister en geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Su trabajo más reciente indaga sobre los encuentros humanos-plantas de un mercado urbano de Bogotá a partir de un enfoque que articula la etnografía con perspectivas más-que-humanas de la geografía humana y los estudios de ciencia y tecnología. Ha estado vinculada como investigadora en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH (2018-2019) y en el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2021-2022). Actualmente se desempeña como Docente Ocasional del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia.

### **Hanne Cottyn**

Es doctora en Historia de la Universidad de Gante (2014), y becaria postdoctoral Marie Curie en el Departamento de Historia de la Universidad de Gante, afiliada al Centro de Estudios Globales, que actualmente colabora con la Universidad de Tarapacá en Chile y ONG bolivianas. Su investigación se centra en la historia rural, las

humanidades ambientales y los estudios críticos globales, con un enfoque en la región andina de América Latina, explorando temas como los derechos a la tierra comunal, las comunidades indígenas y campesinas, los conflictos socioambientales y las historias más que humanas. Ha trabajado en Bélgica, Bolivia, Perú, Reino Unido y Colombia, incluyendo roles en la coordinación de estudios globales, docencia, y proyectos interdisciplinarios sobre transformaciones socioambientales en los páramos colombianos y la cuenca del lago Poopó en Bolivia, a menudo colaborando con comunidades y artistas locales.

### **Santiago Martínez Medina**

Médico de la Universidad Nacional de Colombia, magíster y doctor en Antropología de la Universidad de los Andes. Su campo de trabajo se encuentra en la interfaz entre la antropología, los estudios de las ciencias y las tecnologías, las humanidades ambientales y los estudios multiespecie. Ha estado vinculado como investigador al Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2018-2022), pertenece al grupo de investigación de Estudios Sociales de la Ciencia, la Tecnología y la Medicina. Actualmente es investigador postdoctoral en la Universidad Ca' Foscari de Venecia, Italia.

### **Sara Cano Díaz**

Museóloga de la Universidad Nacional de Colombia y antropóloga social egresada de la Pontificia Universidad Javeriana. Su trabajo se

ha centrado en la educación museal, las metodologías participativas y el trabajo colaborativo con comunidades y movimientos sociales. Es autora de investigaciones sobre la acción colectiva feminista frente a las violencias en contextos universitarios, la poética de las revueltas y la imaginación radical como potencia política crear y encarnar futuros otros. En el campo museológico, se interesa por la educación, la museología social y las relaciones entre los museos y sus vecinxs, aportando a las discusiones por la función social del museo desde perspectivas situadas. Ha participado en procesos de creación colectiva con archivo audiovisual y cartel, y ha desarrollado proyectos educativos y curatoriales.

### **Valentina Quintero Aguilar**

Antropóloga de la Pontificia Universidad Javeriana dedicada a la investigación social feminista, la proyección de futuros radicalmente distintos y la divulgación pedagógica y cultural con enfoque de género en temas relacionados con: seguridad, construcción de Paz y ecofeminismos populares. Apasionada por crear mundos a través del movimiento y el arte gráfico popular, en donde el horizonte político de la imaginación se fortalece en la colectividad multiespecie, las amigas y el amor eficaz

### **Sara Osorio Castillo**

Artista Visual con énfasis en expresión plástica y Magister en Historia de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente

se desempeña como realizadora audiovisual e investigadora independiente. Se enfoca especialmente en la indagación sobre, y con, los objetos que rodean la experiencia cotidiana, explorando cómo esos trayectos creativos y de experimentación se configuran a partir de una mirada profunda frente a la riqueza de la cotidianidad, que radica en su propia sencillez.

### **Yenny Alexandra Barreto**

Artista digital con Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Su investigación se centró en las operaciones del mundo del arte en Colombia y la feria Artbo. Su interés radica en la dinámica entre las representaciones y las prácticas artísticas, examinando la influencia de los imperios artísticos empresariales y las políticas públicas frente a las formas de resistencia. Barrero posee además maestrías en Historia y Artes Visuales de la misma universidad, así como una licenciatura en Lenguas Modernas. Ha participado activamente en grupos de investigación como el de “Prácticas culturales, imaginarios y representaciones” y el de “Investigación en arte”, consolidando su trayectoria académica y artística.



SENSOLAB  
MICRO-EDICIONES