



UNIVERSIDAD DE LAS ARTES

Escuela de Artes Escénicas

Proyecto teórico

Nombre del proyecto

Gestos performáticos y controversias ecológicas

Previo la obtención del Título de:

Licenciado en Creación Teatral

Autor:

Gustavo Martín Arévalo

GUAYAQUIL - ECUADOR

Año: 2022

Declaración de autoría y cesión de derechos de publicación del trabajo de titulación

Yo, Gustavo Martín Arévalo, declaro que el desarrollo de la presente obra es de mi exclusiva autoría y que ha sido elaborada para la obtención de la Licenciatura en Creación Teatral. Declaro además conocer que el Reglamento de Titulación de Grado de la Universidad de las Artes en su artículo 34 menciona como falta muy grave el plagio total o parcial de obras intelectuales y que su sanción se realizará acorde al Código de Ética de la Universidad de las Artes. De acuerdo al art. 114 del Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad E Innovación* cedo a la Universidad de las Artes los derechos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, para que la universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando su uso sea con fines académicos.

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Gustavo Martín Arévalo', written in a cursive style.

Firma del estudiante

*CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN (Registro Oficial n. 899 - Dic./2016) Artículo 114.- De los titulares de derechos de obras creadas en las instituciones de educación superior y centros educativos.- En el caso de las obras creadas en centros educativos, universidades, escuelas politécnicas, institutos superiores técnicos, tecnológicos, pedagógicos, de artes y los conservatorios superiores, e institutos públicos de investigación como resultado de su actividad académica o de investigación tales como trabajos de titulación, proyectos de investigación o innovación, artículos académicos, u otros análogos, sin perjuicio de que pueda existir relación de dependencia, la titularidad de los derechos patrimoniales corresponderá a los autores. Sin embargo, el establecimiento tendrá una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra con fines académicos.

Miembros del Comité de defensa

Sara Baranzoni

Nombre de la Tutor

Tutor del Proyecto Gestos performáticos y controversias ecológicas

Paolo Vignola

Miembro del Comité de defensa

Bertha del Rocio Díaz Martínez

Miembro del Comité de defensa

Quiero agradecer a los miles de microorganismos que me han enseñado los tiempos de la compostación, y con ello, la posibilidad de acercarme – al menos tentativamente – a las historias de un tiempo otro. Además, quiero expresar mi gratitud a las plantas adventicias, que aunque consideradas “malas”, protegen los suelos de agentes erosivos. Y por último, pero principalmente, quiero agradecer a la Selva, por dejarme conocer algo de ella, no por medio de lo que se deja ver, sino a través de ese proceso – difícil de explicar – por el cual se adueña de nosotros.

*A Juana y Antonio, porque están siendo
para que yo fuera.*

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos.	
Dedicatoria.	
INTRODUCCIÓN.....	7
1. Antecedentes... ..	7
2. Planteamiento del problema.....	9
3. Pertinencia y objetivos	12
CAPÍTULO UNO: Marco teórico-conceptual.....	14
1. Afluentes transdisciplinarios.....	14
1.2 Confluencias disciplinares.....	32
CAPÍTULO DOS: Aproximaciones metodológicas y primera parte del desarrollo..	42
2.1. Procesos en el trabajo de campo y casos de estudio.....	43
2.1.1. <i>Atmós-geo-bio-poiésis</i>	44
2.1.2. Itinerarios.....	49
2.2. Proposición.....	57
2.3. Ensayo argumentativo: dos premisas.....	59
2.3.1. “Llevar a cabo <i>con</i> la Selva”.....	59
2.3.2. “Ser la Selva o no ser”.....	64
2.3.2.1. Mujer(es) chakra y geografía del cuerpo.....	66
2.3.2.2. La “gente boa”.....	67
2.4 Consideraciones de la argumentación.....	70
CAPÍTULO TRES: Ritualidades ecológicas y segunda parte del desarrollo.....	72
3.1. <i>Signos de presencia siendo</i>	73
3.2. El Sendero.....	79
3.2.1. A través de los silbidos.....	83
3.3. El té de la memoria y de los sueños hablados.....	86
3.4. Comentarios sobre la componente artístico-estética.....	89
3.5 Conslusiones.....	92
4. BIBLIOHEMEROGRAFÍA.....	94
5. MULTIMEDIA EN LÍNEA.....	97
6. PELÍCULAS.....	98
7. OTROS DOCUMENTOS.....	98

INTRODUCCIÓN

1. Antecedentes

Ante todo, me gustaría dejar claro que los enfoques teóricos, aparatos conceptuales y principios metodológicos que se adelantan en el marco de esta introducción, como parte de las experiencias que anteceden, solo cumplen una función orientadora del planteamiento de las preguntas-problema. Pues, no es este el espacio para desarrollar en detalles el marco teórico-conceptual de la tesis.

La presente investigación de pregrado deriva del proyecto de investigación/creación “*Ecologías performáticas: pandemia, extractivismos y re-inventivas emergentes*”, que el grupo de investigación “Eco-lógicas: relaciones expansivas, reequilibrio de los extractivismos y derivaciones performáticas”¹ ha desarrollado en el período de un año, comprendido entre el mes de agosto de 2021 y agosto de 2022.

El espíritu de investigación que animó el proyecto *Ecologías performáticas...*, parte de un discurso y una práctica crítica que abarca dos dimensiones teóricas de las humanidades contemporáneas, a saber, las humanidades digitales y las medioambientales. La articulación entre estas dos esferas de las humanidades, donde la primera se asume como herramienta de pensamiento crítico de los extractivismos estético-culturales y la segunda como diagnóstico crítico de los extractivismos naturales, permitió ubicar el proyecto en un intersticio disciplinar que se abordó desde una visión ecológica basada en el pensamiento *ecosófico* de Félix Guattari, la estética-política con énfasis en la dimensión de la sensibilidad y la imaginación, y el compromiso ecológico-político de las prácticas artísticas, principalmente de las artes escénicas contemporáneas y de disciplinas híbridas como los Estudios de performance.

Las dimensiones teóricas y artístico-creativas del proyecto consignan posibilidades de combinación entre referencias basales del paradigma teórico del performance y paradigmas investigativos emergentes. Así pues, desde el punto de vista de las artes escénicas y Estudios de performance, el proyecto tomó en cuenta aquellos caminos abiertos por Richard Schechner desde las fronteras del teatro, en el que las

¹ El grupo de investigación, reconocido por el Vicerrectorado de Posgrados e Investigación en Artes de la Universidad de las Artes, fue dirigido por la docente e investigadora Sara Baranzoni; y contó con la participación de Paolo Vignola, docente e investigador de la Escuela de Literatura. Además, Julio Maquilón Flores, egresado de la carrera de Creación Teatral; Alejandra Carvajal Reyes, estudiante tesista de la carrera de Cine; Sara R. Félix Molina, estudiante tesista de Creación Teatral, y el autor del presente trabajo.

conductas humanas se estudian como elementos que definen el carácter reflexivo de la agencia relacional; la valoración socio-política con la que Diana Taylor reviste la acción performática, otorgándole un sentido de intervencionismo espacio-temporal siempre crítico; y la reflexión filosófico-artística que desde la Compañía Taateatro nos proponen Wolfgang Pannek y Maura Baiocchi.

En relación a las nuevas nacientes de pensamiento importan la propuesta teórica de retaguardia desarrollada por Boaventura de Sousa Santos, como parte del instrumental ecológico que complementa y profundiza la interpretación de los tres registros reconocidos por Félix Guattari; la propuesta Cosmopolítica que Isabelle Stengers nos hace desde la filosofía de las ciencias; la teoría del Perspectivismo amerindio desarrollada desde la antropología por Eduardo Viveiros de Castro y la Ecología política. Asimismo, se toma en cuenta el *rango filosófico* del universo vegetal a través del cual Emanuele Coccia nos propone una cosmología hecha de coexistencias y mixturas, y el enfoque multiespecista trabajado por la bióloga Donna Haraway a través de conceptos como *respons-habilidad, simbiosis y simpoiésis*.

Este complejo clave de intermediaciones teóricas y prácticas que evidencia un nutrido cuerpo subyacente de elementos extra-artísticos, en el sentido de sus componentes económicos, políticos, científicos, culturales y sociales, orientó las tres fases de trabajo en las que se subdividió el proyecto, a saber: *Producción artística, Experimentación territorial: reflexión epistemológica y ecología de los saberes, y Alcances bio-etopoiéticos*. La investigación de las fases, no cronológicamente ordenadas sino interconectadas y en retroalimentación constante, contribuye en el desarrollo de una reflexión epistemológica y estética que desde las artes apunta a producir preguntas sociopolíticas y bio-éticas que puedan ser coadyuvantes tanto de procesos de creación ecopoiéticos como de configuraciones y ensayos de cuidados socioambientales.

Otro antecedente, que en cierto modo constituye un “dato genealógico de base” del presente trabajo de titulación es la investigación realizada en el marco del proyecto “*Trágico y tránsito. Movilidades artísticas y filosóficas en las ciudades contemporáneas*”, y más específicamente, una de sus derivas artísticas: *Tránsitos. Aforismos corporales y devenires animales*². El proceso de co-creación y montaje de esta

² *Tránsitos. Aforismos corporales y devenires animales* se estrenó en la ciudad de Quito, el 22 de marzo de 2019, con la participación de Gustavo Arévalo (performer y asistente de dirección), Sara Félix (performer), Andrea Alejandro Freire (performer), Fiorella Ricaurte (performer), Antonella Zamora (asistente de iluminación y sonido) y la dirección de Sara Baranzoni.

propuesta escénica se realizó a partir de las componentes analizadas durante el proceso de investigación desarrollado en sesiones de grupo de estudio interdisciplinar. La categoría clásica y transversal de lo *trágico* (tiempo diacrónico) fue tensionada y complicada con el *tránsito* (tiempo coyuntural sincrónico), que el proyecto acogió como cuerpo conceptual contemporáneo que integra diferentes dinamismos, como movimiento, intercambio, crisis, devenir y transformación.

La propuesta, “...una investigación escénica que explora en 10 cuadros a-narrativos la relación entre cuerpos y materiales, dibujando a través de intensidades distintas devenires animales no imitativos”³, traza un conjunto de coordenadas que sirven para ensayar, desde las artes, modos de desplazamiento subjetivo: dislocaciones del paradigma de la autoreferencialidad que se sustenta en el Antropoceno⁴, y que en el teatro privilegia el cuerpo humano como foco del acto performático. En este sentido, la relación interespecífica que resultó de una experimentación de la escena dispuesta a des-identificar los elementos, favorece el ejercicio de una especulación artística como tentativa de acceso a poéticas de alteridad o producciones simpoiéticas de actos performáticos y escenas.

2. Planteamiento del problema

El imaginario de que todo puede mantenerse bajo el dominio de la razón humana y la técnica deriva del *humanismo*, una filosofía que coloca a los seres humanos como los principales en una escala de importancia. Este ordenamiento que se sigue a partir del enfoque humanista acaba configurando un sentido excepcional de lo humano que se expresa en el antropocentrismo, es decir, un paradigma que coloca al ser humano al centro de todas las *cosas*. Dicho imaginario, guiado a través de un proceso epistemológico basado en la objetividad, ha promovido una concepción instrumental de la Naturaleza separándose de ella. La distinción clásica entre Cultura y Naturaleza, como también otros binarismos, resultan de estos procesos.

Así, desde hace centenas de años se han venido forjando a través de las vertientes de pensamiento occidental modelos de objetificación que normalizan la explotación de los seres vivos y los territorios considerados inferiores o “sacrificables”. Habría que decir, además, que

³ Sara Baranzoni, Paolo Vignola, “El tránsito, destino trágico (de lo) contemporáneo. Notas por una investigación escénica”. En Olga López y Andrea Alejandro Freire (eds.), *Trágico y tránsito: movi- lidades artísticas y filosóficas en las ciudades contemporáneas* (Guayaquil: Máquina púrpura editorial, 2022), 102.

⁴ Acuñado en 2002 por el Premio Nobel de la Paz Paul Crutzen, el término “Antropoceno” describe la época geológica actual, denominando así, el impacto humano negativo que las intervenciones tecnológicas y el consumismo desproporcionado causa sobre la Tierra.

dicho imaginario comporta una actitud reduccionista del mundo y limita las posibilidades del conocimiento. En otras palabras: comporta una visión de corto alcance sobre la que descansa, por ejemplo, la ilusión desarrollista de la opción capitalista. La miopía y la separación, en efecto, han tenido entre sus corolarios los extractivismos, que, como componente de modelo económico, dominan las matrices de varios países en la región, promoviendo dinámicas de apropiación intensiva de la Naturaleza y agravando, a la vez, el cuadro sintomatológico de afecciones negativas que comporta el planeta. El extractivismo regional, en verdad, sobrepasa la región en la medida en que impacta sobre el dominio climático y se extiende a todos los registros ecológicos.

Ahora, más allá de los modelos económicos y sociopolíticos de apropiación intensiva, para profundizar el sentido del problema que aquí presentamos, conviene considerar la variable por entero y poner en perspectiva crítica el hecho de que la especie humana ha devenido en un agente geológico de cambios, en el sentido en que se ha revelado capaz de acelerar el curso de las dinámicas ambientales del planeta. Esta situación, en efecto, nos demanda re-consideraciones y re-planteos profundos que no pueden soslayarse de la teoría y la práctica relativa a las artes escénicas. No obstante, no se trata de abordar, por ejemplo, el “estrés climático”, la “crisis de la biodiversidad”⁵, la “crisis del suelo”, la “crisis del agua”, o la “angustia planetaria”⁶ que estas y las demás crisis socioecológicas conllevan desde una perspectiva representativa de los acontecimientos más acuciantes de nuestro tiempo, sino de sopesarlos desde el potencial analítico y crítico que la y las disciplinas escénicas nos ofrecen.

Para ello, entonces, resulta necesario echar un vistazo al estado de la cuestión, es decir, a las relaciones que existen entre aquellos elementos que nos interesan como problema y una disciplina híbrida, colindante al teatro, como los Estudios de performance. Tomando en cuenta las investigaciones realizadas por Richard Schechner, Diana Taylor, Antonio Prieto Stambaugh, Josefina Alcazar, María José Arjona, entre otros, vemos que la reflexión discurre acerca del cuerpo humano y la producción de

⁵ Con respecto a este tipo de crisis vale la pena tomar en cuenta los estudios realizados desde la “ecología lingüística”. La diversidad biológica conlleva el correlativo de diversidad lingüística. A través de metodologías comparativas entre mapas de densidad biológica y lingüística se ha podido comprobar que ambos conjuntos se encuentran estrechamente vinculados. “...Müslhausler, dice que la vida en un ambiente humano particular depende de la habilidad de las personas para hablar sobre él, para nombrarlo”. En Carlos Andrade Pallares, *Kwatupama Sapara. Palabra zápara* (Ecuador: Abya-Yala, 2001), 29. En este sentido, pérdidas en un ámbito significan pérdidas en el otro.

⁶ El filósofo ambiental Glenn Albrecht se refiere a la “angustia planetaria” como la manifestación del calentamiento global que conlleva como corolario el cambio climático, la acidificación de los océanos, pandemias, enfermedades, amenazas y extinción generalizada de especies; bioacumulación de toxinas, y el impacto físico avasallador del incremento en número de humanos.

conocimientos encarnados que se fundan en los entramados de agencias sociales y políticas.

Al observar el trabajo de performance en Latino América, se revela la pluralidad de metodologías y enfoques que adoptan para abordar temáticas tan amplias y heterogéneas que van desde la discriminación, el sexismo, la religión, el amor, la represión sexual, la marginalidad, hasta el dolor, la identidad, los sueños, el racismo, la muerte y el arte mismo⁷.

Desde el ámbito de la antropología del cuerpo, Silvia Citro sostiene que el potencial teórico-analítico y de producción artístico-estética de los Estudios de performance se ha desplegado a través de la concreción de articulaciones entre metodologías de investigación interdisciplinar y experiencias interculturales. De esta manera, la dimensión de campo se ha descubierto amplia, no obstante, parece mantener una base teórica concentrada en enfoques todavía demasiado circunscriptos disciplinariamente a actividades exclusivamente humanas y disposiciones culturales.

En este sentido, resulta pertinente formular las siguientes preguntas: ¿qué conexiones conceptuales podríamos realizar a fin de contribuir con un esbozo teórico a la expansión de la base teórica de los Estudios de performance? y ¿cuáles enfoques teóricos y qué prácticas deberíamos combinar para que las investigaciones realizadas desde los Estudios de performance nos ayuden abordar las crisis socioecológicas por las que atraviesa el planeta?

Estas preguntas ponen de manifiesto la necesidad urgente de explorar otros ámbitos performativos⁸, o tal vez, valdría decir, de explorar ámbitos ya conocidos, pero desde otra perspectiva, de modo que las acciones y las prácticas permitan a los Estudios de performance indagar en torno a otros modelos de conceptualización del entorno.

Para ello, podemos acoger inicialmente la teoría del Perspectivismo amerindio desarrollada por Eduardo Viveiros de Castro desde el campo de la antropología, ya que, contrariamente al paradigma epistemológico de la objetividad, plantea que la producción de conocimiento de los amerindios se orienta a través de un principio metodológico que opera por atribución de subjetividad, es decir que, "...conocer es determinar el 'objeto'

⁷ Josefina Alcázar y Fernando Puentes, *Performance y arte-acción en América Latina* (México: Ediciones sin nombre, 2015), 11.

⁸ El término refiere a la dimensión discursiva, es decir, al enunciado "performativo" que por medio de la repetición y el consenso ejerce una acción transformadora sobre el contexto. Estudios del lenguaje basales en este sentido, J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*. Sin embargo, es ampliamente aceptado por fuera de su campo disciplinar, pudiendo así, utilizarse para signar otros procesos distintivos del discurso hablado.

de conocimiento como un ‘sujeto’”⁹. Este ideal de conocimiento de las ciencias indias resulta de una concepción en el que el mundo se aprehende como una multiplicidad de puntos de vista, en el que las alteridades no-humanas son dotadas con capacidad de agencia e intencionalidad.

En este sentido, el entendimiento múltiple de la existencia que eleva al rango de actor/agente alteridades no-humanas dialoga con la propuesta de Isabelle Stengers, aquella de un cosmos-político en el que Gaia (planeta viviente) “hace intrusión”, movilizándolo, en el mejor de los casos, la dimensión del pensamiento y de la acción. La propuesta Cosmopolítica realizada desde el campo de la filosofía de las ciencias, abre, en efecto, una línea de acción eto-ecológica, es decir, una línea de acción relativa a la inseparabilidad del modo de comportarse y el lugar que se habita. Dicha propuesta, que como vimos dialoga muy bien con el pensamiento indígena, nos permite formular otra cuestión complementaria: ¿de qué manera podemos integrar a los Estudios de performance la epistemología perspectivista de los amerindios y la línea de acción eto-ecológica de la Cosmopolítica, a fin de que la teoría producida desde la disciplina nos ayude a pensar en una composición eto-poiética de los modos de vida?

Ahora, para definir el problema, de acuerdo con sus horizontes, es necesario explicitar que la tentativa teórica y analítica a la que nos enfrentamos es justamente la de adscribir, en un proceso de investigación de performance, cuerpos más que humanos, es decir, cuerpos de agua y de tierra, de animales y hierbas, de accidentes geográficos y densidades atmosféricas. La componente del problema, por tanto, se descubre *atmós-geo-bio-poiética*. Así, por la complejidad de los elementos en juego, será necesario tomar en cuenta, además de una disciplina híbrida, diversas propuestas interpretativas del mundo, sus componentes y las vidas.

3. Pertinencia y objetivos

Tomar en cuenta el principio metodológico de atribución de subjetividad como condición de posibilidad para conocer el *quien de las cosas*¹⁰, y la noción amerindia de agencia relacional de todos los entes del cosmos, que nos conduce a la propuesta Cosmopolítica de Stengers, nos coloca en posibilidad de experimentar una dimensión de

⁹ Eduardo Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013), 27.

¹⁰ Expresión de João Guimarães Rosa que Eduardo Viveiros de Castro utiliza para indicar que la “personificación” guía el conocimiento del chamán amerindio, pues se trata de una condición necesaria para aprehender el punto de vista de *quien* es preciso conocer.

campo poco explorada por los Estudios de performance realizados en Ecuador. La asunción de lógicas alternativas a la modernidad occidental resulta, en efecto, pertinente, pues desafía las variables de “interdisciplinariedad” e “interculturalidad” que han servido de lente teórica y metodológica a la disciplina de los Estudios de performance, con un conjunto de elementos que buena parte del pensamiento emergente está problematizando desde diversos enfoques, perspectivas y lenguajes.

De ahí que el principal objetivo de esta tesis sea contribuir a la ampliación de las bases teóricas de los Estudios de Performance, a través de un enfoque investigativo transdisciplinario que tome en cuenta formas de conceptualización del mundo consideradas como alternativas a las propuestas por el modelo de pensamiento occidental moderno, que como señalamos, concibe el mundo en sentido unilateral y reduccionista.

Por otra parte, complicar otras variables de la disciplina, como la dimensión corporal, con marcos epistémicos que nos demandan diferentes maneras de interpretar el mundo y, por consiguiente, diferentes maneras de relacionarnos con sus componentes, nos permite ensayar otros modos de ser, y por lo tanto, acercarnos desde nuestra propia experiencia sensible a la línea de acción eto-ecológica abierta por la propuesta Cosmopolítica.

Ahora, la praxis que proponemos, al cotejarse con las dimensiones de las crisis ecológicas mencionadas arriba, nos lleva a plantear un segundo objetivo que consiste en relacionar los Estudios de performance con enfoques teóricos y prácticas capaces de aportar sentido a partir de visiones ecológicamente sustentables. Así, el ensayo de las combinaciones, que en cierto modo también caracteriza nuestro primer objetivo, se descubre igualmente pertinente en la medida en que nos habilita a pensar, a través de metodologías ajenas al campo disciplinar, vinculaciones estratégicas capaces de poner en tela de juicio el modelo extractivista.

Capítulo Uno: Marco teórico-conceptual

1.1 Afluencias transdisciplinarias

Teniendo en cuenta que las disciplinas son campos específicos de un fragmento de la realidad, es necesaria su superación porque en sí misma la disciplina es un enfoque que indica en su raíz potencial su propia expansión.

Jorge Dalmau y Lída Górriz.

Los distintos modos de hacer en el campo de las artes nos sugieren tomar en cuenta de los sistemas fluviales aquel fenómeno de los ríos trenzados, pues, para pasar de un concepto a otro y entre distintas disciplinas sin perder ni el curso ni el sentido de las reflexiones es necesario seguir un modelo adecuado¹¹. Los ríos trenzados, al presentar un cauce que se separa en distintos canales por medio de bancos e islas, parecen ser un modelo funcional para que los enfoques teóricos, conceptos y principios orientadores puedan ser asumidos en sentido abierto, o dispuestos a seguir, como diría sencillamente Tim Ingold, “una multitud de caminos entrelazados”¹². En este sentido, para facilitar el entendimiento del entrelazado que proponemos, es necesario identificar, primero, el cauce donde desembocaran las referencias que presentaré en este capítulo. Me refiero, pues, a los Estudios de performance.

Según su fundador, el director y teórico de teatro Richard Schechner, “los estudios de performance trabajan con – y a través de – la miríada de puntos de contacto y de yuxtaposiciones, tensiones y lugares sueltos, separando y conectando seres humanos y las telas de significación que nuestra especie sigue tejiendo”¹³. La articulación del performance como lenguaje – vale decir, y ante todo, colindante al teatro – con aquello que permite como investigación, motiva la combinación de sus herramientas analíticas y

¹¹ Sigo aquí la noción de modelo propuesta por la bióloga Donna Haraway en su libro *Seguir con el problema*: “Un modelo es un objeto de trabajo, un modelo no es el mismo tipo de cosa que una metáfora o una analogía. Un modelo se trabaja, y funciona”, o, si no funciona, entonces deja de operar como modelo Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Buenos Aires: Edición Consonni, 2020), 105. Veremos, en efecto, si la conexión funciona a lo largo y a lo ancho de la operación teórica que se propone.

¹² Tim Ingold, *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología* (Uruguay: Ediciones Trilce, 2012), 50.

¹³ Richard Schechner, *Performance. Teoría y prácticas interculturales* (Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000), 19.

metodológicas con las denominadas *epistemologías de la tercera vía*, es decir, con aquella “mezcla de constructos” que surge de la *sinapsis* entre las convenciones de la ciencia moderna y la no-ciencia, o sea, esas otras formas de saber que son alternativas al conocimiento dominante. Dicha combinación es pertinente en la medida en que los Estudios de performance, como disciplina hecha de hibridaciones, habilitan, por ejemplo, indagaciones en torno a la dimensión del comportamiento de grupos étnicos que no suelen ocupar los centros privilegiados de enunciación. En relación con esto podemos colegir que las reflexiones y análisis de esta investigación pertenecen a una dimensión de corte filosófico-antropológico de los Estudios de performance. Por lo cual, se vuelve necesario seguir el curso de varios *canales* disciplinares a la vez. Consideremos, entonces, a fin de ir entrelazando adecuadamente, lo que Boaventura de Sousa Santos indica con respecto a las *epistemologías de la tercera vía*:

Con sus análisis de la heterogeneidad de las prácticas y de los relatos científicos [...] han reventado la supuesta unidad epistemológica y praxiológica de la ciencia, y han convertido la oposición de las “dos culturas” (ciencia y humanidades) como elemento estructurador del campo de conocimiento en una pluralidad más bien inestable de culturas científicas y epistémicas, y de configuraciones de los conocimientos¹⁴.

Esta dinámica de desplazamiento procesual en el ejercicio de las distintas disciplinas científicas y de las humanidades nos lleva a adoptar un enfoque teórico transdisciplinar que, por seguir con el modelo de los sistemas fluviales, permite declinar durante el análisis entrelazado de canales distintas “islas transitorias” que vale traducir como complejo clave de realidades extra-artísticas¹⁵. Es decir que, en este caso, elementos como cambios en la dinámica ambiental del planeta, modelos económicos basados en políticas extractivas, parcialidades territoriales afectadas y transformadas por dichas políticas, e incluso, sistemas de conocimiento indígena-amazónico fundamentados en modelos ontoepistemológicos propios, conforman un conjunto de variables fundamentales y al mismo tiempo conducente de la reflexión.

¹⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Construyendo las epistemologías del sur : para un pensamiento alternativo de alternativas* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018), 327.

¹⁵ Desde el punto de vista de los sistemas fluviales y su morfología, las “islas transitorias” que se aprecian en los ríos trezados son bancos inestables de sólidos sedimentados que se acumulan como resultado de una baja en la corriente líquida. A lo largo de estos ríos el flujo de los brazos de agua no tiene una definición permanente, de modo que la forma de las islas es cambiante. Nota del Autor.

El enfoque adoptado, por tanto, nos lleva a considerar de las humanidades contemporáneas aquella dimensión abierta por los estudios que ponen en tela de juicio su separación de las ciencias, planteando, entre cultura y crisis ambientales múltiples caminos posibles. Las denominadas humanidades ambientales, asumidas desde los aportes realizados en América Latina, y con plena conciencia de que se trata de un campo todavía en emergencia, constituyen una fuente de polinización conveniente para la investigación en Estudios de performance y creación en artes escénicas, como también en otros medios y lenguajes artísticos, pues,

Al habitar el presente como espacio de inestabilidad, los trabajos en las humanidades ambientales intentan direccionar la mirada colectiva hacia regiones de pensamientos inconclusos, donde es necesario construir nuevos imaginarios, sugerir nuevas preguntas, o hacer nuevas apuestas epistémicas que posibiliten escapar del binarismo moderno y formular otros mundos posibles. [...] ofrecen nuevas perspectivas desde donde interrogar las relaciones de saber y poder propias del sistema-mundo moderno, capitalista, colonialista y patriarcal¹⁶.

En este punto, retomar el sentido de una “articulación ético-política”, así como la que Félix Guattari propone en su libro *Las tres ecologías*, resulta oportuno para interaccionar, corresponder y extrapolar cuerpos conceptuales preservando las relaciones que conllevan y no agotando el transporte de las ideas en su dimensión terminológica. El pensamiento ecosófico planteado por Guattari implica precauciones, pues abre posibilidades de pasaje de ida y vuelta entre el proyecto de socavación de la “unidad epistemológica y praxiológica de la ciencia”, los elementos provenientes de realidades no artísticas mencionados más arriba, el sentido de las humanidades ambientales y el compromiso ecológico-político de los Estudios de performance, tanto desde el punto de vista de su reflexión teórica como desde su dimensión creativa en términos estéticos y artísticos.

Continuando con Guattari, se explicita que las prácticas ecosóficas se descubren como un terreno de *oportunidades* de clarificación de los registros ecológicos, a saber, “...el del medio ambiente, el de las relaciones sociales, y el de la subjetividad humana...”¹⁷, y a partir de allí, como la *oportunidad* de formular respuestas a la crisis

¹⁶ Alejandro Ponce de León, Sofía Rosa y Jesús Alejandro García “Genealogías latinoamericanas de las Humanidades Ambientales: derivas, cruces y caminos”, Revista CS, n.º 36 (2012): 14.

¹⁷ Félix Guattari, *Las tres ecologías* (Valencia: PRE-TEXTOS, 1996), 8.

socioecológica por medio de una “revolución molecular” que implicaría transformaciones en los ámbitos de la sensibilidad, la inteligencia y de deseo¹⁸. Por consiguiente, la aprehensión del mundo a través de una atención profunda y comprometida de estos dominios ecológicos conlleva un conjunto de implicancias que refuerza el discurso de un “juntar-ismo”¹⁹ sin interrupción entre las disciplinas. Nos dice Guattari que

En cada núcleo existencial parcial, las praxis ecológicas se esforzarán en localizar los vectores potenciales de subjetivación y de singularización. Generalmente se trata de algo que se opone al orden ‘normal’ de las cosas, una repetición contrariante, un elemento intensivo que reclama otras intensidades a fin de componer otras configuraciones existenciales²⁰.

En este sentido, conviene señalar los aportes críticos del ecólogo social Eduardo Gudynas relativos a la concepción e imagen de la Naturaleza que las posturas europeas impusieron desde la conquista y la colonización, a través de operaciones de conceptualización y prácticas instrumentales sobre el uso de sus atributos físicos y biológicos. Dichos aportes realizados desde la Ecología política son interesantes porque constituyen una línea interpretativa de la historia de la Naturaleza que puede estimular desde el pensamiento Latinoamericano la “expresión” de ese “elemento intensivo que reclama”, necesariamente, des-configuraciones y trasvases en el plano de los imaginarios. Tal como se pretende desde el enfoque de las humanidades ambientales citado arriba, y a fin de que puedan tomar una dirección viable y corporizarse en la textura de la sociedad, para continuar promoviendo el desmantelamiento de los binarismos modernos y sus predicados: universal/particular, naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/animal, cuerpo/espíritu, dado/constituido, hombre/mujer, urbano/rural, forma/contenido, teórico/práctico, etc., que han quedado obsoletos para comprender la realidad²¹.

Ahora, antes de concentrarnos en los rasgos centrales de la crítica de Gudynas, es necesario presentar brevemente en qué consiste la Ecología política, ya que plantea interesantes desafíos que no pueden soslayarse al momento de comprender las relaciones sociales del mundo contemporáneo. La Ecología política es una disciplina de combinaciones entre las valoraciones ambientales que se hacen desde la economía

¹⁸ Guattari, *Las tres ecologías...*, 10.

¹⁹ Sobre esto, ver Ingold, *Ambientes para la vida...*, 50.

²⁰ Guattari, *Las tres ecologías...*, 37.

²¹ La serie de binomios es corolario del derrotero universalista de la modernidad occidental, cuya clave se identifica en el cogito cartesiano: *pienso luego existo*, fórmula que para solucionar el problema cuerpo-mente acaba oponiendo la materia del espíritu, y, en suma, el paradigma de la separación.

política – disciplina enfocada en el estudio de las estructuras del poder político y económico – y las huellas que esas decisiones económicas dejan en la historia ambiental²². En este sentido, conviene subrayar que se trata de una herramienta analítica potente que toma en cuenta diferentes puntos de vista de las Ciencias sociales, a fin de reflejar (y abrir) el debate en torno al poder político que caracteriza los conflictos socioambientales, también llamados conflictos ecológicos distributivos, es decir, aquellos conflictos que derivan del uso, acceso, control y representación – valoración – de los bienes naturales. Así, se entiende que los conflictos ecológicos distributivos constituyen casos de estudio para la Ecología política, ya que resultan de las desigualdades estructurales del poder y su correlativo económico²³.

Otra definición de Ecología política que llama la atención es la propuesta por estudios realizados en Latinoamérica en diálogo directo con las artes y el activismo. María Gabriela Merlinsky y Paula Serafini sostienen que:

²² La economía política, entonces, se encarga de estudiar las operaciones que el poder político efectúa en términos de modelado y restricción de las distintas prácticas socioeconómicas y productivas, que derivan normalmente en conflictos de distribución económica. Por conflictos de distribución económica se entiende, por ejemplo, el hecho de que gente pobre en conglomerados urbanos no pueda comprar agua potable. O en zonas rurales, la intensificación en la recolección de leña como combustible, que mengua las condiciones de fertilidad del suelo.

²³ El Atlas de justicia Ambiental (EJAtlas) “...— que se lanzó en marzo de 2014 con novecientos veinte conflictos registrados y que al cabo de cuatro años, en 2018, ha alcanzado más de dos mil cuatrocientos conflictos — es una herramienta útil para documentar y catalogar estas pugnas ecológico-distributivas. El marco teórico del proyecto del EJAtlas se basa en el conocimiento activista y en una metodología enraizada en movimientos de base (Temper et al., 2015). Cada conflicto en el EJAtlas tiene distintas variables, como su fuente u origen, los detalles del proyecto de inversión, los impactos, las formas de movilización, los resultados, etc.”. Brototi Roy, *Los conflictos ecológico-distributivos en la India a vista de pájaro*, trad. por Joan Martínez Alier. (2018) disponible en: https://www.ecologiapolitica.info/los-conflictos-ecologico-distributivos-en-la-india-a-vista-de-pajaro/#_ftn1

En Ecuador, según el EJAtlas, 63 casos han sido reportados hasta ahora. <https://ejatlas.org/country/ecuador> Último ingreso, martes 26 de julio de 2022. A continuación, de modo sumario presento una serie de conflictos ecológicos distributivos que constituyen la agenda de investigación de la Ecología Política a nivel global: *El racismo ambiental, Las luchas tóxicas, El imperialismo tóxico, El intercambio ecológicamente desigual, Conflictos judiciales contra empresas transnacionales, La deuda ecológica, La biopiratería, La degradación de los suelos, Las plantaciones no son bosques, Manglares vs: camarónicas, La defensa de los ríos, otros conflictos sobre el agua* (defensa de acuíferos, acceso vital al agua), *Los conflictos mineros, La contaminación transfronteriza, Los derechos locales y nacionales de la pesca, Los derechos igualitarios a los sumideros y depósitos de carbono, El espacio ambiental, Los invasores ecológicos vs. la gente de ecosistemas, Las luchas de los trabajadores por la salud y seguridad ocupacional, Las luchas urbanas por aire y agua limpios, espacios verdes, derechos de los ciclistas y peatones, La seguridad de los consumidores y ciudadanos, Conflictos sobre el transporte, El ecologismo indígena, El ecofeminismo social, el feminismo ambiental, y El ecologismo de los pobres*. Para una comprensión detallada de cada uno de estos conflictos, y referencias relativas a la procedencia de su nominación, como así también a los movimientos de resistencia que los encabezan, véase: Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (Barcelona: Icaria editorial, s.a.; 2006), 324-327.

La ecología política latinoamericana se destaca por su interacción con los movimientos sociales para cuestionar y construir alternativas frente a las desigualdades ambientales, sociales, políticas y territoriales. En ese sentido, ha aportado a la construcción de agendas sobre justicia ambiental, soberanía alimentaria, autodeterminación de los pueblos, debates sobre el buen vivir y la discusión sobre los extractivismos, entre otros temas. Por lo tanto, es preciso entender que la ecología política no es solo un área de estudios, sino también un campo que incluye las múltiples formas de acción colectiva en torno a conflictos ambientales y territoriales, entre ellas las diferentes expresiones artísticas²⁴.

Las artes, en efecto, por situarse en los ámbitos de la imaginación, invención, sensibilidad y emoción, desempeñan un papel estratégico en este campo de luchas específicas. Pues son facultades y estados que normalmente van acompañados de una cierta conmoción somática y, por qué no, de la producción de *reflexividades*²⁵.

Retomando la crítica que Gudynas organiza en torno a la imagen de Naturaleza construida en el seno del renacimiento e implantada en las Américas, es preciso decir al respecto que no solo complementa y da hondura a al planteamiento del problema realizado en la introducción, sino que también permite insertar el fenómeno del *extractivismo* como categoría conceptual, pero sobre todo crítica, ya que sus despliegues abren todo un campo de análisis relativo a procesos destructivos de la vida y las ecologías a escala planetaria. Hay que mencionar, además, que su exposición, a través de su combinación con el principio orientador de la propuesta teórica de las retaguardias de Boaventura de Sousa Santos, ayudará a poner en contacto rasgos del pensamiento indígena-amazónico – recogidos durante mi trabajo de campo – con la teoría del

²⁴ María Gabriela Merlinsky y Paula Serafini, *Arte y ecología política* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020), 11.

²⁵ Es preciso señalar que el término *reflexividad* es empleado aquí de acuerdo con los planteamientos propuestos desde ciertas vertientes de la teoría social. Desde esta perspectiva, se entiende que, al confrontarse con la realidad, el nivel de examen de las variables en juego daría como resultado – en relación directamente proporcional – un individuo más o menos conformado por los parámetros reguladores del entorno. En relación con los Estudios de performance, puede ser útil revisar la propuesta investigativa de Silvia Citro, ya que busca desde procesos de indagación colectiva y a través de prácticas performáticas, un tipo de conexión con el entorno que contribuiría a provocar el acto reflexivo desde el cuerpo, y con ello, tanto la generación de agencias como transformaciones micropolíticas. Silvia Citro, “Taller de performance-investigación. Indagaciones colectivas de y desde los cuerpos” (2016: Mendoza). En A. Reyes Suárez, J.I. Piovani, E. Potaschner (coords.), *La Investigación social y su práctica. Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de las ciencias sociales* (Buenos Aires: Editorial Teseo), 271-306.

Perspectivismo amerindio proveniente de la antropología postestructural, y los Estudios de performance, que como dije, constituyen el cauce teórico principal de la investigación.

Continuemos entonces, detallando el sentido instituido a la Naturaleza por parte del pensamiento renacentista que guió la entrada de las ideas occidentales en el continente. De manera general, dicho pensamiento puede ser comprendido a partir de la descripción del filósofo, historiador y arqueólogo británico Robín George Collingwood:

La visión renacentista de la naturaleza comenzó a cobrar forma como visión antitética de la griega en la obra de Copérnico (1473-1543), Telesio (1508-1588), y Bruno (1548-1600). El punto central de la antítesis radicó en la negación de que el mundo de la naturaleza, el mundo estudiado por la ciencia física, sea un organismo, y en la afirmación de que está desprovisto tanto de inteligencia como de vida. El mundo es incapaz, por consiguiente, de ordenar sus propios movimientos de modo racional e incapaz también de moverse a sí mismo. Los movimientos que manifiesta y que los físicos investigan le son impuestos desde fuera. En lugar de ser un organismo, el mundo natural es una máquina: una máquina en el sentido propio y literal de la palabra, una disposición de partes diseñada, montada y puesta en marcha, con un propósito definido, por un ser inteligente que está fuera de ella²⁶.

Según Gudynas, la experimentación y “...el novedoso elemento de la manipulación [...] como vía para alcanzar un conocimiento pretendidamente cierto”²⁷, derivan de las metodologías promovidas por Descartes y Bacon (ambos filósofos del Renacimiento), y son la base de la construcción de una idea de Naturaleza en que llama la atención justamente el hecho de que no sea un espacio artificializado por la acción humana. La transición de un sentido organicista a otro mecanicista se impone desde occidente, activando procesos de matematización (división en partes) y tratamientos manipulativos, que tienen por fin aprehender la Naturaleza en un sentido fragmentario que permita conocer su funcionamiento. Tal fue el propósito de las cartografías y los inventarios de flora y fauna: sistematizar la información para “...saber más y dominar mejor, comprender y someter, interpretar y explotar espacios y pueblos”²⁸.

²⁶ Robin George Collingwood, *Idea de la naturaleza* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 20.

²⁷ Eduardo Gudynas, “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”. *Cultura y Naturaleza*, N° 10 (2010), 269.

²⁸ Marta Penhos, *Ver, conocer y dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII* (Argentina: Siglo XXI editores, 2005). Cit. en Eduardo Gudynas, “Imágenes, ideas y conceptos...”, 271.

La idea de “*povos-transplantados*”²⁹ de Darcy Ribeiro es interpretada por el ecólogo como un doble proceso: pues, implicó (y dolorosamente todavía implica) tanto el nivel conceptual e imaginario como material y práctico. Este cuadro de relaciones en el que la experiencia se vuelve clave para la obtención de conocimiento que acabó colocando al ser humano “...tanto por fuera, como por encima, del entorno”³⁰, y al mismo tiempo, instaurando una comprensión utilitarista de la Naturaleza que la convirtió en una fuente de recursos; diré de forma incipiente, de recursos humanos, animales, vegetales y minerales.

A título de aclaración, cabe subrayar que el planteamiento crítico referido es importante porque 1) sienta coordenadas en cuanto a los precedentes filosóficos modernos que orientaron el giro mecanicista de la Naturaleza, 2) describe el proceso de construcción de *una* idea de Naturaleza y sus formas de aprovechamiento, y 3) toma en cuenta la variable ontológica que colocó a los indígenas por fuera de la especie humana, al configurar el mundo como un espacio de interacción jerárquica, pero, más allá de la importancia de estas explicitaciones, la posición decolonial del autor parece al fin y al cabo reprimar un sistema de oposiciones que, en caso de ser tomado acríticamente, terminaría re-proponiendo una polarización (o un binarismo) que en cambio es nuestro objetivo dejar a lado.

Es por esta razón que su perspectiva se toma aquí en cuenta solo parcialmente, y con las precauciones del caso, es decir que se consideran su enfoque teórico de vertiente decolonial y algunas de sus categorías conceptuales como la de *extractivismo* y *modos de apropiación*, a fin de poder avanzar – considerando el pasado – hacia un entendimiento de las configuraciones hoy operantes sobre la Naturaleza. No obstante, es necesario señalar, de acuerdo con la pensadora brasileña Suze de Oliveira Piza, que los presupuestos del pensamiento decolonial “...no significan el fin de las soluciones coloniales, no significan el fin de las prácticas coloniales. [...] El fin formal del colonialismo no significa el fin del colonialismo como contenido”³¹. Por lo tanto, una comprensión polarizada de la Naturaleza – como parece ser la de Gudynas – no garantizaría, por ejemplo, que se supere el extractivismo ejercido desde el colonialismo y neocolonialismo

²⁹ La traducción más corriente del concepto es “culturas trasplantadas”.

³⁰ Gudynas, “Imágenes, ideas y conceptos...”, 269.

³¹ Suze de Oliveira Piza, “Pensamiento decolonial para superar la Colonialidad y el Racismo Epistémico”, video en Youtube, 9:45, acceso el 13 de julio de 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=8qs9uXf0I0Y>

occidental, ni que se sucedan desplazamientos en detrimento del excepcionalismo antropocéntrico que lo sustenta. De hecho, quizá ni siquiera está última sea la solución a nuestras crisis socioecológicas, como tampoco es el colonialismo la única causa de nuestras crisis socioecológicas.

Lo que me interesa dejar claro en este punto es que trabajar sobre los “contenidos” del colonialismo implica mucho más que un desplazamiento: no se trata simplemente de un reordenamiento posicional en el plano de las relaciones que establecemos con el mundo, que, además, corre el riesgo de volverse una postura artificial, un cambio de perspectiva dictado por la moda de lo que “hay que criticar”. Trabajar sobre los “contenidos” del colonialismo demanda – entre otras cosas que no podríamos detallar aquí por razones de espacio – una revolución en torno a las operaciones de definición del mundo, es decir, del modo en que concebimos las *cosas* y sabemos algo de ellas.

En este sentido, puede decirse entonces que se trata de un problema ontológico que conlleva, efectivamente, implicancias en el ámbito de las relaciones y maneras en que tratamos cada componente del mundo circundante. Pues, como se viene señalando, las certezas que la modernidad forjó sobre la Naturaleza se inscriben en un paradigma dualista y separador en el que predomina una forma de conceptualización que oculta maneras alternativas de experimentar la vida.

A partir de este planteamiento surgen aquí dos preguntas que podemos formular como complemento de los interrogantes abiertos en el *planteamiento del problema*: ¿Cuáles serían las rutas conceptuales y prácticas que nos aproximan – aunque sea tentativamente – a unas formas de sensibilidad e imaginación donde la Naturaleza no aparezca como fuente de recursos?, y más aun, ¿Qué papel pueden desempeñar los Estudios de performance en un proceso como este? Para poder avanzar sobre estas cuestiones, primero necesitamos precisar un poco más en qué consiste el *extractivismo* y también mencionar, brevemente, acerca de los alcances de su conceptualización, ya que justamente los desdoblamientos practicados en otras disciplinas podrían darnos pistas relevantes para intentar, desde el campo de las artes escénicas y performativas, activaciones relativas al rasgo ontológico que sustenta el *extractivismo* en su dimensión cognitiva.

El uso de la categoría conceptual *extractivismo* que se hace desde diferentes campos de estudio permite ampliar la cobertura analítica del concepto más allá de la propuesta por su creador (Eduardo Gudynas). Pues, su delimitación del término se concentra en torno al medio ambiente, presentando una estrecha relación con lo que se

conoce como “economías de enclave”, es decir, un modelo económico donde las actividades productivas se ubican en países subalternos. Así, para este autor, el extractivismo se define “...como un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo”³². Por lo tanto, los emprendimientos extractivos de alto impacto se implantan “...para atender intereses exportadores”³³, resultantes de la recreación geopolítica y económica que la globalización planteó a través de “...una nueva división internacional del trabajo que acentuó aún más las asimetrías entre los países centrales y los periféricos”³⁴. Estas estrategias de producción (y mercado), característica de las “economías de enclave”, responden a la tendencia de desplazar fuera de los países centrales “...las primeras fases de la actividad extractiva, privilegiando el cuidado del ambiente local, pero a costa de un deterioro del ambiente a nivel global, y, particularmente, de los países del sur cuyos territorios son utilizados como fuentes de recursos y sumideros de residuos”³⁵.

En este sentido, el *extractivismo*, o mejor dicho, los extractivismos – ya que como veremos se trata en realidad de un fenómeno plural – son menos un modo de producción que la configuración de un “modo de apropiación”³⁶, y aunque no pueden desconectarse definitivamente, señalan el despropósito y la insustentabilidad del modelo que organizan.

Siguiendo con el hilo de estas argumentaciones en torno al *extractivismo*, donde el medio ambiente se mercantiliza en favor de la fragmentación de la Naturaleza y los ecosistemas, vale la pena traer a colación un complemento categorial que actualiza el concepto sobre el fondo de nuevas dimensiones y dinámicas territoriales que implican procesos de re-configuración geográfica. El *neoextractivismo*, tal como lo plantea la socióloga argentina Maristella Svampa, es un “fenómeno pluridimensional y multiescalar” que

[...] designa algo más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivistas, pues incluye desde la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética, la construcción de grandes

³² Gudynas, “Extracciones, extractivismos, y extrahecciones. Un marco conceptual sobre apropiación de recursos naturales”. Observatorio del desarrollo No. 18 (2013), 3.

³³ Gudynas, “Extracciones, extractivismos, y extrahecciones...”, 6.

³⁴ Horacio Machado et al., *15 mitos y realidades de la minería transnacional. Guía para desmontar el imaginario prominerio* (Ecuador: Abya-Yala, 2012), 36.

³⁵ Horacio Machado et al., *15 mitos y realidades de la minería transnacional...* 36.

³⁶ Gudynas, “Modos de producción y modos de apropiación, una distinción a propósito de los extractivismos”. *Actual Marx Intervenciones* No. 20 (2016), 95-121.

represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructuras – hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros –, hasta la expansión de diferentes formas de monocultivo o monoproducción, a través de la generalización del modelo de agronegocios, la sobreexplotación pesquera o los monocultivos forestales. [...] El neoextractivismo es también un modelo sociopolítico-territorial, plausible de ser analizado a escala nacional, regional o local [...] presenta una determinada dinámica territorial cuya tendencia es la ocupación intensiva del territorio y el acaparamiento de tierras [...que a partir del año 2003 fue contestada desde las bases campesino-indígenas comunitarias por] algo que podemos denominar como giro ecoterritorial [...]. El giro ecoterritorial hace referencia a la construcción de marcos de la acción colectiva, que funcionan al mismo tiempo como estructuras de significación y esquemas de interpretación contestatarios o alternativos³⁷.

El componente territorial que implica el *extractivismo* abordado desde los trabajos citados es importante porque, como veremos, constituye el fondo contextual sobre el cual analizaré una serie de gestos performáticos que, recordemos, van desde prácticas agroecológicas de biocompostación, al mapeo de territorios indígenas, pasando por conjunto de prácticas que derivan de la herencia gestual y perceptiva de grupos humanos en donde las relaciones *con* la Selva son sustanciales para la supervivencia conjunta, y el cuidado de la ecología por medio de la restauración de tradiciones como la *guayusa upina*

Finalmente vale la pena mencionar someramente que el alcance de la conceptualización del extractivismo llega incluso a tocar la dimensión de la subjetividad, pues se configura desde la teoría como un rasgo ontológico: una forma de ser y estar en el mundo, y por lo tanto, una forma de relacionarse y significar el mundo³⁸. En este sentido, la categoría conceptual *extractivismo* debe ser rebatida desde procesos de subjetivación distintos. Es decir, desde procesos de subjetivación que apunten a la elaboración y multiplicación de significados diferentes.

Continuemos, ahora, considerando que, frente a este breve diagnóstico histórico y contemporáneo del presente sintomatológico medioambiental y social, se hace necesario echar mano de las teorías de retaguardia y sus herramientas prácticas (la Sociología de

³⁷ Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (Guadalajara: CALAS, 2019) 22-45.

³⁸ Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, No. 24 (2016) 123-143.

las Ausencias y la Sociología de las Emergencias), como así también de sus derivaciones ecológicas, ya que abren una serie de líneas de interpretación clave para sustentar con mayor eficiencia el entrelazamiento de *canales* efectuado en esta investigación. Las teorías de retaguardia, tal como las propone Boaventura de Sousa Santos, son más bien un modo de operación, pero un modo de operación que no se ciñe sobre formas específicas de hacer, sino que permanece abierto a la posibilidad de proposiciones conceptuales surgidas del trabajo reflexivo en vínculo con las luchas sociales y los movimientos en resistencia. Acerca de ello, el autor nos dice:

Pienso en el trabajo teórico que continúa y comparte muy de cerca las prácticas de los movimientos sociales, planteando preguntas, estableciendo comparaciones sincrónicas y diacrónicas, ampliando simbólicamente tales prácticas mediante articulaciones y alianzas [...] desmantelando los preceptos normativos, facilitando la interacción con aquellos que caminan más lento y aportando complejidad cuando las cosas parecen apresuradas y poco reflexivas, o simplicidad cuando la acción parece paralizada por la reflexión³⁹.

En cuanto a las herramientas prácticas de esta forma de pensar y actuar, es necesario decir que tanto la Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias “... son ejercicios fundamentales de superación del pensamiento *abisal*...”⁴⁰, dicho de otra manera, del pensamiento que emerge de la experiencia colonial moderna y de su lógica binaria. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias, en efecto, consisten en:

[...] la investigación de las maneras en que el colonialismo, en la forma de colonialismo de poder, saber y ser, opera junto con el capitalismo y el patriarcado para producir exclusiones abisales, esto es, para producir ciertos grupos de personas y formas de vida social como no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o peligrosos, en suma, como descartables o amenazantes. [...] La sociología de las emergencias (por su parte) se ocupa de

³⁹ De Sousa Santos, *Construyendo las epistemologías del sur...*, 302. Además, para una comprensión más acabada e igualmente sintética puede revisarse, “*Las izquierdas se acomodaron, dejaron de saber estar en la calle*”. En *Revista Palabra Pública* de la Universidad de Chile, acceso el 17 de junio de 2022, <https://www.uchile.cl/noticias/165659/entrevista-al-academico-y-poeta-boaventura-de-sousa-santos>

⁴⁰ De Sousa Santos, “*As epistemologias do Sul no mundo fora do mapa*”. *Sociologías*, No 43, (2016), 6. Traducción mía. Se aclara que el término, en portugués se escribe “*abissal*”, no obstante, en las traducciones consultadas se conserva “*abisal*”, por lo tanto, de conformidad con las fuentes, se mantendrá como aparece.

la valoración simbólica, analítica y política de las formas de ser y saber que se presentan del otro lado de la línea abisal por la sociología de las ausencias. El enfoque de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias estriba en las exclusiones abisales y en la resistencia y las luchas que estas producen⁴¹.

Sobre las derivaciones ecológicas del enfoque teórico de la retaguardia y de sus herramientas prácticas (y principales), es necesario señalar que se trata de un conjunto de propuestas interpretativas que se desprenden de “la noción de necesidades radicales”, en otras palabras, de la necesidad de introducir una hermenéutica distinta a las propuestas por el canon de la ciencia moderna y sus “monoculturas”. En resumen, el pensamiento de retaguardia, la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias operan desde el terreno de las exclusiones sustituyendo monoculturas impuestas y cerradas por ecologías preexistentes y abiertas, lo cual propicia una multiplicidad de posibles lecturas y experiencias. A fin de proporcionar una comprensión más detallada, tales son algunos de los ejemplos:

La ecología de los saberes sustituye la monocultura del saber y del rigor científico, confrontándola con otros saberes y otros criterios de rigor; la ecología de las temporalidades muestra que la lógica del tiempo lineal es una entre múltiples concepciones de tiempo posible y reivindica la copresencia radical; la ecología de los reconocimientos somete a crítica la superposición entre diferencia y desigualdad, así como los criterios que definen diferencia, creando nuevas exigencias de inteligibilidad recíproca; la ecología de las trans-escalas denuncia el falso universalismo y el desprecio de lo local, demostrando que el universalismo existe como pluralidad de exploraciones universales alternativas, parciales y competitivas, todas ellas basadas en contextos particulares; y la ecología de las productividades recupera los sistemas alternativos que el capitalismo ocultó y desacreditó⁴².

La descripción de esta propuesta de enfoque teórico y sus elementos, que dan coherencia y sustentación a la metodología aplicada en esta investigación, permiten una inferencia que sin duda refuerza la unión de ciertos dominios conceptuales. La visión ecológica de Boaventura de Sousa Santos no solo complementa aquella de *Las tres ecologías* de Félix Guattari, en la que, recordemos, se reconocen tres niveles ecológicos

⁴¹ De Sousa Santos, *Construyendo las epistemologías del sur...*, 327, 330.

⁴² De Sousa Santos, “As epistemologias do Sul...”, 17.

generales en constante retroalimentación, sino que parece adoptar en sí misma el sentido de las prácticas *ecosóficas* planteadas por el pensador francés. Pues, a su manera, las ecologías de Boaventura de Sousa Santos indican “...líneas de recomposición de las praxis humanas en los dominios más variados. A todas las escalas individuales y colectivas...”⁴³.

Tomando en consideración el conjunto de los elementos presentados anteriormente, y prestando especial atención al espíritu que anima sus principios, se recoge del pensamiento indígena-amazónico lo que los kichwas del pueblo originario de *Sarayaku* expresan en términos de *Sacha-Runa-Yachay*, esto es, “sabiduría del hombre de la Selva”, que aquí abordaré como sabiduría de las personas de la Selva⁴⁴, ya que, por extensión, rebasa los límites de la comunidad de *Sarayaku*, pudiendo encontrarse en otros pueblos amazónicos principios parecidos. Me permito la ampliación y la anulación del sentido parcial que se explicita en la formulación “hombre de la Selva” porque, justamente, el sentido de esta sabiduría resulta de un proceso de conocimiento que se experimenta a través de la apertura, tanto hacia el plano humano como no-humano.

Además, como veremos un poco más adelante con base en Eduardo Viveiros de Castro, decir “humano” o “persona” en la Selva no remite exclusivamente al *Anthropos*, sino a una condición disponible para las demás especies. En este sentido, se entiende que otras especies y formas de vida tienen la posibilidad de ocupar un lugar de enunciación, de ejercer un punto de vista, es decir, una perspectiva sobre el mundo. Conviene agregar al respecto que dicha posibilidad se consigna, sobre todo, para aquellas otras especies o formas de vida que revisten algún tipo de importancia en la conciencia de los distintos pueblos indígenas. Según el autor, son capaces de ejercer una perspectiva esas especies y formas de vida que ocupan un lugar en los mitos y relatos fundacionales, o leyendas que orientan el comportamiento de las personas humanas.

Por lo tanto, y ahora sigo al teórico literario y crítico cultural brasileño Idelber Avelar, la “humanidad” o “personificación” funciona en la Selva como un deíctico, es decir, que funciona y adquiere sentido en la medida en que se cristaliza como posición,

⁴³ Guattari, *Las tres ecologías* (Valencia: PRE-TEXTOS, 1996), 18.

⁴⁴ Vale aclarar que la experimentación territorial realizada durante la fase de trabajo de campo no fue efectuada en relación directa con la comunidad indígena de *Sarayaku*, no obstante, este grupo originario se desprende del mismo tronco étnico que los kichwa-amazónicos de Serena. De modo que la asociación es pertinente.

como punto de vista. No es en absoluto un atributo exclusivo, una esencia o sustancia identificable en cuanto tal⁴⁵.

El hecho de aceptar que otras especies y formas de vida puedan ejercer una perspectiva sobre el mundo nos permite pensar el asunto en términos políticos y cósmicos, es decir, en términos cosmopolíticos, pero no en el sentido moderno (kantiano), que pone al centro el progreso y el bienestar del ser humano, sino según la propuesta de Isabelle Stengers, que, por el contrario, apunta a la comprensión de un *cosmos* como conjunto de mundos comunes y múltiples, divergentes, que genera problemas, experiencias y acciones que ocurren en los intersticios y que siempre se entienden colectivamente.

Según Stengers, la propuesta cosmopolítica no es pues un programa, “no remite al registro de las respuestas”⁴⁶, sino de las repercusiones de lo que se decide, de la “auto-regulación”, abriendo así aquella perspectiva eto-ecológica que afirma “la inseparabilidad del *ethos*, de la manera de comportarse propia de un ser, y del *oikos*, del hábitat de este ser, de la manera en que este hábitat satisface o se opone a las exigencias asociadas a tal *ethos*, o les brinda incluso la ocasión de actualizarse en unos *ethos* inéditos”⁴⁷.

Este espacio de afirmación conjunta que nos demanda Stengers implica unas formas de experimentación ética que podemos rastrear en los principios de *reciprocidad* y *complementariedad* que orientan el *Sacha-Runa-Yachay*, y en efecto, rigen el mundo kichwa-amazónico. Dichos principios podrían tomarse aquí como elementos señeros de la inseparabilidad entre *ethos* y *oikos*, puesto que, en definitiva, son principios que buscan, como la proposición filosófica y práctica de Stengers, el co-habitar entre distintas formas de vida y distintas formas de existencia. Pero por razones de espacio no detallaré la consistencia de dichos principios.

No obstante, sí es importante concentrarnos en el hecho de que el pensamiento de los y las kichwas con los que trabajé en la comunidad Serena se orienta, también, por medio de una sensibilidad metodológica que apunta al sostenimiento continuado de relaciones inclusivas – de lo que desde nuestra comprensión occidentalizada remitiría a la inclusión de la Cultura humana en el orden Natural –. En todo caso, entre los y las kichwas de Serena, la acción y efecto de incluir toca tanto niveles biológicos del entorno

⁴⁵ Idelber Avelar, *El perspectivismo amerindio y los derechos no humanos*. Sesión 3 del curso dictado en el Instituto de Estudios Filológicos de la UNAM, y en el marco del proyecto PAPIIT “Heteronomías de la justicia, de exilios y utopías”. Último acceso lunes 13 de septiembre de 2021. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=j1F0Lh9q3gw&t=174s>

⁴⁶ Isabelle Stengers, “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade* No. 14, (2014), 23.

⁴⁷ Stengers, “La propuesta cosmopolítica...”, 24.

como planos cósmicos. Veremos, más adelante, como la vida se ordena conforme al influjo de lo que se denomina *cosmoreferencialidad*.

Por otra parte, si bien es de sobrado conocimiento que las extensiones astrales influyen en las formas de vida de la Tierra, *condicionando* su comportamiento y presentando *condiciones* para su reproducción o letargo, conviene decir, también, que la tendencia a practicar formas de relacionamiento inclusivo con lo Natural se basa en una concepción que postula el territorio como cuerpo indivisible del *ser*. Ahora bien, sabemos que para muchos, muchas cosas pueden estar más allá del territorio (y de hecho, lo están), pero, tal vez, lo que muchos ignoran es que nada podría ser pensado ni puesto en relación por ellos – los kichwa-amazónicos – si no tuvieran *ese* territorio. Mi afirmación deriva, a su vez, de las afirmaciones que pude detectar en conversaciones mantenidas con distintas personas durante el trabajo de campo: *La tierra no significa solamente nuestro sustento, es mucho más que eso, que la alimentación, necesitamos para poder ser, con los animales, los bichos, el agua, la noche y el sol. / Yo soy la Selva, porque si no soy la Selva no soy*⁴⁸.

Lo dicho hasta aquí en relación al pensamiento indígena se sustenta en líneas de investigación ontoepistemológicas que fundamentan los *sistemas de conocimiento indígena* como “expresiones de una racionalidad distinta”. Según la antropóloga mexicana Yuribia Velázquez Galindo,

Existen teorías y prácticas específicas sobre el ser humano, el entorno y diferentes componentes de origen ancestral que se transmiten y conservan intergeneracionalmente, mediante adaptaciones dinámicas y creativas a los contextos cambiantes. Estas teorías y prácticas descansan sobre principios axiológicos básicos que definen lo que existe en el mundo, sus características y las formas de relacionarse con eso que existe. [Por lo tanto], toda epistemología, formas de conocer lo que existe, presenta una congruencia lógica interna con las ontologías, formas de definir lo que existe. [Así, tenemos que] los sistemas de conocimiento indígena, son expresiones de una racionalidad distinta a la ciencia porque descansan sobre axiomas diferentes; no son extensiones o formas incipientes del racionalismo científico, son

⁴⁸ Conversaciones personales con Enma y Rosi, ambas yuturis warmis, de la Asociación de Guardia Kichwa Yuturi Warmi.

modelos ontológicos completos que fundamentan epistemologías propias sobre el mundo circundante⁴⁹.

Dentro de estas parcelas de conocimientos que no participan de la visión dualista del mundo, puesto que, como indica el sociólogo hondureño Ramón Grosfoguel, se configuran en torno a "...la noción holística de la diversidad dentro de la unicidad..."⁵⁰, encontramos unas definiciones de la materia, del sentido de la vida y el espíritu, que difieren por mucho de la manera en que son definidos por el modelo occidental. Evidentemente, son muchos los desdoblamientos e implicancias que se pueden rastrear a partir de estos enfoques teóricos, aparatos conceptuales y principios metodológicos orientados por una sensibilidad abierta a las relaciones entre especies distintas y formas de vida diferentes. Sin embargo, conviene aclarar que el objetivo aquí no es validar las perspectivas ni las componentes teóricas del pensamiento indígena-amazónico, pues no tengo las competencias para abordar semejante tarea, ni es el objetivo de esta investigación; en todo caso, las componentes de dicho pensamiento son referencias de encuadre para orientar el análisis y sustentar la tesis de este trabajo. En este sentido, los rasgos del pensamiento indígena-amazónico que tomemos en consideración serán los principales elementos a combinarse con otras herramientas analíticas, como aquellas provenientes del campo de los Estudios de performance, de modo que podamos intentar un esbozo contributivo que permita pensar en las posibilidades de ampliación de las bases teóricas de dicha disciplina.

De ahí que para lograr adecuadamente las confluencias, y avanzar poco a poco hacia nuestro intento contributivo, sea necesario tomar el curso de dos *canales* más, uno relativo a la antropología perspectivista, y otro de contenido conceptual, que si bien no deriva directamente del pensamiento indígena, se corresponde muy bien con la metodología sensible que caracteriza los modos en que los *runa-kichwa* de Serena se

⁴⁹ Yuribia Velázquez Galindo, *Los "malos aires" como causa de enfermedad. Un estudio de caso*. Ponencia en el IV Congreso de etnografía Contemporánea del Estado de Puebla. Transformaciones culturales: sociedad y poder.

⁵⁰ Ramón Grosfoguel menciona tres ejemplos de "diversidad dentro la unicidad", a saber: la "Pachamama" en los indígenas andinos, "Twaheed" en el Islam, y "Ubuntu" en África. Además, añade que: "En la visión holística no existe 'naturaleza', sino el 'cosmos' y todos estamos al interior del mismo como formas de vida interdependientes que co-existen entre sí. Esto produce la racionalidad de que la vida humana no está fuera del sistema ecológico y es dependiente de las otras formas de vida. La vida humana es concebida al interior de la ecología planetaria y, por tanto, si destruyes tu eco-sistema o las otras formas de vida a tu alrededor te destruyes a ti mismo. De manera que la ecología y sus diversas formas de vida y existencia no son un medio hacia otro fin sino un fin en sí mismo. Cualquier tecnología que se construye a partir de ese principio lleva dentro de sí la racionalidad de la reproducción de la vida". Véase, del autor, "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico'...", 129.

relacionan con los componentes del mundo circundante. Así pues, recogemos de la biología especulativa, los conceptos de *simbiosis* y *simpoiésis*, siendo el segundo el de mayor significancia para la proposición de la tesis y posterior argumentación.

En pocas palabras, la *simbiosis* refiere a la asociación de organismos de especies diferentes que apuntan al beneficio mutuo de su desarrollo vital. Aunque no siempre ni en todos los casos. Y la *simpoiésis*, según Donna Haraway

[...] significa ‘generar-con’. Nada se hace a sí mismo, nada es realmente autopoietico o autorganizado. [...] *Simpoiésis* es una palabra apropiada para los sistemas históricos complejos, dinámicos, receptivos, situados. Es una palabra para configurar mundos de manera conjunta, en compañía. La *simpoiésis* abarca la autopoiesis, desplegándola y extendiéndola de manera generativa⁵¹.

Ahora, si conectamos estos conceptos derivados de la biología especulativa con el *Sacha-Runa-Yachay*, en tanto que proceso de conocimiento abierto a las relaciones con humanos y no-humanos, más el sentido indivisible del territorio, la Tierra y el *ser* en cuanto tal, como lo observamos en la expresión *Yo soy la Selva, porque si no soy la Selva no soy*, podemos decir que estamos indefectiblemente frente a una producción *simbiótica* y *simpoiética* de los distintos cuerpos y extensiones. Es necesario asentar este razonamiento aquí, es decir, en el acápite de *afluencias transdisciplinarias*, porque nos servirá al momento de estudiar las relaciones generativas del Sendero.

Por último, nos queda recoger de la teoría del Perspectivismo amerindio desarrollada por Eduardo Viveiros de Castro al menos uno de sus elementos clave: me refiero pues, al axioma del Multinaturalismo que deriva de la comprensión ontológica del alma indígena como una entidad variable e inconstante, abierta a la generación de relaciones con la alteridad del cosmos⁵². El Multinaturalismo parece ser, entonces, un rasgo diferencial del pensamiento indígena – y amazónico principalmente – que desestabiliza la noción de Naturaleza al desmarcarla de su interpretación habitual. Viveiros de Castro escribe, parafraseando a Deleuze, que “...el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, [sino] la variación *como* naturaleza”⁵³.

⁵¹ Haraway, *Seguir con el problema...*, 99.

⁵² Véase Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia* (s/p: COSAGNAIFY, s/a).

⁵³ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Buenos Aires: Katz, 2010), 58.

A partir de esta propuesta se puede colegir que la Naturaleza deja de ser un componente estable de la realidad sobre la que normalmente construimos distintos tipos de representaciones y visiones. El concepto, por tanto, se recoge desde los márgenes que permite experimentar, y tomando en cuenta, necesariamente, el sentido pluralizado de la ontología que conlleva. El trazo de este rasgo de pensamiento, como veremos, será de especial relevancia en nuestra argumentación, por un lado, porque parece indicar la ruta conceptual que abriría paso a unas formas de sensibilidad e imaginación en donde la Naturaleza no aparece como fuente de recursos, y por otro, porque su repercusión sobrepasa el ámbito teórico de la antropología, llegando a incidir en la teoría de forma más general, a través de lo que se ha tenido en denominar como “giro ontológico”.

Así, los aportes de la antropología a la transformación teórica se han precipitado sobre el campo de la teoría en un sentido general, problematizando políticamente los fundamentos últimos de lo que existe y suscitando, a su vez, un replanteo de las políticas vigentes en pos de una nueva politización del cosmos. Por un lado, se promueve la reflexión teórica sobre lo político del cosmos, en el que, siguiendo Stengers, Gaia (planeta viviente) “hace intrusión”; y por otra parte, vale decir, se promueve la toma de posición y la práctica en torno a los registros ecológicos medio ambientales, relacionales y subjetivos o mentales, pues las “intrusiones” nos ponen de cara a un extenso y complejo campo de eventos performativos a los que se puede responder desde ambos flacos.

1.2. Confluencias disciplinares

[...] todo lo que aún no ha nacido puede nacer todavía, siempre que no nos contentemos con ser simples órganos de repetición.

Antonin Artaud

Los Estudios de performance, como se adelantó en el acápite anterior, constituyen el cauce principal de desembocadura de los aparatos conceptuales, enfoques teóricos y principios orientadores de la metodología empleada tanto en las operaciones de campo, prácticas creativas relacionadas a la producción escénica, proposición y disertación argumentativa. Los Estudios de performance presentan una serie de enclaves teóricos que podemos rastrear en campos de conocimiento variados: más allá del teatro y los estudios realizados desde la teatrología, los Estudios de performance conforman una disciplina

que recurre a paradigmas teóricos de la sociología, antropología, lingüística, filosofía, ecología y otras artes. Como escribe Richard Schechner en uno de sus primeros ensayos sobre la disciplina,

Un modo de comprender la escena de este mundo confuso, contradictorio y extremadamente dinámico es examinarlo “como performance”. [...] Los estudios de la performance utilizan un método de “amplio espectro”. El objeto de esta disciplina incluye los géneros estéticos del teatro, la danza y la música, pero no se limita a ellos; comprende también ritos ceremoniales humano y animales, seculares y sagrados; representación y juegos; performances de la vida cotidiana; papeles de la vida familiar, social y profesional; acción política, demostraciones, campañas electorales y modos de gobierno; deportes y otros entretenimientos populares; psicoterapias dialógicas y orientadas hacia el cuerpo, junto con otras formas de curación (como el shamanismo); los medios de comunicación. El campo no tiene límites fijos⁵⁴.

Por estas razones, y colocando en perspectiva la idea de una “multiplicidad divergente de mundos confusos”, se asume el potencial del performance como herramienta de pensamiento crítico y metodología de análisis, al mismo tiempo que se opera su entrelazamiento con el sentido heterogéneo de la ecología y las ecologías presentadas arriba. Así, desde una visión favorecida por el sentido plural que aporta la interpretación ecológica hecha desde la filosofía y las humanidades ambientales (Félix Guattari, Alejandro Ponce de León, Sofía Rosa, entre otros), la ecología política y las artes (Gudynas, Merlinsky y Serafini), la sociología del derecho (Boaventura de Sousa Santos), la antropología (Eduardo Viveiros de Castro) y el pensamiento indígena, nos mantendremos en posibilidad de asistir a las cualidades descriptibles de los fenómenos analizables desde una perspectiva más abarcativa y por ello abierta a otras posibilidades de aprehensión; en este sentido, quiero decir, se abren posibilidades de aprehensión diferentes al ordenamiento centralizado y totalizante que sustenta el excepcionalismo humano frente a las demás especies y formas de vida.

Hay que mencionar, también, que el entrelazado de afluencias transdisciplinarias permitirá entender con mayor facilidad en qué sentido los gestos performáticos recopilados durante mi estancia en la Amazonía se circunscriben alrededor de controversias relacionadas con la ecología, al mismo tiempo que participan de unas

⁵⁴ Schechner, *Performance. Teoría y prácticas...*, 12.

dimensiones del comportamiento en el que las relaciones incluyen la agencia de otras especies, formas de vida y existencias.

Ahora, hablemos claro, desde el ámbito *puramente* disciplinar. La lente teórica y metodológica de los Estudios de performance que adopto para esta investigación parte de los aportes realizados por Richard Schechner desde las fronteras del teatro y en relación directa con prácticas antropológicas. Del autor se recoge la hipótesis fundamental de su planteamiento con respecto a la consistencia del performance, es decir, la *conducta restaurada*, aquella dimensión del comportamiento que "...ofrece a individuos y a grupos la posibilidad de volver a ser lo que alguna vez fueron o, incluso, con mayor frecuencia, de volver a ser lo que nunca fueron pero desearon haber sido o llegar a ser"⁵⁵.

En este sentido, me gustaría dejar claro que la propuesta categorial se toma en cuenta sin dejar a lado el marco focal que la sustenta. Así, los fenómenos conductuales procedentes de prácticas específicas, como, por ejemplo, los itinerarios por territorios sagrados indígenas, se abordan en calidad de elementos que trazan distintos perfiles o facetas de la exterioridad relacional del sujeto y los sujetos interrelacionados en los distintos momentos.

Una delineación breve pero precisa de la *conducta restaurada* o *conducta dos veces actuada* conlleva el entendimiento de que las conductas se pueden tomar en sentido material, y no como procesos. Para abrir el pliegue de este planteo en el que las conductas se formulan como sucesos sin proceso, Schechner postula que tanto el plano indicativo (información específica, real, actual o histórica) como el plano subjuntivo (información inespecífica que puede ser virtual, mítica o ficcional) son espacios de aglomeración o repositorios de virtualidades latentes, es decir, espacios donde se agregan distintas conductas en potencia, o sea, a la *espera* de ser restauradas, actualizadas. De ahí que las conductas, como tal, se tomen en sentido material y puedan ser, en cierto modo, manipulables, "editables":

Estas secuencias de conducta pueden reordenarse o reconstruirse y son independientes de los sistemas causales (sociales, psicológicos, tecnológicos) que les dieron origen; incluso podríamos decir que tienen vida propia, pues la "verdad" original o la "fuente" de la conducta puede perderse, ignorarse o contradecirse (aun cuando aparentemente se le esté honrando y observando), y la forma en que se creó, encontró y desarrolló la secuencia de la conducta

⁵⁵ Diana Taylor y Marcela Fuentes, *Estudios avanzados de performance* (México: FONDEC de Cultura Económica, 2011), 39

se puede desconocer, ocultar, elaborar o distorsionar por el mito y la tradición. Originadas como procesos y utilizadas en los ensayos para crear un nuevo proceso – el performance – las secuencias de conducta no constituyen en sí misma un proceso, sino cosas, elementos constitutivos, material⁵⁶.

La posibilidad de separar el performance de sus motivos de origen permite pensar que la composición del mismo conlleva un proyecto que no solo literalmente crea futuro, sino que en su acontecer como proyecto *inventa y determina el pasado*, es decir, lo que por medio de la reflexión se construye y mantiene necesariamente como memoria constitutiva del acto presente. Estas ideas tienen como corolario en estudios posteriores la valoración del pasado como componente socio-político preponderante, sobre todo, en performances que no pertenecen al ámbito de la producción estético-artística.

Llegado este punto conviene desarrollar el encuadre trayendo a colación las categorías analítico-descriptivas que Diana Taylor propone para abordar los fenómenos de estudio. Me refiero a las categorías de *archivo* y *repertorio*. En la introducción de sus *Estudios avanzados de performance*, la autora escribe:

[...] el campo de los estudios de performance trasciende fronteras disciplinarias para estudiar fenómenos más complejos con lentes metodológicas más flexibles [...]. Los objetos de análisis incluyen textos, documentos, estadísticas (elementos que defino como materiales de *archivo*) y también actos en vivo, que son parte de lo que denomino *repertorio*. La memoria de archivo se registra en documentos, textos literarios, cartas, restos arqueológicos, huesos, videos, disquetes, es decir; todos aquellos materiales supuestamente resistentes al cambio. Opera a través de la distancia, tanto en términos temporales como espaciales [...]. El repertorio, por otro lado, consiste en la memoria corporal que circula a través de performance, gestos, narración oral, movimiento, danza, canto. [...] la gente participa en la producción y reproducción del conocimiento al “estar allí” y formar parte de la transmisión⁵⁷.

Por consiguiente, se infiere que con Diana Taylor podemos reforzar, ante todo, la aprehensión del carácter más que homogéneo y cerrado, heterogéneo y abierto, ubicuo y ambiguo del performance. Y esto, no solo por la “trascendencia de fronteras disciplinarias”, la operación “a través de la distancia”, la naturaleza del vocablo o su

⁵⁶ Taylor y Fuentes, *Estudios avanzados...*, 35.

⁵⁷ Taylor y Fuentes, *Estudios avanzados...*, 13, 14.

composición idiomática, sino por el valor socio-político con que se reviste la dimensión del *pasado* (en plural) y del sentido de intervencionismo espacial siempre crítico que implica la activación de un performance, sea éste de tipo estético-artístico o étnico-estético.

Lo que intento decir al valorizar este aspecto es que, en efecto, se trata de una disciplina que nos ofrece la posibilidad de hacer una lectura otra que lineal del transcurso del tiempo, ya que el investigar procede por superposición de *sucesos*. Lo cual, en nuestro caso, es de suma importancia, pues los y las kichwas de Serena constituyen un pueblo que se fundamenta en marcos de memoria larga⁵⁸. En su ensayo *Performance e historia*, la autora apunta:

[...] las prácticas performadas y encarnadas logran que el “pasado” esté disponible en el presente como un recurso político que posibilita la ocurrencia simultánea de varios procesos complejos y organizados en capas sucesivas. [En este sentido] una performance puede ser sobre algo que nos ayuda a entender el pasado y que puede reactivar cuestiones o escenarios del pasado al ponerlos en escena en el presente. [...] La mecánica concreta del proceso de puesta en escena también puede mantener vivo un *know-how* [saber cómo], una práctica o una infraestructura organizacional, una episteme y una política que va más allá del tópico explícito⁵⁹.

Si esto es así, entonces, “...el *ahora* activado de la performance y el *pasado* performado de la historia”⁶⁰ permiten abordar los hechos en un sentido diferente del cronológico, es decir, desde un sentido donde los estratos quedan abiertos a lo heterogéneo y, por tanto, no se acomodan a través de una temporalidad estrictamente lineal en la que cada cosa se diferencia discretamente de la otra. Los hechos sedimentados se solapan entre sí, disponiendo los registros históricos de manera subyacente, donde la interpenetración, contagio e hibridación de sucesos propicia “...una forma de densidad vertical más que horizontal – no un lo-uno-o-lo-otro sino un tanto-lo-uno-como-lo-

⁵⁸ La idea de una memoria de larga data se puede considerar, también, en relación con las luchas anti-extractivistas mantenidas en los territorios. Véase de Maristella Svampa, *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina* (Kassel: Universität Kassel, 2010). Así, podemos afirmar que la matriz indígena se inserta en el marco de la “memoria larga” de los pueblos indígenas, coloca en el centro la idea de resistencia, derechos colectivos y poder comunal; y su dinámica política se inscribe permanentemente en la tensión entre un proyecto de recreación de las autonomías indígenas y el proyecto identitario de refundación o vuelta a las comunidades pre-hispánicas.

⁵⁹ Taylor, “Performance e Historia”, *Revista apuntes*, No. 131 (2009), 105.

⁶⁰ Taylor, “Performance...”, 106.

otro”⁶¹, y a su vez, también, la variación, como elemento tensivo de lo que por *pasado* se tiende a considerar inalterable. Incluso, tal vez, podríamos llevar este razonamiento un poco más allá y considerar que estudiar fenómenos desde un enfoque como éste permite una comprensión heterocrónica del tiempo, es decir, una comprensión organizada en torno a la idea de nudos temporales y entrecruzamientos.

Conviene señalar que para Diana Taylor la herramienta metodológica a través de la cual se organiza la disciplina y se articula esta posibilidad de relación con el pasado resulta de una comprensión en la que el caso de estudio se asume como fenómeno inestable y susceptible de “modulación”, con respecto al punto de vista de quien realiza la investigación. Apoyada en conversaciones con la académica de performance Barbara Kirshenblatt-Gimblett, la autora sostiene que “la construcción del status del objeto [de estudio] en los estudios de performance es más transparente”⁶², pues, “el objeto no está allá afuera como un texto o una danza podrían estarlo, sino más bien de la manera en que yo –la investigadora– he elegido formularlo”⁶³. En este sentido, la investigación desde performance permite producir el caso de estudio por modulación, es decir que, si bien la fuente donde se sustenta el acontecimiento existe como un hecho probable, los datos producidos por la investigación no responden a lo *probable* como condición de posibilidad obligatoria.

Inclinados sobre la dimensión del comportamiento, se considera el valor funcional del performance como sistema de aprendizaje, en la medida en que se trata de un acto de trasmisión donde la memoria colectiva toma la forma de un conocimiento corporal que apunta a asegurar la continuidad del saber. A través del *repertorio*, entonces, paradigma formulador y re-formulador del “conocimiento encarnado”, de componentes de acción directa e intencional, se transfiere el saber al mismo tiempo que se instala la variación – diría, ahora sí, como condición de posibilidad – para el traspaso de lo que se sabe. Joseph Roach define este espacio de interacción como el lugar donde “...la memoria se revela como imaginación”⁶⁴. Una vez más, el *pasado* como variable de la realidad, susceptible de invención.

La dimensión de la invención en la que convergen, a través de las prácticas encarnadas, tanto las capas del pasado, como el presente en acto y el proyecto de creación

⁶¹ Taylor, “Performance...”, 122.

⁶² Taylor, “Performance...”, 107.

⁶³ Taylor, “Performance...”, 107.

⁶⁴ Joseph Roach en Taylor y Fuentes, *Estudios avanzados...*, 194.

de futuros, motiva, como última medida, la consideración de un aparato conceptual que está siendo desarrollado actualmente por Maura Baiocchi y Wolfgang Pannek (*Taanteatro companhia*, Brasil). Me refiero al concepto de Ecoperformance y su precedente categorial – y pragmático – *Ecorporalidade* (Ecorporalidad). Es preciso señalar que, si bien la compañía no declara sus trabajos como Estudios de performance, crea y teoriza en/desde/ y para las artes performativas, asumiendo un compromiso ecológico-político que plantea una reorientación de las artes escénicas.

En vista de la aceleración sistemática del cambio climático, las amenazas nucleares, la violencia postcolonial, la polarización social, la economía neoliberal, la expoliación de territorios y las extinciones en masa..., la compañía propone, siguiendo al filósofo ambiental Glenn Albrecht, una salida de la *antroposcena* a la *simbioescena*. Desde el punto de vista del Taanteatro,

[...] el antropoceno, como era geológica y socioeconómica, es expresión de la cosmovisión del antropocentrismo y se refleja en el campo de las artes performativas como una antroposcena. [...] Si aceptamos los términos antropoceno y simbioceno como denominaciones de épocas geológicas enteras, siendo una real y la otra hipotética, entonces podemos, a partir de cierta analogía metafórica, aceptar la antroposcena y la simbioescena como categorías paradigmáticas que definen las orientaciones estéticas de sus respectivas épocas. La ecorporalidad y la ecoperformance pertenecen entonces a una nueva categoría de lo performativo, una categoría que abdica la centralidad y exclusividad del *anthropos* como origen, tema, estructura, parámetro formal y finalidad absoluta de la creación, presentación y recepción del acontecimiento escénico. [...] la simbioescena deja la obligatoriedad de la narrativa maestra de la antroposcena y de sus personajes, abriéndose a nuevas formas multiperspectivistas de dramaturgia que incluyen no solo las más diversas perspectivas étnicas, culturales, sociales e individuales, sino también perspectivas más allá de lo humano – puntos de vista animales, vegetales y geológicos – desenvolvimiento de encuentros entre fuerzas más diversas, no humanas y humanas⁶⁵.

A fin de comprender mejor esta propuesta, y la visión ampliada de la corporalidad, que conforma las estructuras psicofísicas del performer desde un continuo devenir

⁶⁵ Wolfgang Pannek, “Ecoperformance: rumo à simbiocena”. *Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FfYH*. Volumen 4, N° 8 (2021). s/p. La traducción es mía.

performativo que se concibe en términos ambientales, la artista brasilera nos propone el concepto de Pentamusculatura o Ecorporalidad:

La idea de pentamusculatura detallada por Baiocchi en 1991, denota una visión ampliada del cuerpo, un cuerpo como fenómeno tensivo cuyos límites se extienden en función de su conectividad y porosidad con respecto a los límites de la vida y el universo. Bajo una óptica práctica, la pentamusculatura opera como concepto-guía en la construcción de la anatomía afectiva del performer: por un lado, como vía de concientización del *cuerpo como medio ambiente* y, por otro, como medio de (auto)percepción del *cuerpo como elemento de composición del ambiente performativo*⁶⁶.

Desde una perspectiva analógica, las musculaturas propuestas son *interna*, *aparente*, *transparente*, *extranjera* y *absoluta*⁶⁷. Estas musculaturas nos ofrecen la posibilidad de comprender el cuerpo como un campo extendido más allá de sus delimitaciones físicas y aspectos puramente materiales. Los sistemas o aparatos internos del cuerpo, con sus órganos, cavidades y contenidos, flujos, ingeniería ósea, tramas nerviosas y encadenamientos musculares, conforman la musculatura *interna*. Los contornos y todo lo que se ve del cuerpo en su superficie la *aparente*. Facultades como la razón, el pensamiento, la imaginación y la intuición, que participan notablemente en la dimensión del comportamiento, constituyen la musculatura *transparente*. Todo aquello, denso o sutil, que se agrega más allá del cuerpo, inmediatamente después de la piel, incluso en términos circunstanciales, refiere a la musculatura *extranjera*. Y el dominio espiritual, configurado por el ser humano en función de sus creencias y formas de vida, da consistencia a la musculatura *absoluta*⁶⁸.

La pentamusculatura propone una visión del ser humano opuesta al individuo-cuerpo, unidad físico-material, divisible en partes que funcionan mecánicamente, separadas del proceso socio-político-cultural-afectivo-energético-cósmico. Esta fragmentación es inconsistente. El ser humano es una compleja máquina heterogénea, que puede ser extendida como campo de fuerzas, resultado de múltiples flujos de energía de todo tipo –

⁶⁶ Wolfgang Pannek, “Ecoperformance, rumo à simbiocena...”. s/p.

⁶⁷ Al abordar el problema del cuerpo como sistema abierto en términos de musculatura, se establecen relaciones de semejanza que polinizan directamente aspectos prácticos y metodológicos. Pues, “...incluso las facultades del cuerpo llamadas abstractas o invisibles, como la musculatura transparente...”, se vuelve susceptible de tonificación. Wolfgang Pannek y Maura Baiocchi, *Taanteatro. Teatro coreográfico de tensiones* (Córdoba: El apuntador, 2011), 94, 95.

⁶⁸ Pannek y Baiocchi, *Taanteatro...*, 80-81.

informacionales conscientes e inconscientes – en constante mutación e interpenetración, lo que le garantiza singularidad, aunque en el caso de sujetos del mismo grupo exista la coincidencia de características socio-culturales⁶⁹.

Esta compleja diferenciación de musculaturas, que como se ve, no evita en forma alguna la constante interpenetración entre ellas, da consistencia al concepto de Ecorporalidad como medio de integración y composición de conjuntos que por sus relaciones quedan expuestos a la mutabilidad. En este sentido, vale añadir al respecto que la pentamusculatura/Ecorporalidad podría tratarse de una actualización del *cuerpo sin órganos* propuesto por Artaud. Es decir, un cuerpo que ataca menos un agregado de órganos que en conjunto constituyen un cuerpo vivo, que a los órganos en tanto que organización formada y estratificada. En pocas palabras, el *cuerpo sin órganos* de Artaud apunta a la detonación de fuerzas y conexión de niveles intensivos, en cambio, “...la organización de un cuerpo en ‘organismo’ responde constantemente a una jerarquización de sus partes; más, los órganos liberados a una existencia puramente intensiva, podrían descubrir una polivalencia de sus funciones en virtud de las fuerzas que lo tensan, pliegan y circulan”⁷⁰.

Recordemos, aunque sea evidente, que la co-existencia de fuerzas e interpenetración mutua conlleva cambios y transformaciones: un devenir en simbiosis y conexiones transversales. De ahí que el cuerpo, en tanto que agente eco-inmerso en una compleja red tensiones, entre distintas musculaturas y sus compuestos, sea un elemento capaz de convertir, catalizar y/o canalizar energías. En suma, vale decir, que sea capaz de ser asumido como *medio ambiente* y como *elemento de composición del ambiente performativo*.

Dicho abordaje performativo del cuerpo, que según las investigaciones del Taateatro emerge “... del entr[e], esto es, de la dinámica de los atravesamientos relacionales mutuos y multidimensionales entre todos los elementos físicos que pueblan el tejido tensivo de una escena”⁷¹, y por extensión, de las vidas y los mundos, conlleva, a su vez, la demanda de un movimiento que coloca al performer en posibilidad de adquirir una mayor percepción de su profunda conciencia ancestral. Este *desplazamiento* perceptivo, sin embargo, “...no se resume a líneas de origen localizadas en el pasado,

⁶⁹ Pannek y Baiocchi, *Taateatro...*, 95.

⁷⁰ Marcelo Comandú, *Cuerpo y voz: la presencia como acontecimiento artístico* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2012), 59.

⁷¹ Pannek, “Ecoperformance: rumbo à simbiocena...”. s/p.

sino que se desdobra en un movimiento abierto en dirección al futuro, es una ancestralidad a ser creada”⁷². En otras palabras, una mirada hacia atrás sin nostalgia, pues no comporta una carga emotiva contraproducente, sino que se afirma sobre el presente y tiende a configurar nuevos horizontes y posibilidades de ancestralidad por-venir. Así pues, como vimos en Schechner, lo que será pasado se crea al mismo tiempo que se inventa el futuro.

Para cerrar el acápite (y el capítulo), es conveniente tomar en cuenta que tanto las afluencias transdisciplinarias como los marcos focales y herramientas analíticas consideradas desde los Estudios de performance revisten la necesidad de experimentar transformaciones. Por esta razón, resulta pertinente convocar el concepto de *ritual*, pero no porque se corresponde adecuadamente en términos de encuadre teórico-conceptual, sino porque, justamente, los gestos performáticos que analizaremos responden a la voluntad de trascender un conjunto de situaciones, un estado de cosas.

El *tipo* de ritual que nos interesa convocar para el análisis es aquel que mixtura dimensiones corporales, ambientales y ancestrales, es decir, aquel en el que por su carácter de acción y proceso performativo es posible experimentar umbrales interespecíficos. En este sentido, se trata de una ritualidad que rebasa las medidas cortas, porque se inserta en marcos de memoria larga en función de la componente ancestral, sin embargo, de acuerdo con Schechner “...los rituales no son cajas fuertes de ideas aceptadas sino, en muchos casos, sistemas performativos dinámicos que generan nuevos materiales y recombinan acciones tradicionales de modos nuevos”⁷³.

Habría que decir, además, que, en términos metodológicos, la ritualidad en que se inscriben los gestos performáticos que estudiaremos procede a través relaciones conectivas y conjuntivas, pues, es una ritualidad ecológica. Por lo tanto, está abierta a las racionalidades entre heterogéneas, a la afirmación de alteridades, y a la precipitación de las fuerzas que provocan acontecimientos vitales.

⁷² Pannek, “Ecopformance: rumbo à simbiocena ...”, s/p.

⁷³ Schechner, *Performance. Teoría y prácticas interculturales...*, 193.

Capítulo Dos: Aproximaciones metodológicas y desarrollo

En primer lugar, dada la complejidad que comporta un encuadre teórico en el que se toma como modelo el aspecto morfológico de los ríos trenzados, donde varía la profundidad y pendiente de los cauces, conviene declarar que, como parte de las decisiones operativas de pensamiento, reflexión, proposición, argumentación, etc., se sigue, en paralelo, un ensayo de las conexiones en sentido “transversal”. Y la “transversalidad” se asume aquí de acuerdo con Félix Guattari, es decir, barriendo las líneas de jerarquización entre variables y contactos disfuncionales. Pues, como en las artes, en principio nada obsta a la práctica teórica de juntar una cosa con otra. El plano de las abstracciones filosóficas se mantiene, entonces, conectado tanto a la producción semiótico-material como a la experiencia somática, ya que – en territorio – a través de distintas maneras de *performar*, con-en-y-a-través del cuerpo *integrado* a la Selva, se congregan diversas especies y formas de vida, provocando lo que sería una apertura en la dimensión de campo, pero ya no solo para el cruce de otras disciplinas, sino – y sobre todo – para una experiencia multinatural del pensamiento y del cuerpo, que vale considerar en torno a *órganos políticos* que operan desde una divergencia múltiple de mundos.

En segundo lugar, se descubre que el proceso metodológico que aquí describimos presenta al menos tres fases de investigación-creación que derivan del proyecto paralelo que informa la tesis, y de las subdivisiones correspondientes a dos de estas fases. La heterogeneidad de las prácticas y enfoques o paradigmas teóricos tomados como referencia me han permitido experimentar unos *estados* de investigación-creación no concatenados cronológicamente, pero en constante influencia y retroalimentación. La fase 1 del proyecto paralelo, denominada *Producción artística*, se sirvió del trabajo de campo realizado en la fase 2, que llamamos *Experimentación territorial: reflexión epistemológica y ecología de los saberes*, y consecuentemente de la fase 3, que entendemos como *Alcances bio-eto-poiéticos* y que consiste básicamente en la sistematización de los datos primarios recogidos en y desde las realidades investigadas tanto en campo como durante el proceso creativo, para luego establecer diálogos entre los datos recabados, los aparatos conceptuales y enfoques teóricos y principios metodológicos que sustentan la investigación. Puntualmente: hemerobibliografía, imágenes, videos, obras existentes, encuentro con sabias y sabios indígenas, congresos, seminarios y conversatorios virtuales, etc.

De esta manera, todas las prácticas de contexto relativas a la experimentación vivencial de las fuentes durante el trabajo de campo, como así también la dimensión creativa del componente artístico que se intenta articular, y la formulación de una propuesta conceptual que, desde las artes escénicas, y puntualmente desde los Estudios de performance, apunta a contribuir en el fortalecimiento de la investigación transdisciplinar, se trabajaron en diálogo permanente con la teoría de referencia.

2.1 Procesos en el trabajo de campo

Durante esta fase, *Experimentación territorial: reflexión epistemológica y ecología de los saberes*, la investigación se centra en la experimentación vivencial de las fuentes, que apunta a una recolección de datos primarios desde un tipo de práctica que además de emplear la observación como medio, involucra todo el cuerpo en un ámbito de relaciones abierto a la heterogeneidad del cosmos, y en este sentido, extendido sobre un campo de experimentalidad de asociaciones vegetales, animales y espirituales.

La recopilación procede, a su vez, de una subdivisión interna que permite organizar la fase en torno a dos territorios bien diferenciados: por un lado, en la región costa, específicamente en Finca Albenka, un proyecto agroecológico que hace parte de Tierra Bellbaum, espacio dedicado a la transmisión y multiplicación de prácticas agroecológicas y permaculturales⁷⁴; por otra parte, la experimentación se llevó adelante en la comunidad kichwa-amazónica Serena, ubicada en el cantón Carlos Julio Arosemena Tola, localizado en la provincia de Napo, Ecuador.

Las herramientas y estrategias desarrolladas para la producción de datos relativos a esta etapa se basan en mi trabajo como voluntario en prácticas agroecológicas y permaculturales, específicamente en observación atenta del ecosistema, técnicas de biorremediación de suelos, reforestación de especies frutales y plantas florales que sirvan de atractor de aves e invertebrados polinizadores; talleres en calidad de dinamizador y como participante, relacionados con técnicas provenientes de la *performance-investigación*, y mapeo de dimensiones temporales, del espacio geográfico y del cuerpo.

Asimismo, se realizaron conversaciones con informantes locales en medio de sus tareas cotidianas y enmarcadas en lo que en Ciencias sociales se conoce como entrevistas no directivas, es decir, entrevistas en que las personas interlocutoras no responden a preguntas puntuales sino que de apoco despliegan aquello que eligen mostrar de sus

⁷⁴ La finca se encuentra ubicada en Piquigua, sector rural (o sitio, como prefiere llamarlo la gente) perteneciente al cantón Junín, en la provincia de Manabí, Ecuador.

propios mundos. Esto permitió el involucramiento en la restauración de tradiciones, como la *guayusa upina* y la inhalación de tabaco, y la participación en itinerarios por la Selva con la finalidad de inspeccionar el estado del territorio, delimitar la geografía de la comunidad Serena, y reconocer los lugares sagrados donde habitan los seres protectores y fluye parte de la memoria ancestral del grupo.

Es necesario explicitar que las inspecciones fueron dos y en lapsos de tiempo que nos ocuparon de 6 a 8 horas de caminata; la excursión destinada a la delimitación del territorio de la comunidad Serena se realizó en un tiempo de 8 horas (siendo ésta la primera de cuatro salidas y la única de ese tipo en la que pude participar), y finalmente, la expedición de reconocimiento de los lugares con memoria ancestral consistió en una caminata de 3 días. Me gustaría recalcar, antes de iniciar los análisis, que para su estudio, tanto las prácticas de biorremediación de suelos como los itinerarios y otros elementos de relativos al comportamiento se asumen en términos de *gestos performáticos*, siendo el gesto en este caso un acto cuya intencionalidad se toma de acuerdo con las precauciones necesarias para no perder elementos importantes del procedimiento sensible que se debe seguir para establecer relaciones con el suelo, en el caso de prácticas agroecológicas, y por otra parte, para examinar y vincularse con lo Natural desde el punto de vista de los saberes y conocimientos que aplican mis compañeros y compañeras kichwas.

2.1.1. *Atmós-geo-bio-poiésis*

El Sr. Fukuoka considera que la agricultura natural procede de la salud espiritual del individuo. Y que la curación de la tierra y la purificación del espíritu humano son un solo proceso, y propone un estilo de vida y un estilo agrícola donde puede producirse este proceso.

Larry Korn

Es innegable que el paradigma *humanista* en tanto que antropocéntrico concibe la vida a corto plazo y olvida la vida de la Tierra, que presenta una temporalidad mucho más larga que la nuestra. La separación de esas dos historias, a saber, la de la cultura humana y la de la vida natural de la Tierra, nos lleva a experimentar lo que la ciencia afirma como proceso de extinción generalizada, un evento muy difícil de analizar imparcialmente. Pues, la situación actual, si bien se manifiesta principalmente en el dominio climático,

permanece ligada a la aceleración sistémica del capitalismo, según lo plantea Rosi Briadotti en *El conocimiento posthumano*.

El capitalismo actual que resulta de la Cuarta Revolución Industrial mezcla técnicas de producción con sistemas inteligentes, y presenta un dominio algorítmico que se liga a una razón humana y a un programa político-económico de carácter eminentemente extractivo. La matriz de producción, en efecto, deviene una política de “apropiación” (en el sentido propuesto por Gudynas) que conduce al agotamiento de los recursos naturales no renovables, y por lo tanto, a una crisis ecológica de alcances planetarios. Sus efectos, rápidamente visibles en las ecologías medioambientales primero, y sociales después, colocan a muchas vidas en situación de emergencia, y a muchas otras – peor aún – en estado de emergencia, como es el caso de los “refugiados climáticos”⁷⁵.

Sobre este cuadro sintomatológico de desapariciones y muertes masivas, la cuestión del suelo y sus condiciones de fertilidad constituyen un asunto transversal a cualquier disciplina inscrita en las humanidades que pretenda tomar en cuenta, para el curso de sus reflexiones, formas de vida y existencias más que humanas.

En este sentido, nos propondremos prestar atención a lo que el historiador hindú Dipesh Chakrabarty nos plantea en relación con la separación de la historia natural/historia humana, en *El clima de la historia: cuatro tesis*. Con base en el libro *El mundo sin nosotros* de Alan Weisman, el autor hindú pone en crisis la separación historia natural/historia humana y, a su través, nos demanda un ejercicio de imaginación de largo alcance. Pues, el devenir del ser humano en un agente geológico de cambio nos pone directamente en contacto con esa otra temporalidad, la de la Naturaleza. La apertura hacia un tiempo otro, es decir, hacia un tiempo que contemple las edades de la Tierra, es urgente. Las estratificaciones geológicas no pueden seguir estando por fuera de las narrativas humanas.

Hacer un abordaje del problema del suelo (en sentido poiético) como tentativa para aprehender *algo* de la atmósfera, la Tierra, y la vida, a través de un diálogo entre técnicas provenientes de la agroecología y el rango filosófico del universo vegetal, que Emanuele Coccia explora a fin de urdir una cosmología enfocada en la mixtura indefectible de la vida, nos permite, por un lado, alinear la reflexión con la necesidad de una reconsideración de los cuerpos que conforman el suelo, a fin de seguir trabajando en una nueva política de lo existente; y por otro, insistir en el abandono de la visión moderna

⁷⁵ Los términos refieren a las personas desplazadas en contextos de cambio climático y desastres naturales.

y reduccionista de la vida, que a través de la imposición de prácticas instrumentales de aprovechamiento de suelo, agrava sustancialmente las condiciones vitales del planeta.

El suelo es la base de cualquier tipo de bioma, o sea, de cualquier paisaje bioclimático o área biótica del planeta. Los biomas son definidos por factores tales como la vegetación predominante y las especies animales que lo conforman, que lo habitan. En este sentido, el suelo reviste una importancia básica para la vida, pues es la fuente de vida de microorganismos, plantas, animales humanos y no-humanos. Se sabe que la fertilidad del suelo viene representada por el conjunto de sus características físicas, químicas y biológicas, que en conjunto determinan la *capacidad* que el mismo suelo tiene para mantener estabilizado el desenvolvimiento de las formas de vida que se dan arriba, en la superficie.

Las investigaciones demuestran que las condiciones de fertilidad, a nivel global, no son las mejores. La organización de las naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (ONUAA), publicó en el año 2015 un libro titulado *Estado de los recursos del suelo en el Mundo (Status of the world's soil resources)*. La investigación, realizada por especialistas de 60 países, revela que más del 30% de los suelos del planeta están degradados o en proceso de degradación.

Las causas del problema son principalmente factores de tipo antropogénico, como quema de combustibles fósiles, tala de bosques para extracción de recursos finitos: gas, petróleo, minería metálica, piedras preciosas, urbanización y prácticas de agricultura intensiva con implementación de fertilizantes solubles en agua y otro tipo de agrotóxicos. Los efectos más conocidos son lixiviación y sofocación del suelo. En el primer caso se trata de un proceso que inicia cuando las aguas de lluvia “realizan” una especie de lavaje, llevándose una gran cantidad de nutrientes hacia las capas más profundas de la Tierra. Este fenómeno, que propicia el establecimiento de procesos de degradación, normalmente tiene por causa, en el ámbito de la agricultura intensiva, el retiro de la cobertura vegetal, que en ocasiones se compone de las denominadas plantas espontáneas o especies vegetales nativas.

Es importante señalar, llegado este punto, que las plantas espontáneas son denominadas por la agroindustria como plantas “dañinas” o “malas hierbas” El prejuicio, en efecto, conduce a los y las agricultoras que responden a las promesas de la industria a optar por el uso de herbicidas. Contrariamente, la agroecología y la agricultura natural argumentan que la vegetación espontánea contribuye al desenvolvimiento del microclima y al control biológico de agentes patógenos. Y además, que la presencia de plantas

espontáneas es un indicador de las cualidades bióticas del medio en general. Pudiendo, incluso, hasta participar de procesos de recuperación y restauración de suelos por medio de lo que se conoce como fitorremediación. Un procedimiento que consiste en utilizar plantas para disminuir los efectos negativos de agentes erosivos del suelo, como así también de aquellos relativos a la polución de las aguas y el aire.

Ahora, si convocamos a la crítica de los herbicidas utilizados por la agricultura industrial, no podemos remitirnos únicamente al daño que causan sobre la población de plantas espontáneas. El impacto de estos agroinsumos químicos a base de petróleo afecta mucho más que a plantas espontáneas. Un trabajo señero acerca del impacto de los herbicidas (principalmente glifosato⁷⁶) es aquel realizado por la Clínica Ambiental en torno a las aspersiones aéreas que durante la ejecución del Plan Colombia se realizaron al norte del país⁷⁷. Aquí, sin embargo, nos concentraremos en el empobrecimiento de la vida microbiana del suelo y de su corolario en las dinámicas ambientales del planeta.

Hongos y bacterias son formas de vida que descomponen la materia orgánica tornando los nutrientes disponibles para las plantas, son también las encargadas de controlar la dinámica del elemento carbono, en la medida en que lo atrapan en el suelo y evitan que su liberación a la atmósfera contribuya en el aumento de la condensación de gases de efecto invernadero. Pero innumerables contingentes de hongos y bacterias mueren cada día, tras la aplicación de herbicidas.

Así pues, se sigue que el uso inadecuado del suelo altera el ciclo del suelo mismo, y con ello, el ciclo del carbono. Dos fenómenos naturales que deberían ocurrir de manera ordenada y recurrente a fin de mantener estables las condiciones de habitabilidad del suelo, y de las especies. En este sentido, podemos reafirmar que la pérdida de biodiversidad vegetal conlleva la pérdida de biodiversidad microbiana, y, en consecuencia, no favorece el mantenimiento del termostato de la Tierra. Ya en 1979 el científico James Lovelock, a quien se le debe primero la hipótesis y después la teoría de Gaia, presentó pruebas convincentes al respecto. El autor comprobó que la diversificación de la vida en la Tierra es un requisito insustituible para mantener la temperatura de la atmósfera, ese gran órgano que conecta *todas las cosas*.

⁷⁶ *N-fosfonometilglicina*, C₃H₈NO₅P, CAS 1071-83-6

⁷⁷ Adolfo Maldonado et al., "Aspersiones aéreas en la frontera. 10 años" *Serie: ciencias con conciencia... desde abajo*, n.º 1 (2011).

Tomando en consideración todo lo dicho, y principalmente aquello relativo a la conjugación de las historias y las vidas, hacer un abordaje del problema del suelo desde la agroecología en diálogo con el pensamiento de Emanuele Coccia, nos permite asumir técnicas como la bio-geo-compostación de sustancias orgánicas y minerales biodegradables, en un sentido más abarcativo que el solo hecho de practicar la producción de suelos con el fin de cultivar alimentos saludables.

Como primera medida, podemos decir que los sistemas de bio-geo-compostaje que emplean tecnologías rudimentarias nos demandan un ejercicio con la temporalidad. Por un lado, *bio-compostar*, remite a un tiempo rápido, pero *geo-compostar*, contrariamente, a un tiempo lento. Ese el tiempo de las historias largas que, aunque medibles, no pertenecen a la vida humana. La Tierra y el suelo vivo, entonces, se encuentran en unas temporalidades aparentemente opuestas y contradictorias, y el practicante de composteros, como nexo de los tiempos, se sitúa en un lugar más próximo a la posibilidad de escuchar algo de las dos historias.

Bio-geo-compostar, en segundo lugar, nos demanda un ejercicio con la espacialidad, en la medida en que apunta a la producción de bases *sólidas* para que el universo vegetal produzca clima, y en efecto, mixturas. Nos abocamos aquí a la teoría de la hoja que el pensador italiano Emanuele Coccia, desarrolla en *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*.

El clima no es el conjunto de gases que envuelve el globo terrestre. Es la esencia de la fluidez cósmica, el rostro más profundo de nuestro mundo, aquel que lo revela como la infinita mixtura de todas las cosas, presentes, pasadas y futuras. El clima es el nombre y la estructura metafísica de la mixtura. Para que haya clima, todos los elementos al interior de un espacio deben, a la vez, estar mezclados y ser reconocibles, unidos no por la sustancia, la forma, la contigüidad, sino por una misma “atmósfera”. [...] La hoja es la forma paradigmática de la apertura: la vida capaz de ser atravesada por el mundo sin ser destruida por él. Pero ella es también el laboratorio climático por excelencia, la retorta que fabrica y libera en el espacio el oxígeno, el elemento que hace posible la vida, la presencia y la mezcla de una variedad infinita de sujetos, cuerpos, historias y existencias mundanas. [...] Nuestro origen no está en nosotros [...] El origen de nuestro mundo son las hojas⁷⁸.

⁷⁸ Emanuele Coccia, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017), 36, 37.

Por todo ello, recogemos las componentes de acción de la geo-bio-compostación como estrategias estéticas alineadas, por un lado, con una politización de lo existente en sentido plural, y por otro, con la generación de la vida, pero un poco más allá de la remediación de ecosistemas. Más allá, incluso, de nuestra propia existencia. El gesto performático de la geo-bio-compostación es cardinal y coadyuvante de la fluidez cósmica. Y de esta manera, una alternativa *atmós-geo-bio-poiética* que conduce a una profundización de las posibilidades teóricas e interpretativas que los Estudios de Performance pueden hacer sobre los comportamientos humanos, el espacio, la temporalidad y las vidas, en un contexto planetario de cambio climático.

2.1.2. Itinerarios

Allí se vive adornado por la Selva, pero es una “ecología de amenazas”, y de asedios mineros.

Una persona cualquiera, (refiriéndose a Serena).
Terminal Centinela.

La Selva no puede hablar, pero nosotros somos voceros de ella, como nos comunicamos con planta de sabiduría, y cuando hacemos esas ceremonias nos dicen que tomamos plantas alucinógenas, pero nosotros decimos que nos alimentamos con la planta de la Sabiduría.

Tiyua Uyunkar. Presidente de la Nacionalidad Achuar.
Primera mesa de diálogo durante el paro de junio de 2022.

A fin de participar desde las humanidades en la reivindicación de formas alternativas a la separación entre lo Natural y lo Cultural, me gustaría formular la siguiente pregunta: ¿cómo, a partir de las experiencias recogidas en el trabajo de campo realizado en Amazonía, se puede ensayar una propuesta de conexiones conceptuales que contribuya en la elaboración de un esbozo teórico que apunte a ampliar las bases teóricas de los Estudios de performance, hacia dominios donde el análisis de las acciones no se concentre únicamente en los seres humanos? Para poder avanzar sobre esta cuestión es

necesario, como señalé al inicio de este capítulo, articular el performance como lenguaje con aquello que permite como investigación.

A condición de poder unir estas variables (datos de campo, bases teóricas, dominios no-humanos), manteniendo cierto grado de libertad de movimiento entre las partes, y a su vez, dando textura al *suelo* sobre la cual asentaremos la propuesta nuclear de este trabajo, conviene dedicar un espacio para explicitar en qué consisten los itinerarios que analizaré como performance, o mejor dicho, como gestos performáticos. De este modo nos aproximaremos, por un lado, a las maneras en que dichos gestos se juegan en una arena de contraposiciones agónicas, en donde la vitalidad inherente de los territorios confronta directamente con sus cuerpos las inflexiones crecientes del extractivismo, y por otro, al sentido tanto *simbiótico* como *simpoiético* que, como planteamos en el capítulo uno, se corresponden con el *Sacha-Runa-Yachay*. Puesto que las relaciones *naturalesociales* entre cuerpos humanos, vegetales, animales no-humanos, entidades espirituales, el territorio y la Tierra, el ambiente, etc, se despliegan de manera generativa.

Continuemos, entonces, el análisis, considerando los datos relevados durante el trabajo de campo, como así también referencias paradigmáticas que han tenido como protagonistas a pueblos indígenas localizados en Colombia, Ecuador y Paraguay. En primer lugar, me referiré a la consistencia de los itinerarios de inspección, a fin de presentar el sentido de sus objetivos y entender, en efecto, de qué se trata.

Por un lado, se inspecciona para documentar los índices de presencia animal, ya que los registros de especies silvestres contribuyen muchísimo en el trazado de estrategias para el desarrollo y conservación de la diversidad biocultural; por otra parte, la inspección apunta a conocer las circunstancias del territorio y, puntualmente, de los ríos. Pues, estos cuerpos de agua viven bajo la constante amenaza de la minería, tanto legal como ilegal. Es necesario decir, además, que dicha amenaza constituye una variable sustancial en la configuración del territorio donde se llevó a cabo la experimentación sensible, vivencial, pues, normalmente el hallazgo de campamentos mineros ilegales implica negociaciones con grupos armados en medio de un escenario poblado de testigos no-humanos. El proceso es arriesgado y muy peligroso.

Hay que mencionar, además, que en las inspecciones también se presta atención a eventuales operaciones extractivas de madera (a veces en gradaciones ascendentes de alto impacto, o incluso dentro de la zona de amortiguamiento)⁷⁹; asimismo, se verifica que no

⁷⁹ La literatura sobre el tema de la conservación ha venido aportando una importante cantidad de reflexiones y variedad de términos para las zonas de amortiguamiento ambiental (ZAM). Estas zonas, a veces

existan abusos en la recolección de cortezas y plantas medicinales, cacería de especies exóticas o por fuera de las zonas delimitadas y conocidas como “tambos”, pesca con “taco” (dinamita) o con excesos de raíces tóxicas, como el barbasco⁸⁰.

Con respecto al trayecto destinado a la delimitación territorial de Serena, *cabe* decir que su objeto es poder contar con un relevamiento de información geográfica que sirva de apoyo durante la pelea con el gobierno por las concesiones otorgadas sin consulta previa, es decir, por aquellas concesiones que se otorgaron sorteando un derecho colectivo propuesto por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a través del Convenio 169 que se introdujo en las distintas constituciones nacionales y posteriormente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Por último, la expedición relativa al reconocimiento de los lugares donde habitan los seres protectores y fluye la memoria ancestral de la comunidad sigue el curso de la confección de una cartografía de los caminos antiguos y lugares sagrados. Se trata, en verdad, de una *contra cartografía*, en el sentido en que se oponen a los mapas que, acompañados de inventarios de flora, fauna, y otros bienes naturales, orientan la exploración y explotación de los territorios. Estas *contra cartografías* tienen la función de señalar, si puede decirse, los horizontes sagrados del grupo, y de ese modo, configuran una comunidad de resistencia capaz de operar, también, desde su proyección en los mapas. El mapa de los lugares sagrados, donde habitan los seres protectores, trabaja en conjunto con la conjugación verbal *ayllu-llakta rirpuypak sinchikay* “comunidad que refleja resistencia” y con la narrativa, en el sentido en que traza y da continuidad a las formas de definir lo que existe.

Así pues, el relato que pueda articularse en torno a los lugares señalizados, las historias, son de vital importancia. El trazo cartográfico más la memoria puesta en palabras se contrapone a las construcciones ideológicas que configura el imaginario de

relacionadas directamente con las áreas protegidas (AP), son zonas de conservación que apuntan a asegurar la calidad de vida ambiental y, en este sentido, a mejorar la calidad de vida de sus habitantes.

⁸⁰ Es importante notar que esta serie, aunque somera, aproxima elementos de una realidad general (contexto territorial) que sostiene relaciones de interdependencia, interafectación e interinfluencia con otras variables de la realidad, como son la dimensión particular que abarca los modos de vida de los grupos sociales implicados, y otra singular que remite al orden de lo íntimo o estilo de vida de la persona entendida en sentido individual. El complejo multidimensional en el que se comprenden dichas dimensiones o variables de la realidad, corresponde al enfoque metodológico propuesto por Jaime Brillh desde el campo de la epidemiología crítica. Y es pertinente traerlo a colación, ya que reafirma, desde la perspectiva de la salud médica, el sentido indivisible que existe entre los territorios y los cuerpos humanos. Para una comprensión más detallada del enfoque y su aplicación en investigación, véase María Fernanda Solíz Torres, Pamela Cepeda Vélez y Adolfo Maldonado Campos, *En tiempos de petróleo. Salud psicosocial en niños, niñas y adolescentes de las comunidades en las que operó Texaco* (Ecuador: Clínica Ambiental; 2019).

que ciertas regiones son “socialmente vaciables”, por “desérticas”, o por “estar disponibles” para entrar en los ciclos capitalísticos de “acumulación por desposesión”⁸¹.

En resumen, el conjunto de gestos performáticos que aquí se describen y analizan son prácticas contrahegemónicas que apuntan a la elaboración de un protocolo de consentimiento previo, libre e informado, que permita proteger el territorio en función de las decisiones comunes y a través de una normativa propia. Autoridad sobre el territorio, *ñukanchik*-ley sobre *rukus*⁸² “nuestra ley sobre la Tierra vieja”, es el segundo paso después de las evidencias recogidas durante los itinerarios. De lo anterior se puede colegir que antes de dar pelea por la dimisión de concesiones, o revertir la declaratoria de patrimonio que domina la zona de amortiguamiento forestal enclavada dentro de las extensiones ancestrales de Serena, es necesario contar con una serie ordenada de escrituras matrices sobre la cual se puedan asentar argumentos. En este sentido, toda señal de presencia ancestral (senderos antiguos, sembríos, zonas de cacería, lugares especiales, formas de vida sagrada, restos arqueológicos, etc.) que pueda ser relevada en mapas, será útil en una corte de justicia. Pues, se trata de signos cuyos significados remiten a estadios históricos anteriores a la figura del Estado.

Paradigmático en este sentido, resulta el manifiesto Guambiano del pueblo ancestral de Misak, al sur de Colombia. Es un precedente importantísimo en la región porque establece el Derecho Mayor de los Pueblos. En el manifiesto de los Guambianos, la imposición de una jurisdiccionalidad legitimadora de espolios violentos es contestada con fundamentos de hecho, o consuetudinarios:

Nosotros los Guambianos hemos existido en estas tierras de América y por esto tenemos derechos. Nuestros derechos son nacidos de aquí mismos, de la tierra y de la comunidad, desde antes que la descubriera Cristóbal Colón, desde la época de los caciques y gobiernos nombrados por las comunidades. Porque antes de llegar Cristóbal Colón, la gente existía en esta América, por que los anteriores trabajaron, entonces existía derecho y esto ya era un país. [...] Esto es nuestro Derecho Mayor, por encima de todos nuestros enemigos, por encima de sus escrituras, encima de sus leyes, por encima de sus armas,

⁸¹ Horacio Machado et al., *15 mitos y realidades de la minería transnacional...*, 36.

⁸² En sentido formal, “*ruku*” es una cualidad: viejo, anciano, longevo. Aquí “*rukus*” adjetiva el territorio. Recordemos que los pueblos indígenas se insertan en marcos de memoria larga.

por encima de su poder. Por Derecho Mayor: por derecho de ser primeros, por derecho de ser auténticos americanos⁸³.

Los argumentos con los que se construye este derecho toman fundamentalmente como referencia la Tierra, a la cual adjudican un carácter sintiente y una función participante relativa a la articulación de todos los procesos geológicos y biológicos. Tanto procariontes como eucariontes y sus diversas escalas (genes, especies, poblaciones, ecosistemas y biosfera) se ven afectados por las condiciones del territorio, y específicamente por la calidad del suelo. Pues, entre sus funciones, el suelo constituye la base de cualquier tipo de bioma, y en este sentido, de cualquier paisaje bioclimático o área biótica del planeta (incluso de los ecosistemas acuáticos). Desde el pensamiento de vertiente indígena, podemos considerar, además, que la afectación del territorio tiene su correlativo en la dimensión espiritual del grupo. Algunas personas sostienen que la expoliación de territorios, y la consecutiva contaminación de los mismos, alejan y ocultan a los seres protectores del monte, así como también a los animales de caza. Helena, una de las mujeres mayores de Serena, considerada sabia por sus conocimientos en medicina ancestral, señalando la maraña desde el camino me dijo: *kawsay karuyay* “la vida se aleja”.

El Derecho Mayor, entonces, es un derecho directamente relacionado con la base material del sistema ecológico, es decir, con la Tierra, y “...con la herencia de los ancestros que poblaron ciertos territorios hace cientos de años”⁸⁴. En el caso de Ecuador es pertinente citar, por un lado, la demanda de acción de protección que la nacionalidad *A'i Cofán* de Sinangoe impetra contra el Gobierno Nacional por la “...vulneración de los derechos a la consulta previa, a la cultura, a vivir en un medio ambiente sano, al agua, a la salud, a la alimentación, así como los derechos de la naturaleza”⁸⁵, y por otro, las solicitudes, argumentos y pruebas que el Pueblo Kichwa de *Sarayaku* presentó ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) con el fin de responsabilizar al mismo Gobierno por la vulneración al territorio. En ambos casos no solo se apuntó a lograr la retroacción de los trámites administrativos relativos a las concesiones de extracción minera/petrolera, sino también a ordenar mecanismos de reparación integral

⁸³ Manifiesto del Pueblo Guambiano. Disponible en: <https://nacionmisak.wordpress.com/manifiesto-guambiano/> último ingreso 1 de julio de 2022.

⁸⁴ Carlos Albeiro Flórez-Vargas, El concepto de *Derecho Mayor: una aproximación desde la cosmología andina*. Octubre 2016. Pág. 69. Disponible en <http://dx.doi.org/10.16925/di.v18i24.15236>.

⁸⁵ Sentencia No. 273-19-JP/22 (Consulta previa en la comunidad A'I Cofán de Sinangoe). Jueza ponente: Karla Andrade Quevedo Corte constitucional., 8.

de los territorios, las vidas y los ecosistemas. Pues, tanto la Corte Constitucional de Ecuador como la Corte IDH, consideran el artículo 13 del Convenio 169 de la OIT aplicable a Ecuador desde el año 1999.

[...] los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación⁸⁶.

En este sentido, y con base en el caso *Sawhoyamaxa vs. Paraguay* del 2006, la Corte IDH señala:

[...] la cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus tierras tradicionales y recursos naturales, no solo por ser éstos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural⁸⁷.

En última instancia, y ahora con base en el caso de la comunidad indígena de *Yakye Axa*, ubicada ancestralmente en el chaco paraguayo, la Corte IDH sostiene, en favor de los argumentos expuestos por *Sarayaku*, que

[L]a significación especial que la tierra tiene para los pueblos indígenas en general [...], implica que toda denegación al goce o ejercicio de los derechos territoriales acarrea el menoscabo de valores muy representativos para los miembros de dichos pueblos, quienes corren el peligro de perder o sufrir daños irreparables en su vida e identidad cultural y en el patrimonio cultural a transmitirse a las futuras generaciones⁸⁸.

Las controversias ecológicas o conflictos socioambientales que derivan de la expansión de la frontera del capital y sus diferentes modalidades extractivas se condensan en Serena alrededor de la explotación de bienes naturales, siendo el oro aluvial la piedra metálica – pero preciosa – más perseguida. Se trata de un tipo de minería particularmente destructiva de los cuerpos de agua, que vulnera la salud de los ecosistemas acuáticos, pero

⁸⁶ Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, Caso No. 12.465., 58.

⁸⁷ Sentencia No. 273-19-JP/22 (Consulta previa en la comunidad A'I Cofán de Sinangoe)..., 18.

⁸⁸ Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku..., 120.

también las vidas humanas y los horizontes sagrados de las comunidades que atribuyen una personalidad espiritual a los ríos principales y sus afluentes.

A diferencia del lavado de oro artesanal que se realiza con bateas de madera – y que Anna Tsing pondría bajo la categoría de “neoliberalismo popular” –, la minería de oro aluvial que amenaza los ríos que atraviesan Serena y otras comunidades aledañas emplea maquinaria pesada de alto impacto, como retroexcavadoras, que, así como las represas hidroeléctricas, alteran los procesos ecohidrológicos naturales, convirtiendo las corrientes de agua loticas (masas de aguas fluviales en movimiento) en lenticas (masas de aguas interiores quietas, o superficiales de muy bajo flujo, como lagos, charcas, humedales y pantanos)⁸⁹. Los impactos más evidentes en términos visibles se reflejan principalmente en la transformación de la geomorfología del cauce, cuya consecuencia se siente como una fragmentación del ecosistema que conlleva la disminución de la vida silvestre: “Estos cambios en las condiciones hidráulicas del agua afectan significativamente la diversidad biótica en ecosistemas ribereños. Generalmente, se produce la disminución de especies nativas y se promueve la diseminación anómala de especies exóticas más adaptadas a las condiciones lenticas”⁹⁰. Dicho de otra manera, la afectación de los procesos de esorrentía que provocan cambios en los patrones de sedimentación y transporte de nutrientes conlleva alteraciones en la calidad de los hábitats, y por consiguiente, la fragmentación de poblaciones ecológicas⁹¹ que puede llegar, incluso, a provocar desplazamientos humanos. Además de la remoción física de rocas y las emisiones de polvo, la ecotoxicidad del proceso extractivo de oro aluvial se expresa a través de las emisiones de mercurio y otros elementos químicos nocivos que se mezclan con el agua al usar dragas de succión, como, por ejemplo, gasolina y aceites. Como se ve, este tipo de explotación de bienes naturales produce una serie de efectos negativos que impactan el medio ambiente, pero también las economías y sistemas de alimentación locales.

Hasta aquí he presentado sucintamente la consistencia de los itinerarios de inspección, delimitación y reconocimiento de los distintos lugares y elementos sagrados del territorio indígena de Serena. Puede decirse, en efecto, que, desde el enfoque asumido por esta investigación, los itinerarios son auténticos gestos performáticos, ya que como

⁸⁹ Edgar Ricardo Oviedo-Ocaña, “Las Hidroeléctricas: efectos en los ecosistemas y en la salud ambiental”. *Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud*, No. 3 (2018), 191-192, Disponible en: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3438/343856318001/html/index.html>

⁹⁰ Oviedo-Ocaña, “Las Hidroeléctricas: efectos en los ecosistemas...”.

⁹¹ Oviedo-Ocaña, “Las Hidroeléctricas: efectos en los ecosistemas...”.

vimos y seguiremos viendo, consisten en una serie de *repertorios*, de conductas encarnadas que desde su eco-inmersión en el complejo campo de atravesamientos que es la Selva, preservan la memoria gestual, perceptiva y ancestral del grupo.

Habría que decir, además, que dicha preservación se da en un sentido en el que los saberes y conocimientos que se activan y re-activan por medio de la performance apuntan a una confrontación directa con las amenazas y consecuencias de las operaciones extractivistas. “El repertorio [escribe Diana Taylor] no solo tiene valor predictivo, sino que sirve como base legítima para establecer demandas judiciales”⁹². En este caso, demandas de ecojusticia.

Por esta razón, también, he traído a colación algunos elementos paradigmáticos que basados en formas alternativas de conceptualización del entorno ayudan a entender los nodos centrales de las controversias ecológicas en las que se circunscriben las prácticas estudiadas, de manera que la lectura permita palpar, a lo largo y a lo ancho de su exposición, los objetivos a los que apuntan los itinerarios en materia de derechos colectivos, así como de derechos relativos a la Naturaleza en su concepción de sujeto. Todo un “conjunto expresivo”, vale decir, de ideas de justicia y de orden que regulan las relaciones humanas en sí mismas y las relaciones entre humanos y otras formas de vida y existencias no-humanas⁹³.

No obstante, nada de ello contiene el sentido último de esta tesis si no se arriesga una propuesta conceptual a través de la cual las conjunciones de términos reflejen el pensamiento que permite estructurar el carácter transdisciplinario del performance como lenguaje, como categoría teórica y metodología de investigación. Veamos esto en el acápite siguiente, de manera que podamos presentar claramente la proposición nuclear de la tesis y, a su vez, acceder a la pregunta formulada más arriba por medio de una argumentación en que la complejidad resultante de la cantidad de elementos compuestos pueda seguirse lo más ordenadamente posible.

⁹² Taylor, “Performance e Historia”..., 120.

⁹³ Para una profundización relativa al campo del derecho y sintientes no-humano se recomienda ver la versión grabada del Seminario de Hermenéutica, “*El perspectivismo amerindio y los derechos no humanos*” dictado por el teórico literario y crítico cultural brasileño Idelber Avelar; en el Instituto de Estudios Filológicos de la UNAM, y en el marco del proyecto PAPIIT “Heteronomías de la justicia, de exilios y utopías”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=j1F0Lh9q3gw&t=174s>

2.2. Proposición

Me gustaría retomar aquí – dedicando un poco más de aire – otros elementos de sentido que complementan la noción de gesto performático, a fin de poder asentar con precisión la tesis, e ir un poco más allá de lo exclusivamente humano en la argumentación que la sustenta. Es ampliamente sabido que desde el punto de vista etimológico el vocablo *gesto* viene del latín *gestus* (que quiere decir “llevado” o “traído consigo”), y que se usa habitualmente para referirse al lenguaje corporal de las personas. El conjunto de expresiones posturales del cuerpo, rostro, manos, etc., puede ser indiciario del estado de ánimo que “trae” una persona consigo. Asimismo, se sabe que *gestus*, por su parte, deriva de *gerere* (*ger*, transliteración del mongol “*rəp*”, que quiere decir “generación”), en el sentido de “llevado a cabo”, es decir, generado, realizado. Este último es el sentido que interesa, ya que nos coloca en posibilidad de trazar unas perspectivas de análisis en torno a la conducta de una persona o grupo de personas que se implican en relaciones no solo *con* el pasado y la ancestralidad, sino también *con* otros conjuntos societales que van desde la vegetalidad y animalidad no-humana a conjuntos poblacionales de espíritus, que, en la Selva, pueden ayudar o complicar las tareas de cuidado ecológico. Pues, parece ser que la Selva, *con* sus pobladores vivo y no vivos, participan del cuidado *atmós-geo-bio-social* que, como tal, conlleva corolarios en el ámbito de la salud planetaria. Me gustaría destacar en relación a esto, que por insignificante que sea o parezca un acto desde el punto de vista macro, abarca la esfera del *ethos*, y por lo tanto, de la política. Y en nuestro caso, subrayemos, de una(s) política(s) del acto, del gesto, que no son meros resabios del pasado sustentados en expresiones románticas de la integración del ser humano en la Naturaleza, sino expresiones conjuntas de ensamblajes ecológicos complejos. En otras palabras, cosmopolítica, eto-ecología y eto-poiésis de los modos de vida.

Dada la explicación, se debe señalar que, si se trata de “hacer” o de “llevar a cabo” *con* la Selva y otras formas de vida, estamos entonces frente a una práctica vinculante. Es decir, que el gesto performático efectuado por seres humanos integra un conjunto de performatividades no-humanas que conllevan, necesariamente, formas de *saber hacer con*, o sea, relaciones *simbióticas* y al mismo tiempo *simpoiéticas*. Las relaciones interespecíficas habilitadas a través del gesto performático se pueden tomar, más allá del cuidado y el respeto, como unas prácticas activas de *respons-habilidad* – en el sentido propuesto por Donna Haraway, esto es, como la práctica fundamental de responder a las necesidades vitales del *Otro*, que en estos pueblos implica el territorio, la Tierra, los Ríos, los Minerales, la diversidad biológica, etc. –. Para avanzar sobre estas ideas, antes bien

es preciso recordar que para los kichwa-amazónicos con los que trabajé – así como para otros grupos de la región – tanto el territorio como la Tierra (Naturaleza en el sentido occidental) son cuerpos sintientes y constitutivos del *ser* en cuanto tal. Una vez más: *La tierra no significa solamente nuestro sustento, es mucho más que eso, que la alimentación, necesitamos para poder ser, con los animales, los bichos, el agua, la noche y el sol / Yo soy la Selva, porque si no soy la Selva no soy.*

Así pues, se puede colegir que responder a las necesidades vitales del *Otro* es responder al impulso vital de la misma condición biológica. Y en este sentido, además, se puede inferir que la *respons-habilidad* es técnicamente un gesto performático, en la medida en que como capacidad de respuesta al *Otro* es un espacio de confluencias éticas y estéticas, que implica un *saber hacer* en compañía, y la apertura a conexiones de alteridad que conllevan transformaciones tanto en el ámbito de la(s) epistemología(s) como de la(s) metodología(s) modernas. Modificaciones que, por otra parte, podemos entender como prácticas antropodescentradas e inclusivas, que en nuestro caso, convocan perspectivas vegetales, animales más que humanas y espirituales.

De lo expuesto, se sigue que las variables son conducentes para proponer, ahora sí y directamente, la tesis de que los itinerarios por la Selva son, en sí mismos, experiencias *simbióticas* y *simpoiéticas*, pues, resultan de prácticas *respons-hábiles*, que requieren una praxis perspectivista y una est/ética⁹⁴ multinatural, a fin de aperturar el registro ecológico de las relaciones hacia dominios que rebasan lo exclusivamente humano. En este sentido, puede decirse que durante los itinerarios por/con la Selva se realizan acciones o gestos que son verdaderos performances-transnaturales, en el sentido en que re-activan relaciones interespecíficas de colaboración mutua que nos lleva a imaginar la posibilidad de que la Selva misma participa en la lucha anti-extractivista.

Que los osos de anteojos compartan su energía con la gente humana que mapea el territorio para defenderlo no es del todo una casualidad, una combinación de circunstancias que se pueda evitar. Entre los y las kichwas de Serena circula la convicción de que la Selva proporciona lo que se necesita para vivir, en la medida en que se vive *con* ella. Tampoco es una casualidad que las almas de los ancestros participen de los recorridos (inspecciones, delimitaciones, relevamientos). Los senderos abiertos se cierran con el tiempo, o se desvían por razones que no son fáciles de explicar, pero las perspectivas en la Selva, como plantea Eduardo Kohn, se pueden “alinear”. En nuestro

⁹⁴ Conjunción de ética y estética.

caso, dicho fenómeno de “alineación” se produce por medio de silbidos. La columna de aire que proyecta el desorientado, articula un *llamado* que convoca a los ancestros a fin de que la orientación sea devuelta a los guías.

La performance-transnatural, aquí, ya no es únicamente con animales no-humanos, sino con almas. Osos y almas son durante los itinerarios aquellas otras formas de existencia que consideraremos en el análisis. Y no solo porque permiten pensar en la ampliación de las bases teóricas de los Estudios de performance, en la medida en que rebasan lo “intercultural” e “interdisciplinar”, para ubicarse en el dominio de lo “multinatural” y “transdisciplinar”, sino porque además contribuyen desde la investigación académica en artes a las discusiones sobre conflictos socioambientales contemporáneos, propósitos de gran valor en los frentes de las humanidades ambientales y líneas de ecología política.

De aquí en adelante, la reflexión debe acentuar aún más su sentido “transversal”, pues, recordemos que *en principio nada obsta a las conexiones que intentamos ensayar*. Por lo tanto, en el acápite siguiente, se desdoblán y entrelazan la experiencia y la teoría, conformando los argumentos principales en que se sustenta la tesis.

2.3. Ensayo argumentativo: dos premisas

Las pistas que seguiremos durante el ensayo de las conexiones se condensan, al menos, en torno a dos premisas. La primera procede del sentido en que se toma aquí el *gesto*, es decir, como acto de “llevar a cabo *con* la Selva”, y la segunda, es una derivada de la forma en que se auto-perciben los y las kichwas que conocí en la Amazonía, me refiero a la concepción indivisible entre el territorio, la Tierra y el ser en cuanto tal. La formulación de esta premisa sería entonces: “Ser la Selva o no ser”.

Por otra parte, conviene adelantar que además de argumentar la proposición, estas premisas facilitarán el entendimiento al lector/a al momento de inmiscuirse en el análisis de los gestos performáticos que dan cuerpo al capítulo 3. En cada uno de los casos de estudio, indefectiblemente, resuena tanto la idea de generación conjunta, como también la inseparabilidad de unidades aparentemente dispares.

2.3.1. “Llevar a cabo *con* la Selva”

El gesto performático de “llevar a cabo *con* la Selva” y otras formas de vida nos permite participar desde la disciplina de los Estudios de performance en la reflexión ontológica que recupera la pregunta por lo que existe y, a su vez, la pregunta por las

formas en que nos relacionamos con lo que existe. Además, también, nos permite participar de “...la necesidad de [practicar] una consideración más atenta de las dimensiones intensivas de las ontologías amazónicas...”⁹⁵. En este sentido, lo que intento decir es que, si la argumentación pasa por la reflexión ontológica, tendrá una mayor hondura la proposición que preciso defender.

La reflexión ontológica, que desde hace algunas décadas ha visto importantes aportes desde la antropología (Philippe Descola, Bruno Latour, Viveiros de Castro, Marisol de la Cadena, Eduardo Kohn, entre otros), ha logrado provocar lo que se ha tenido en llamar como “giro ontológico”. En principio, la transformación que supone una modificación como esta en el campo de la teoría ontológica se mantuvo circunscripta a la propia antropología y sus prácticas etnográficas, pero la problematización de los fundamentos últimos de lo que existe poco a poco fue superando los límites de la disciplina, para ocupar el campo de la teoría en una dimensión más general y de ahí alcanzar la arena de las discusiones políticas⁹⁶. Conviene señalar que la dimensión política que nos interesa no es aquella parlamentaria que alude a los gobiernos como aparatos, organismos e instituciones del poder, sino, sobre todo, la dimensión política relativa a las relaciones de convivencia en un cosmos que no representa para nosotros ningún orden definitivo, ni ninguna finalidad teleológica.

Considerar las ontologías amazónicas tomando en cuenta el perspectivismo multinaturalista como teoría que abarca el ámbito de las relaciones con las alteridades, conduce la argumentación de la tesis a través de la interpretación ontológico-política de Mario Blaser y Marisol de la Cadena. Pues, el autor y la autora, a fin de presentar alternativas al binarismo moderno concentrado en la separación Naturaleza/Cultura, recogen el axioma del multinaturalismo desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro y pluralizan la ontología, proponiéndonos una comprensión del mundo en el que las relaciones entre los distintos componentes se establecen en términos de sujeto-sujeto. En rigor, se trataría, entonces, de una(s) ontologías relacionales, puesto que cada sujeto (humano o no-humano) puede trazar una perspectiva y con ella su interpretación del mundo. El problema, sin embargo, no se agota en el relativismo cultural y las diferentes interpretaciones. Mario Blaser y Marisol de la Cadena, nos dicen que

⁹⁵ Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem...*, 17.

⁹⁶ Manuel Biset, *Introducción a la unidad de “Giro Ontológico”*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OxaWoFKDj8o>

[...] los conflictos que envuelven disímiles perspectivas no tienen que ver llanamente con qué visión de la naturaleza está más cercana a la realidad – lo que configuraría un conflicto epistemológico– sino con el carácter mismo de lo que existe y puede ser conocido, es decir un conflicto ontológico⁹⁷.

Lo que está en juego, en efecto, son las diferentes maneras en que los elementos del mundo son definidos, y las relaciones que a partir de dicha definición se establecen entre los sujetos o personalidades actuantes.

Parece ser, entonces, que en el modelo ontológico de tipo relacional, efectivamente, se acepta que humanos y no-humanos co-constituyen el mundo y se vinculan “...entre sí y con el otro volitiva y políticamente”⁹⁸. Las relaciones, como se dijo, se establecen a partir de la concepción en que la alteridad aparece como sujeto. Juan Duchesne Winter diría que se trata de una ontología cósmica, o de una *cosmopraxis* que [...] no conlleva una reducción de los fenómenos y objetos políticos a la biología o las mecánicas físico-químicas, sino que más bien eleva los entes (animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, geológicas, atmosféricas, astronómicas; artefactos humanos, sistemas de signos y lenguajes, personas humanas, ideas, conceptos, afectos...) al rango de actores que inciden en colectividades mixtas desde perspectivas igualmente singulares e irreductibles⁹⁹.

Poner atención a este tipo de relacionamientos, a través de los cuales la Naturaleza queda desmarcada de las interpretaciones histórica y socialmente situadas de la cultura occidental, demanda una crítica del “multiculturalismo” y, claramente, una re-proposición del sentido en el que circula el término ontología. Siendo así el término ontología revestido de un sentido plural, se puede entender que las diferentes maneras de hacer y de ver ponen de manifiesto “múltiples divergentes mundos” y no diferentes visiones de mundo¹⁰⁰. Una vez más, como propone Duchesne Winter, se insiste en que “...los entes [...] inciden en colectividades mixtas desde perspectivas igualmente singulares e irreductibles”. El enfoque teórico del autor, que usamos para acompañar la

⁹⁷ Daniel Ruiz Serena y Carlos del Cairo, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno” *Revista de Estudios Sociales* No. 55 (2016), 200.

⁹⁸ Mario Blaser y Marisol de la Cadena, Introducción, 7. Disponible en: http://www.ramwan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf

⁹⁹ Juan Duchesne Winter, “Contribución del pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana”. *Cuadernos de Literatura* 19.38 (2015): 269-278.

¹⁰⁰ De la Cadena en Eduardo Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano* (Ecuador: Abya-Ayala, 2021), 14.

propuesta interpretativa de Blaser y de la Cadena, pone en tela de juicio el término “cosmovisión”, es decir, el conjunto de criterios que dictan los vectores de configuración de la imagen, o concepto general, que una persona o grupo tiene del mundo.

Habitualmente lo que se suele llamar cosmovisión corresponde, todavía, a una división entre Cultura(s) y Naturaleza. Pues, la idea de distintas cosmovisiones de mundo se organiza sobre la base de una aceptación tácita de las premisas axiológicas básicas que estructuran el modelo ontológico de la modernidad y su principal rasgo distintivo: el multiculturalismo, es decir, un aparato configurador de oposiciones entre Naturaleza y seres humanos, del cual resultan procesos de producción de conocimiento en sentido unilateral, como así también distintas representaciones de mundo que derivan de los diferentes grupos rotulados como Culturas. De hecho, la ontología política cuestiona directamente la idea de Cultura, a fin de evitar que se imponga al momento de estudiar otros grupos humanos “...la más naturalizada de las hegemonías, la hegemonía epistémica. Sobre la base de haber hecho invisible las diferencias ontológicas, el concepto de cultura contribuye así a delimitar un espacio de lo seriamente pensable o concebible como conocimiento...”¹⁰¹.

La densidad de las discusiones acerca este tema no es algo que podamos profundizar demasiado en el presente trabajo, por cuestiones de espacio y por las digresiones que podría suscitar. No obstante, sí vale el esbozo como complemento del instrumental conceptual que utilizaremos al momento de analizar los casos de estudio, es decir, lo gestos performáticos. Más, conocer alternativas a la ontología moderna precipita unos pensamientos en torno a los Estudios de performance que orientan múltiples posibilidades en cuanto tienen que ver con la dimensión de campo de la disciplina, llevándola un poco más allá de la interculturalidad que descansa en su base teórica, por un lado, y en su programa metodológico, por otro. En este sentido, conocer alternativas a la ontología moderna configura un vector potencial que nos permite ampliar las bases teóricas de los Estudios de performance hacia dominios no humano y multinaturales. Pues, si en verdad aceptamos que humanos y no-humanos co-constituimos el mundo, entonces los Estudios de performance no pueden seguir solo “...separando y conectando seres humanos y las telas de significación que nuestra especie sigue tejiendo”¹⁰², como propuso Schechner en los comienzos.

¹⁰¹ Mario Blaser y Marisol de la Cadena, *Introducción...*, 8.

¹⁰² Schechner, *Performance. Teoría y prácticas...*, 19.

Diría, además, que asumir la alternativa ontológica como una variable operativa en el curso de nuestras reflexiones, incita el arrojamiento de una extrapolación conceptual, y con ello, la atención necesaria hacia otras formaciones epistémicas, otras *telas de significados*. Extrapolar, por ejemplo, la propuesta de la cosmoreferencialidad (a fin de complementar, por un lado, las interacciones que la interculturalidad permite vivenciar, y por otro, la concepción plural de los mundos), nos devuelve al territorio y la Tierra, porciones que, como vimos, no son extensiones desprovistas de subjetividad, sensibilidad, ni capacidad de agencia. El territorio, desde una perspectiva abierta, *performa*. Veremos esto con más detalle en el acápite dedicado al Sendero y los silbidos que lo “descubren” cuando el guía se desorienta en la Selva.

Aplicar a un ámbito determinado conclusiones obtenidas de otro implica como primera medida ser cautelosos para no caer en el intento de equiparar *todo* con *todo*. Conviene, por tanto, en el ejercicio de esta Sociología de las Emergencias, desplegar con un poco más de detalle el término *cosmoreferencialidad*, a fin de poder establecer relaciones y efectuar movimientos con mayor precisión. Algunas líneas de historia: el *taita* Efrén Tarapués, indígena del Pueblo de los Pastos, al suroccidente del departamento de Nariño, en los Andes colombianos, adelanta el término en 2011 a fin de proponer una comprensión de los lugares a partir de las referencias cosmológicas heredadas de los ancestros. En estudios sobre educación realizados en torno a la comunidad indígena del Gran Cumbal, en Colombia, se sostiene que

[...] los lugares cosmoreferenciales del territorio (son aquellos) donde los ancestros interpretaron, comprendieron y entendieron la relación del cosmos con la tierra, el sujeto y la comunidad a través de la construcción de: imaginarios, lenguajes y simbología que en suma configuran la memoria territorial [...]¹⁰³.

Se puede colegir de la cita que los espacios cargados de referencialidad conllevarían unas relaciones de contacto con el cosmos que, según el modelo ontológico relacional que estamos siguiendo se expresarían en espacios de interacción e intercambios subjetivos que implican aprendizajes. Pues, la *cosmoreferencialidad* (ahora en plural), son verdaderas “...‘prácticas de incorporación’ que se internalizan en el cuerpo”¹⁰⁴. Un

¹⁰³ Gilberto Buenaventura Tapie, Jesús Bolívar Bucheli Erazo y Gloria Isaza de Gil, *Imaginarios, lenguajes y simbología que configuran la memoria territorial y cultural del resguardo indígena del Gran Cumbal, en el Departamento de Nariño-Colombia. Perspectivas para la educación multicultural* (s/p: Plumilla educativa, s/a), s/p.

¹⁰⁴ Paul Connerton citado en Taylor, *Performance* (Argentina: AsuntoImpresoEdiciones, 2011), 155.

ejemplo de ello podemos rastrearlo en los *Shakan*, esos lugares destacados del resto del espacio selvático que nos demandan disminuir el ritmo, pausar la marcha, detenernos y prolongar la observación.

Los *Shakan* son lugares misteriosos que normalmente se configuran en torno a conjuntos de rocas, lagunas, pantanos, curvas de senderos, cruces fluviales, cascadas, entre otros¹⁰⁵. Se asumen como un tiempo de pausa, un momento de observación. Oswaldo, el guía y cazador más viejo que participó del itinerario destinado a relevar signos de presencia espiritual, me dijo mientras mapeábamos un *Shakan*: *Alguien vestido... camina del otro lado del río Ilukulin hasta cerrar la puerta. Esperemos que pase*. El *saber* que es necesario detenerse frente a un *Shakan* es algo que se transmite en la experiencia misma de su acontecer. Y el *saber* que el no detenerse frente a un *Shakan* implica riesgos es algo que se transmite en la experiencia misma de correr el peligro de no poder volver.

2.3.2. “Ser la Selva o no ser”

De esta premisa, por otra parte, se desdobra justamente la idea de que los entramados subyacentes, es decir, los elementos intrínsecos de las composiciones de los cuerpos humanos, son transitorios, dado que a través de distintas conductas los límites de los “bloques molares” heredados de la especiación pueden ser rebasados. En este sentido, categorías como identidad e identificación, que de suyo apuntan a estabilizarse como estados homogéneos, resultan aquí susceptibles de retroacción, aunque no en el sentido literal de volver hacia atrás.

En *La mirada del jaguar...*, Viveiros de Castro reflexiona sobre la cuestión indígena de forma tal que logra introducir una crítica contundente sobre el sentido de identidad y los procesos de identificación que a través de distintos dispositivos sociopolíticos maquinan configuraciones estereotipadas del Otro. La cuestión indígena,

¹⁰⁵ Es de extendido conocimiento en el mundo indígena, que *imaykuna* “cosas”, es eventualmente el asiento de entidades espirituales. El alma de los ancestros, o los *supay* “espíritu de la Selva” (a veces también llamados “dueños del monte”), pueden alojarse, por así decirlo, en el tronco de un árbol caído, sobre las hojas empleadas para aislar el cuerpo del suelo húmedo, o las huellas del paso de alguien, etc. Asimismo, las entidades espirituales pueden estar en *pampas* “suelos” específicos, como campos, valles, planicies, declives, o incluso en *pambas cocha* “suelos profundos”, o “zonas de aires”, es decir, áreas de terrenos huecos. Giovanni, uno de los guías más experimentados que dirigió el recorrido por los lugares sagrados, contó durante la cena en el primer punto de descanso, que cerca de los Llanganates confrontó con un *caballo supay*: *El suelo tembló mientras pasábamos por encima, escuchamos una especie de mugido. Y volvió a temblar. Pero antes de que se cayera, antes de que nos tragara la Selva, cortamos palos e hicimos punta rápido con el machete. A la cuenta de tres, todos juntos clavamos en el suelo. Dejó de temblar y de mugir. Y se nos pasó el susto.*

nos dice, es una cuestión que pasa por un “estado de espíritu”, es decir, que se trata menos de un modo de aparecer que de un modo de ser. El autor considera la indianidad “...un cierto *modo de devenir*, algo esencialmente invisible pero no por eso menos eficaz: un movimiento infinitesimal incesante de diferenciación, no un estado masivo de ‘diferencia’ anteriorizada y estabilizada, esto es, una identidad”¹⁰⁶.

Ahora, si retomamos del *Sacha-Runa-Yachay* la tendencia a practicar formas de relacionamiento inclusivo con lo Natural, como parte de una concepción en la que el territorio y la Tierra se conciben como cuerpos indivisibles del ser, y juntamos estas ideas a la noción de *ecorporalidad*¹⁰⁷, podemos afirmar nuevamente y a través de dos vertientes distintas de pensamiento (una indígena y otra derivada de la reflexión performativa), que el cuerpo humano es contenido por el territorio y a su vez continente del mismo territorio. Así pues, las relaciones entre estas dos porciones del *ser* parecen establecerse sin solución de continuidad, o dicho de otra manera, a través de estados transitorios y transformacionales, en el sentido en que *una* unidad es parte de la otra y la otra al mismo tiempo. Composición *simbiótica* y *simpoiética* del cuerpo. Del cuerpo humano y del cuerpo de la Tierra.

De esta manera, el pensamiento indígena-amazónico y las singularidades de su sensibilidad ontológica nos permiten pensar y sentir el cuerpo como un sistema (abierto) de relaciones que se constituye no solo en función de sus atributos físicos y cualidades internas, sino también de acuerdo con lo que se *encuentra* fuera de él, y en la coyuntura entre sus dimensiones y el mundo. El cuerpo se localiza en un *continuum* de procesos relacionales que interconecta al menos tres registros: el cuerpo en sí-mismo, el mundo circundante y el nexo, es decir, la articulación que los encuentra. Por lo tanto, el cuerpo no puede – ni siquiera siendo abordado en sentido genérico – desvincularse del ambiente. Cuerpo y ambiente se interafectan e interinfluyen, la estabilidad de ambos dominios, en efecto, es relativa. El cuerpo no es un bloque impenetrable. El cuerpo es *ecorporal*.

Veamos a continuación dos ejemplos en los que la Selva se experimenta como el aparato *perceptual* por medio del cual se *perciben* constelaciones otras de órganos, o flujos orgánicos, que llegan a confundir los propios tejidos de la corporalidad, ya sea en el plano simbólico y semiótico, donde la mujer en relación con su principal medio de vida propone una narración de sí misma en la que *es* inseparable de la *chakra*, de la huerta; o

¹⁰⁶ Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar...*, 99.

¹⁰⁷ Pannek, “Ecoperformance: rumbo a simbiocena...”. s/p

en el plano material y somático, como es el caso de la “gente boa”, donde lo que ocurre implica los riesgos de una *transformación somática*.

2.3.2.1. Mujer(es) *chakra* y geografía del cuerpo.

Parece perfectamente vigente y pertinente la consideración geográfica del cuerpo como lugar colonizado, traspasado, modelado por el poder que, a su vez, a través de un proceso transescalar de autoconciencia, resignificación y reapropiación, contiene el embrión para ofrecerle resistencia.

Josepa Bru.

Para dar un ejemplo de este caso me sirvo de los datos obtenidos del taller de mapeo del cuerpo *sentipensante* que ofrecí en Serena a las mujeres de la Asociación de Guardia Kichwa Yuturi Warmi. En el marco de lo que llamamos *Laboratorio de prácticas artísticas y bio-sociales*, propuse un taller bajo el título de “*Experiencias de atmósferas y conexión entre cuerpos. Poéticas del estar-siendo-con*”. En él, se intentó conectar los principios metodológicos ensayados por Silvia Citro desde el ámbito de la antropología del cuerpo y a través de las estrategias procedimentales de la *performance-investigación*¹⁰⁸, con recursos de las geografías críticas o geoactivismos, donde el cuerpo, tras la eclosión de lo que se entiende como giro espacial de las Ciencias sociales, emerge como sujeto en sí mismo o categoría de análisis.

A diferencia de la propuesta de Silvia Citro, que parece concentrar la atención únicamente en el cuerpo humano, sus posturas, gestos y movimientos, como consecuencia del contexto socio-cultural, el punto de partida metodológico de nuestra experiencia se ubicó en el cruce de la sensorialidad afectiva, la acción, el movimiento, y un conjunto de factores de carácter expansivo y relacional asociado a la noción de atmósfera y la espacialidad que ésta conlleva¹⁰⁹. Precisamente, luego de asumir la atmósfera como participante activo en la generación de relaciones, prestamos especial atención al contacto entre los cuerpos humanos y otros cuerpos procedentes del entorno, pero de distintas

¹⁰⁸ Citro, “Taller de performance-investigación...”.

¹⁰⁹ Silvia Bernard Lage, *Atmósfera activa. Hacia una poética y política del espacio contemporáneo*. Màster Universitari de Recerca en Art i Disseny (2017), 25.

naturalezas. Así pues, el foco de interés metodológico se desplaza desde el cuerpo humano en particular al ámbito de la experiencia sensible y afectiva de la atmósfera y de las relaciones inter-corporales que en ella se pueden sustentar.

El abordaje de las coyunturas, es decir, de los nexos entre el cuerpo de las mujeres y los distintos elementos del entorno, conjugados en flujos afectivos e imaginativos, se descubren como otros caminos potencialmente viables para la producción de conocimientos, saberes y reflexiones colectivas. En este sentido, la *performance*-investigación, en el intento de ir un poco más allá del cuerpo humano, nos condujo a la elaboración de mapas en donde el cuerpo de la mujer se reafirma como extensión coalescente del entorno. En casi todos los casos, se pudo observar que el cuerpo de la mujer *es* el mismo entorno. De esta manera, entonces, se sigue que herramientas de la geografía crítica en diálogo con la manera en que tomamos la *performance*-investigación, nos puede conducir por una estética de mixturas que, por un lado, enfatizan un sentido de coexistencia en donde la relación entre cuerpo humano y entorno es reversible, y por otro, produce cartografías como auténticas alternativas a la epistemología colonial que desde la conquista se encargó de privilegiar la escritura, en tanto que sistema de signos alfabéticos.

Para finalizar con este ejemplo, un fragmento del Tomo II de la *Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía Ecuatoriana* dará un poco más de sustento al resultado reflexivo de mis observaciones y conjugaciones metodológicas: “En el interior de la selva se produce una corriente de interiorización emotiva percibida por el hombre y la mujer que se adentran en ella. Algunas personas se muestran más sensibles a la percepción simbólica, generando textos explicativos de la realidad trascendente”¹¹⁰. En nuestro caso, el texto explicativo es el mapa de la mujer-*chakra* que teme la contaminación del suelo que *es* su cuerpo.

2.3.2.2. La “gente boa”

Entre los kichwas-amazónicos, como en otros pueblos de la región, la relación con las boas está ligada directamente al universo del chaman, la boa es el animal espiritual de los chamanes, así como también lo es el jaguar. En Serena, el depredador que acompaña las prácticas chamánicas más radicales es la boa. Para adquirir el *samay* del agua “espíritu de vida”, o “alma de los ríos”, los chamanes devienen boas en términos concretos. *La boa*

¹¹⁰ Andy Alvarado Pedro et al., *Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía Ecuatoriana. Tomo II* (Ecuador: Universidad de Cuenca, 2012), 38.

de Felipe es rubia, y vive allá, en esa roca, del otro lado del Jatun Yaku, me dijo Helena después de nuestra última *guayusa upina*¹¹¹. Este rasgo característico del chamanismo amazónico, que implica los riesgos de una *transformación somática*, encuentra sustento teórico en el axioma del Multinaturalismo ontológico, pues, este es, desde la interpretación antropológica, el campo de operatividad de los chamanes. Según Viveiros de Castro,

El chamanismo indígena está organizado en torno a la idea de *metamorfosis corporal* antes que de la idea de *posesión espiritual*. La posesión es un modelo poderoso de cambio ontológico en nuestra tradición. Se guarda la misma forma corporal, pero algo cambió esencialmente, porque surgió otro espíritu dentro de ese cuerpo, [...] Alguna subjetividad poderosa puede capturar nuestra apariencia corporal y servirse de ella como su instrumento. Somos marionetas de esa otra subjetividad que nos capturó. El chamanismo amerindio está, por el contrario, sólidamente organizado en torno de la noción de transformación somática¹¹².

En este sentido, se trata de una performatividad, de una praxis *transformacional* que es, en efecto, también *transitoria*, puesto que se asocia a la dimensión temporal del pasaje y, a su vez, a grados de indeterminación¹¹³. Evidentemente, el chamanismo y su campo de operatividad, el Multinaturalismo ontológico, se aprehenden como posiciones antagónicas a cualquier sistema cerrado. Pues, la “gente boa”, escapa durante ese “aquí y ahora” de la *transformación somática* a los sistemas de clasificación identitaria. La lógica aristotélica (si soy A soy no B) comparece ante unas maneras y modos de ser de los cuerpos humanos que rebasan el identitarismo predicado del particular occidental, es decir, el sujeto.

¹¹¹ Para una comprensión más profunda de este tipo transformación “...que desterritorializa los términos de la relación que crea, extrayéndolos de las relaciones que los definían para asociarlos a través de una nueva ‘conexión parcial’” (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 166-167), complementar con el análisis, *La gran Sawlru o boa*, realizado por Ruth Moya en *La selva y la nacionalidad sápara: Espiritualidad, conocimientos y biodiversidad* (Ecuador: IICSAE, 2017).

¹¹² Eduardo Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar...*, 64.

¹¹³ Las *Chakarunas*, es decir, “personas puente”, hombre o mujer umbral. Concepción que se halla extendida en el ámbito de la espiritualidad andina, y que se refiere a la condición de ser una persona capaz de habitar un espacio intersticial, sin determinación ni identidad definida. Según Bruno Mazzoldi, se trata de alguien cuya situación lo presenta como: “ser irremediamente abierto”. Ampliar en “*Ritualidades Contemporáneas y Multinaturalismo*”, clase del profesor Mario Madroñero Morillo, disponible en: <https://anchor.fm/diego-unigarro8/episodes/Ritualidades-Contemporneas-y-Multinaturalismo--PARTE-1-eh0cl5>.

Consideremos, para abordar el asunto con mayor atención y complejidad, el rasgo diferenciante (que es la distinción efectivamente operante) de la propuesta teórica de Viveiros de Castro, sobre el pensamiento amerindio.

La distinción clásica entre Naturaleza y Cultura no puede emplearse para explicar aspectos o ámbitos de cosmologías no-occidentales sin someterla antes a una crítica rigurosa. [...] esta crítica exige la disociación y redistribución de las cualidades atribuidas a las dos series paradigmáticas que tradicionalmente se oponen bajo etiquetas de Naturaleza y Cultura: universal y particular, objetivo y subjetivo [...] Mientras que (las cosmologías “multiculturalistas” modernas) se basan en la implicación mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas – la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda, por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado –, la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular¹¹⁴.

Así, se sigue que las categorías paradigmáticas de Naturaleza y Cultura, en la ontología de los amerindios, no aparecen de la misma manera que se presentan en el pensamiento occidental. En el caso amerindio, *a priori*, parece ser que para muchos grupos ni siquiera existen dichas categorías, como tampoco existía para ciertas sociedades amazónicas la conciencia de saberse indígena, pero, en todo caso, tal como plantea el autor,

[...] Naturaleza y cultura, en el pensamiento amerindio, no solo no tienen los mismos contenidos, sino que tampoco poseen el mismo estatuto de sus análogos occidentales; estas categorías no señalan regiones del ser, sino configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista¹¹⁵.

Deseo dejar claro, antes de continuar, que las ideas presentadas aquí no buscan consolidar un mero marco analítico desde el cual analizar a profundidad el “estado de espíritu” o los modos de ser de los *runa-kichwa* de Serena. El problema de la identidad o identificación que traemos a colación solo nos sirve para sustentar la argumentación en referencias de peso y, en cierto modo, radicales. Pues, según la “metafísica de la

¹¹⁴ Monserrat Cañedo Rodríguez, *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas* (Madrid: Trota, 2013), 418.

¹¹⁵ Cañedo Rodríguez, *Cosmopolíticas...*, 418.

predación”, la identidad cultural en general – y en esencia – no es algo que pareciera interesar demasiado a los indios amazónicos. Lo preponderante en un lugar donde resulta muy fácil dejar de saber quién se es, es diferenciarse, pero en sentido Natural, es decir, en el cuerpo. El cuerpo humano como cuerpo cuya naturaleza es, o se pretende en verdad, humana, implica esfuerzos y riesgos¹¹⁶. *Mantener o darse* un cuerpo en la Selva implica esfuerzos y riesgos. La gente común sabe de ello por instinto, por supervivencia. Pero la “gente boa” del Napo, en cambio, conoce de esto por “donaciones de alteridad”. O por inter-locución con el bejuco de la Ayahuasca, que propicia la estancia del otro lado del horizonte interespecífico.

2.4. Consideraciones de la argumentación

Para cerrar el capítulo me gustaría reafirmar que la proposición axiomática del Multinaturalismo, recogida aquí como fenómeno de margen, nos orienta correctamente en la argumentación, puesto que convoca un nomadismo del pensamiento y, por consiguiente, la apertura hacia una comprensión sensible de relacionamientos ecológicos con la(s) alteridad(es) del cosmos. Pues, la tesis del Multinaturalismo en su declinación precosmológica – esto es, el mito – nos “...habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro, se interpenetran, sumergidos en un mismo medio presubjetivo y preobjetivo”¹¹⁷. Ahora, si consideramos dicha tesis, pero declinándola en nuestro plano actual, podríamos decir que nos reenvía a la cosmoreferencialidad como posibilidad práctica del mito – o, si se prefiere, también, del relato ancestral –, pero ya no desde su dimensión virtual, sino encarnada.

La idea sería, entonces, que la proposición axiomática del Multinaturalismo puede ser conjugada con los modos de ser y saber que se constituyen a partir de las influencias de la cosmoreferencialidad. Recordemos que se trata de un *corpus* de realidades, *a priori* extralingüísticas, que en relación con el pasado ancestral se ha ido configurando a través de interpretaciones, imaginarios y simbología. En este sentido, tanto el Multinaturalismo como la cosmoreferencialidad pueden pensarse en diálogo con los Estudios de performance, ya que son en verdad “...acciones corporales que transmiten saberes sociales [o mejor dicho, *naturalesociales*], memoria y sentido...”¹¹⁸.

¹¹⁶ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 139. Y *La mirada del jaguar...*, 49-78.

¹¹⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 49.

¹¹⁸ Taylor, “Performance e Historia”..., 52.

Pero sobre todo pueden y deben pensarse en diálogo con los Estudios de performance porque a través de su conjugación provocan una moción hacia la consolidación de una concepción contemporánea en el que la performance, y el tipo de estudios que propicia, pueden asumirse de entrada como espacios de generación de conocimientos, en el que la *hibridez* tiene entre sus posibilidades la de radicalizarse más allá de la exclusividad humana. Y en este sentido, alrededor de las prácticas propias y ajenas, transitar *por* las disciplinas y *con* las especificidades que importan tanto a ellas como a los grupos humanos y no-humanos que vincula.

Capítulo Tres: Ritualidades ecológicas y segunda parte del desarrollo

Ahora, hablemos claro y directamente acerca de esos otros gestos performáticos que fueron restaurados durante los itinerarios, pero sin perder de vista las relaciones que ellos guardan con las dos premisas presentadas arriba. Los gestos performáticos recopilados durante el recorrido por territorios sagrados indígenas son, puntualmente, una sucesión de movimientos de frotación del cuerpo contra el tronco de un árbol rasguñado por un oso de anteojos, y unos silbidos que, como *llamados*, conectan afectos humanos con afectos espirituales en situaciones de desorientación. En el primer caso se trata de una forma de interconexión ancestral que relaciona cuerpos humanos, plantas leñosas y animales no-humanos, a través de una suerte de danza *con* los troncos marcados. En el segundo, la interconexión se practica entre humanos vivos y almas de kichwas muertos que habitan los senderos antiguos de la Selva.

Ambos gestos constituyen elementos formales de lo que podemos entender bajo la noción de ritualidad ecológica, que, por medio de una serie de regulaciones conductuales, y por lo tanto, corporales, construye puentes hacia afuera. Una verdadera ecoperformatividad que, aunque desmarcada del ámbito artístico-estético, sigue presentado el cuerpo “...como una dimensión inseparable de la vida y de creación performativa”¹¹⁹, en la medida en que el *runa-kichwa*, como el performer, co-constituye “...un juego vivo e interactivo de presencias, fuerzas y formas heterogéneas”¹²⁰, sin ser por ello el agente central de la relación, sino un componente más del ambiente performativo.

Según Roy A. Rappaport, por otra parte, los rituales ecológicos son “...performances que regulan la interacción económica, política y religiosa entre los grupos vecinos cuya relación es ambivalente, a veces de colaboración, otras de hostilidad”¹²¹. A pesar de estar enfocada en bandas de cazadores, la proposición de Rappaport es conducente, pero parcial respecto de mi planteamiento, pues se ocupa únicamente de grupos humanos. Los ritos ecológicos que aquí se analizan, si bien son de alguna manera “performances de regulación”, implican un rebasamiento de lo exclusivamente humano, o sea, un rebasamiento que permite la participación *intencional* de especies animales más que humanas, y formas de vida espirituales que llegan incluso a incidir en cuestiones cardinales, es decir, de orientación en la Selva.

¹¹⁹ Pannek, “Ecoperformance: rumbo à simbiocena...”. s/p.

¹²⁰ Pannek, “Ecoperformance: rumbo à simbiocena...”. s/p.

¹²¹ Roy A. Rappaport, en Richard Schechner, *Performance. Teorías y prácticas...*, 75.

Como se puede percibir, en nuestro caso, la ritualidad ecológica a la que atendemos no implica la experimentación enteógena como condición para vivir una(s) transformación(es), sino la constante actualización de procedimientos sensibles que operan a través de movimientos continuos de integralidad. Es decir, por medio de relaciones continuas de integralidad entre bloques de afectos de naturalezas distintas, como: bloques de afectos geográficos, bloques de afectos minerales, bloques de afectos vegetales, bloques de afectos animales, bloques de afectos espirituales, etc.

Es necesario explicitar que con “integralidad” me refiero a esa dimensión bio-social del comportamiento indígena que integra/vincula distintos componentes vitales del mundo circundante a través de un tratamiento sensible circunscripto en prácticas socioestéticas. Propiciando, lo que sería un ordenamiento descentralizado de la existencia humana, una *des-antropocentrización*, o una heterarquía de la existencia, aunque sin consenso previo, y a su vez, unas relaciones con la(s) alteridad(es) que pueden ser susceptibles de experimentación en términos *simpoiéticos*. Pues, el Sendero, por ejemplo, no es sólo una línea que conecta puntos en la Selva: como veremos, para los *runa-kichwa* de Serena, éste se co-crea en un “pliegue generativo” que implica un complejo entramado de relaciones estéticas entre vivos y muertos¹²².

3.1. *Signos de presencia siendo*

Del gesto performático de frotar el cuerpo contra el tronco de un árbol rasguñado por un oso de anteojos, puede decirse, en principio, que inaugura un campo de “experimentación de la acción en sus efectos”¹²³, ya que la acción, en sí misma, consiste en una *donación de energía* animal. Se trata, entonces, de un acontecimiento que ocurre en el cuerpo al mismo tiempo que se vive en la dimensión del pensamiento, en la medida en que se desarrolla el suceso con plena conciencia de sus efectos. En este sentido, vale decir, una experiencia que parece ser una iluminación orgánica y múltiple, un acto que es menos la claridad proporcionada por la llama de *una vela*, que el destello relampagueante de las sombras, donde las dimensiones corporales se mixturán.

El gesto, que adopta elementos de un *idioma* corporal transespecie, constituye una experiencia de ruptura con la idea de totalidad. Pues, la fricción del cuerpo humano contra

¹²² La estética no refiere en nuestro caso al estudio de la belleza y los fundamentos del arte. Utilizo el concepto ciñéndome a sus aspectos perceptivos, sensoriales y sensibles.

¹²³ Expresión empleada por la docente e investigadora Sara Baranzoni, para explicar los alcances de la acción en performance. Tomada de sus clases de Laboratorio de performance.

árbol y la marca, y del cuerpo del árbol y la marca contra el cuerpo humano, difumina las diferencias, aunque sin alterar las formas físicas. La fricción, así entendida, evoca los efectos del “caosmos” precosmológico del mito amazónico, es decir, esa instancia “...en el que las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se [ocultan] mutuamente”¹²⁴.

La conexión de unidades dispares consiste en modificar las propiedades intensivas de los tres dominios específicos, conlleva una carga energética que provoca una diferencia de potencial en las posibilidades del guía. El oso de anteojos, *presente* en las marcas, disminuye su energía y amplía los esfuerzos del guía, así como “...los perros amplían los esfuerzos de depredación de los runa [cazadores] en el bosque”¹²⁵. El árbol es el medio conductor, que primero recibe, contiene, y concede: colaboración mutua de especies diferentes. Colaboración que tal vez, se puede pensar como un tipo de lucha, “...de demostración de que otro campo de posibles está realmente abierto”¹²⁶.

A fin de conectar lógicamente tanto las ideas como las referencias, de ahora en adelante me referiré a las marcas efectuadas en los troncos como *signos de presencia siendo*. El animal todavía *presente* en el signo visual sobrepasa la demanda de los nervios oculares y compromete al guía en un arribo perceptual que implica todo su cuerpo. En la Selva, a veces, lo que vemos no solo nos mira, también nos toca. El gesto nos ocupa, entonces, en una semiosis que no es en rigor visual ni lingüística, pues, como escribió Alfred Gell en *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, “... no existe equivalente a la gramática en la Naturaleza”¹²⁷. Por lo tanto, todo lo que pueda escribir con respecto a los *signos de presencia siendo* será solo parte de sus predicados, no reviste sus efectos. Pues, la *donación de energía* animal implica cuerpos, no palabras.

No obstante, al reflexionar sobre los hechos, puede decirse que la semiosis aquí es una de tipo corporal. Los *signos de presencia siendo* se expresan sin lenguaje, o sea, sin correspondencia alfabética o convencional. Su registro aporta sentido de forma indexical, evocan significados indiciariamente al mismo tiempo que pueden hacerlos presentes por medio de su re-activación en la performance. Lo que se re-activa es el repertorio de un *saber* hacer que deriva de generaciones anteriores. Un saber que si se aplica transforma el estado energético del *runa-kichwa* que frota su cuerpo contra el árbol.

¹²⁴ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 46.

¹²⁵ Kohn, *Cómo piensan los bosques...*, 190.

¹²⁶ Guattari, *Líneas de fuga. Por otro mundo...*, 100.

¹²⁷ Alfred Gell, *Arte y agencia. Una teoría antropológica* (Buenos Aires: Sb Editorial, 2016), 45.

La acción, por lo tanto, inaugura expectativas acerca del desenvolvimiento físico del guía. Una vez más, como dijimos, la acción se experimenta en sus efectos, y sus efectos en el cuerpo.

Me gustaría, a partir de lo dicho sobre los *signos de presencia siendo*, desarrollar someramente una conjetura relativa al devenir destacando su aspecto cosmopolítico, relacionar el *repertorio* a un “modelo de reunión” propuesto por Schechner, y estudiar el caso tomando en cuenta sus componentes chamanísticos.

El encuentro con los *signos de presencia siendo* nos coloca frente a una posibilidad del devenir, y no precisamente por confrontarnos como un bloque de mera *información*. La *información*, si bien es capaz de producir un devenir en la medida en que nos da una forma interna, la dejaremos a lado, ya que los *signos de presencia siendo* que aquí estudiamos no comunican directamente un significado, sino una fuente de carga energética. La carga de energía a la que me refiero supone, además, algo así como *coordenadas sensoriales* que mencionaré poco después.

Conviene, ante todo, discurrir respecto al sentido en el que el concepto de “devenir” atraviesa el análisis, ya que como aparato conceptual sustenta el gerundio que mantiene al signo en acción, nunca acabado, *siempre siendo*, y en estado de hibridación. Si tomamos en cuenta el perspectivismo multinatural amazónico, diríamos, en efecto, que las marcas del oso de anteojos, como el mito “...no (son ni) historia ni proceso sino una figura del devenir”¹²⁸. O mejor dicho, un evento cuya naturaleza evoca el acontecimiento que inaugura una “relación superior a los términos”¹²⁹, en este sentido, una relación que posibilita el devenir, y con ello la hibridación, que aquí se expresaría por medio de un cambio de estado del cuerpo, aunque no en el ámbito de su forma externa. Vale citar, en relación con este razonamiento, la interpretación del concepto deleuzoguattariano de devenir-animal, que el par docentes e investigadores Sara Baranzoni y Paolo Vignola nos proponen:

[...] el devenir animal no supone una imitación de lo que se deviene, tampoco consiste en una transformación genética o morfológica, sino que se realiza en el intercambio compartido de afectos y perceptos entre humano(s) y animal(es), generando así hibridaciones interespecíficas, rítmicas y expresivas. En esta perspectiva, el resultado de las hibridaciones, por efímeras que puedan ser, desata un proceso de desidentificación del ser humano y del

¹²⁸ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 46.

¹²⁹ *Ibíd.*

animal al mismo tiempo, siguiendo una dirección que elimina la frontera entre los dos sujetos para constituir una forma de alianza real: el animal le ofrece al humano salidas y líneas de fuga que él nunca hubiera pensado por sí mismo, entrando así en un proceso que reemplaza la subjetividad autorreferencial sustentada en la perspectiva antropocéntrica¹³⁰.

El sentido de la alianza con el cual se reviste la relación entre una y otra especie a partir del devenir nos reenvía a la propuesta cosmopolítica de Stengers, y principalmente a su dimensión práctica. Destaco la dimensión práctica, porque justamente tiene que ver con una ecología de las prácticas, donde las “artes de la atención” (idea que también encontraremos en las etnografías multiespecistas de Anna Tsing) nos demandan parar para mirar, y atender, así, el curso de las “intrusiones”, de las transformaciones, el cúmulo de humanos y no-humanos que por causa de las “exclusiones *abisales*” han quedado fuera de las hipótesis modernas. Atención, en suma, a otras extensiones, espacios, tiempos y sujetos posibles. Atención a otros mundos posibles, en donde la alianza eto-ecológica pueda, incluso, ser trascendida a una alianza eto-poiética de los modos de vida *naturossociales*. El devenir-animal, en este sentido, es una posición política.

Continuemos, ahora, vinculando la situación en la que se conjugan cuerpo-y-*signos de presencia siendo*, con un modelo de reunión ideado por Richard Schechner, en el que nuestras marcas de osos de anteojos vendrían a ocupar “el centro de calor”, es decir, el suceso que afecta o llama la atención, aquello que produce la reunión que el teórico y director de escena llama “erupción”. “Las erupciones son un tipo de teatro ‘natural’ [más...]. Una erupción es como una performance teatral porque no es el accidente mismo lo que reúne y mantiene al público. El interés se mantiene con la reconstrucción o reactivación de lo ocurrido”¹³¹. En nuestro caso, la re-actuación, o *conducta restaurada* que constituye el mismo *repertorio*, se activa a través de la herencia gestual y perceptiva de un *saber* que conduce al cuerpo a frotarse cuando distingue el árbol marcado de los demás que pueblan la Selva.

El modelo de reunión, por lo tanto, es biométrico, pues los instrumentos de medida son aquí especies vivas, y no un texto predecible, que convoca al *anthropos* como único parámetro formal del acontecimiento. La reflexión que propongo, en efecto, provoca otro reenvío, pero esta vez a la noción de *simbioescena*, que la compañía Taanteatro se encuentra actualmente trabajando.

¹³⁰ Sara Baranzoni, Paolo Vignola, “El tránsito, destino trágico (de lo) contemporáneo...”, 101, 102.

¹³¹ Schechner, *Performance. Teoría y práctica...*, 77.

Por último, y ahora siguiendo a Eduardo Kohn, para una comprensión más interesante de los rasgos distintivos del perspectivismo multinaturalista de las sociedades amazónicas, es menos conveniente generalizar “los momentos de conciencia”, es decir, los momentos en que se hacen más vividas las cualidades de dicho pensamiento, que despojarlos de sus componentes chamanísticos. En nuestro caso es justamente ese el enfoque que intentamos, ya que son dicho tipo de componentes condiciones coadyuvantes en la asunción de los gestos como operaciones performativas de *des-antropocentrización*.

La componente chamanística nos permite, en efecto, tomar el gesto de frotar el cuerpo contra los *signos de presencia siendo* como verdaderas prácticas de diversificación epistémica, a través de las cuales otras formas de vida o existencias serían elevadas al rango de actor/agente, adquiriendo así una doble posibilidad en los hechos: “como participantes, o como fuerzas que obran” en la producción *simpoiética* de estados energético-corporales, de saberes y conocimientos, y como veremos en relación al Sendero, hasta de porciones territoriales.

La cooperación entre especies es siempre relevante en diversos sentidos, para los Estudios de performance, tal vez, lo preponderante sea lo que se *hace* con las marcas, y el pensamiento que esa acción permite estructurar, puesto que de la relación entre humanos y *signos de presencia siendo* resulta un estado corporal que podemos traducir en *aptitudes*. La composición simpoiética de cuerpos (humanos, vegetales y animales) produce idoneidades correlativas a la resistencia, la sensorialidad, el sentir, en suma, atributos y capacidades físicas que tanto más agudas cuanto mejor para hacer la experiencia de cruzar un pedazo de Selva con el objetivo de cuidarla de los extractivismos. La cooperación entre especies, en este sentido, es una posición política y anti-extractivista.

Según mis compañeros y compañeras kichwas:

Los abuelos decían que cuando un oso se presenta por medio de marcas hay que parar y dedicar un rato a la contemplación del diseño tallado en el palo, para luego frotarse ahí, con el pecho y los brazos, las piernas. [...] Así se coge lo que él dejó ahí para nosotros [...] la energía, el olfato, la visión, a quien hay que escuchar en la Selva¹³².

Lo que al parecer sucede, entonces, es la activación de un proceso de “abducción de la agentividad”, por usar un término aplicable desde la antropología postestructural, al

¹³² En conversaciones personales con Oswaldo, Giovanni, y el Conejo.

procedimiento sensible que los *runa-kichwa* siguen con el fin de *conocer*. Para frotar el cuerpo contra *los signos de presencia siendo*, los guías parten de las evidencias fenoménicas evidentes, es decir, de las huellas, solo que aquí las huellas no están desprovistas de agentividad. Nuestros gestos performático, por lo tanto, presenta un principio chamanístico que se activa por fuera del ritual chamánico pero al interior del ritual ecológico. Según la teoría del Perspectivismo amerindio, el ideal de conocimiento entre los chamanes amerindios es la “personificación”, y esta personificación, indefectiblemente, conlleva un nivel abductivo del índice y su agencia.

[...] conocer es “personificar”, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. [...] La forma del Otro es la persona. [...] diríamos que nos encontramos aquí frente a un ideal epistemológico que, lejos de querer reducir la “intencionalidad ambiente” a nivel cero para alcanzar una representación absolutamente objetiva del mundo, más bien apuesta a lo contrario, el conocimiento verdadero apunta a la revelación de un máximo de intencionalidad, a través de un proceso de ‘abducción de la agentividad’ sistemático y deliberado. [...] Porque la buena interpretación chamánica es la que logra ver cada acontecimiento como siendo en verdad, una acción, una expresión de estados o de predicados intencionales de un agente cualquiera. [...] Una entidad o un estado de cosas que no se presta a la subjetivación, es decir, a la actualización de su relación social con quien lo conoce, es chamanísticamente insignificante, es un residuo epistémico, un “factor impersonal” que se resiste al conocimiento preciso¹³³.

En este sentido, y conectando la teoría con lo dicho por mis compañeros y compañeras kichwas (guías, cazadores, caminantes), se sigue que frotarse contra *los signos de presencia siendo* constituye una restauración de la conducta que, como vimos, deriva de la herencia gestual y perceptiva. Y además, al mismo tiempo, la acción provoca un evento performativo de producción *simpoiética* de saberes y conocimientos, en la medida en que permite conocer *a quien hay que escuchar en la Selva*. Asimismo, a través de lo que hemos llamado *donación de energía animal*, provoca estados energético-corporales, donde una *potencia* asimilable por el ser humano – al volverse acto – apertura relaciones de agencia *naturales* que desbordan los delineamientos específicos de los términos implicados, aunque sin modificar las formas externas. Vale cerrar este análisis,

¹³³ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 41-42.

diciendo que el guía de Selva, como el performer urbano estudiado por Iliana Diéguez, utiliza "...su propio 'plus diferencial'. [Pues] por su presencia pasan los otros"¹³⁴. Solo que en este caso se trata de un otro animal.

3.2. Sendero

Solo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. [...] "*Tupi*"¹³⁵, or not "*tupi*" that is the question.

Oswald de Andrade

El paisaje es multiespecista, y las relaciones interespecíficas, como hemos venido diciendo, una forma de producción *simpoiética* de la Selva, de la performatividad relacional a través de la cual se *hace* la Selva. Pues, los itinerarios, por ejemplo, no son una experiencia por la Selva, sino *con* la Selva. Allí nada ni nadie *es* ni se *hace* por sí mismo. Para profundizar en estas ideas tomaremos por caso el Sendero, adelantando que es el guía y quienes guían al guía los que "descubren" el Sendero. O mejor dicho, los que co-crean el Sendero.

Ahora, para hablar con propiedad, deberíamos empezar diciendo Sendero, y explicar, en efecto, por qué razones se resta el artículo antepuesto y determinante de su nominación. Al estudiar la estructura pronominal de las lenguas amerindias se aprehende que "yo" corresponde a lo que ha sido dotado de espíritu (o alma), "tu", a la *supernaturalidad* en la forma del Otro como sujeto, y "el, ella", a cualquier dominio impersonal. Una anécdota, organizada en torno a un "encuentro arquetípico" muy frecuentemente narrado en las sociedades amazónicas, servirá para ilustrar con mejores competencias el funcionamiento de dicha estructura:

Un hombre (solo en la Selva) ve un ser que, de forma incipiente, parece ser un animal. Él piensa que es un animal, pero en realidad es el espíritu de un muerto, que le habla (la interpelación del espíritu puede resultar mortal para quien es *objetificado* por esa otra entidad). En el momento en que el hombre contesta, en el momento en que se da vuelta y contesta, se convierte en un

¹³⁴ Ileana Diéguez, *De malestares teatrales y vacíos representacionales: el teatro trascendido*. s/p.

¹³⁵ El término Tupinambá es un etnónimo que significa el más antiguo o el primero. Es el nombre de un pueblo indígena ubicado en la Amazonía oriental de Brasil.

“ello”, es decir, que se *equivoca* y pierde así su condición de humanidad. Deja de ser humano y se transforma en presa de caza, se transforma en *sajino* salvaje. En suma, en el *objeto* de una perspectiva¹³⁶.

La narración de este *hecho* que al practicar el territorio se percibe como una latencia peligrosa, nos sirve para entender la posición en la que aparece Sendero ante los ojos, en cierto modo transespecíficos, de los indígenas que guiaron el itinerario por los lugares sagrados de Serena. Al abrir los pliegues de la reflexión ontológica, Sendero se descubre como una entidad que tiene la posibilidad de ocupar un punto de vista, siempre y cuando en el ámbito de las relaciones ocupe el lugar de “yo”, o el lugar de “tu”. En este sentido, Sendero no tiene correspondencia con un dominio impersonal de la Naturaleza (del ambiente).

Siguiendo a Viveiros de Castro, y su teoría del Perspectivismo amerindio, diríamos que esta posición-perspectiva se traza en un contexto de relaciones esencialmente predatorias y caníbales. Y ciertamente, podría serlo, ya que según el antropólogo existe una cierta “...economía de la alteridad predatoria como régimen basal de la socialidad amazónica, la idea de que la ‘interioridad’ del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos – nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias – del exterior”¹³⁷, configura un entramado de tensiones permanentes que dan consistencia semiótica (y ontológica), en el sentido en que orientan la interpretación (y la definición) de la realidad, y material, en el sentido en que establecen las relaciones con lo que existe en el contexto de *esa* realidad.

Conviene aclarar que en el ámbito de las relaciones con Sendero, la voz caníbal es un agregado de mi parte que nos sirve para conectar bloques de humanos vivos con bloques de humanos muertos, es decir, con almas. Las relaciones con Sendero serían “esencialmente predatorias y caníbales” si extendiéramos a las cualidades y composiciones intrínsecas de Sendero, el “fondo común” entre la humanidad y la animalidad no-humana. El “fondo común” que Viveiros de Castro plantea con base en la proposición detectada en los mitos amazónicos, es la “humanidad”, pero no en sentido antropocéntrico, sino antropomórfico. Como vimos, en el acápite de *afluencias*

¹³⁶ Idelber Avelar, *El perspectivismo amerindio...*, Se aclara que la anécdota no se transcribe tal cual fue contada por el profesor Idelber Avelar. Las razones radican en cuestiones de estilo, a fin de corresponder armónicamente al tono y peso visual del texto.

¹³⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales...*, 145.

transdisciplinarias, la humanidad es una condición de perspectiva disponible para las demás especies y formas de vida que se configuran desde los mitos como relevantes.

Los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. [...] En las mitologías indígenas todo el mundo es humano, sólo que algunos de los humanos son menos humanos que los otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos, o casi todos, en el origen, humano o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, ‘antropológicos’”, se comunican con (y como) los humanos¹³⁸.

En nuestro caso, Sendero es relevante, aunque no por estar presente en los mitos fundantes, sino por ocupar un lugar importante dentro de las dimensiones emocionales de los *runa-kichwa*. Más allá del escritorio, Sendero deja de ser un grafismo sobre la piel de la Selva. En campo, Sendero es uno y varios procesos, y tiene sus propias historias para contar. Por ejemplo, aquellas axiales que derivan de las configuraciones cosmoreferenciales, que a través de sus restauraciones *hacen* lo que *expresan*. Es decir, materializan mapas que abren un(os) rastro(s) otro(s) de sentido. Porque Sendero conlleva ancestralidad y ancestralidad *es* Sendero, pues, “...los indios no viajan sino por donde han viajado sus abuelos, por el camino abierto...”¹³⁹.

A partir de estas ideas se pueden formular al menos dos cuestiones, la primera consiste en saber si la “economía de la alteridad predatoria” planteada por Viveiros de Castro nos dice algo acerca del *socius* amazónico que se vive de este lado de la Selva, en y en particular sobre las relaciones que los y las kichwas del Serena establecen con Sendero. Y la segunda, si se trata o no de una relación de predación caníbal. A título de hipótesis, y de forma incipiente, diría que sí a ambas preguntas. Pues, según lo vivido durante el itinerario de tres días, Sendero resulta de una serie de camadas sucesivas de programas estéticos e historias de prácticas y modos de uso del territorio que implica vidas humanas y no-humanas. Historias y prácticas que lo revelan como una entidad capaz de *moverse*.

Lo que circula entre la gente de Serena cuenta que Sendero puede, en verdad, *moverse*, *ocultarse*, *desaparecer*, y entonces la Selva, a su través, “captura” al desorientado. Sendero es, en efecto, una entidad que *decide* si quiere o no mostrarse. Entre

¹³⁸ Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar...*, 17.

¹³⁹ Blanca Muratorio, *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo* (Ecuador: Abya-Yala, 1998), 41.

mis compañeros y compañeras de mapeo en defensa del territorio, durante el itinerario de los tres días, se dijo:

*La huella se pierde, y el guía sólo consigue regresar si lo acompañan espíritus protectores. / Si la huella se pierde, la persona tiene que llamar, tiene que hacer sonar para que le orienten. Hay que silbar así, poniendo las manos así, de forma que quede hueco y suene fuerte, para que los espíritus escuchen y den paso, digan por dónde es el paso*¹⁴⁰.

En este sentido, Sendero en tanto significativo sobrepasa los límites de su significado como hito geográfico que representa la integración del “lugar de la Cultura” en la Naturaleza. Pues, así visto, sería solo una integración de paso. Una vinculación parcial que no reviste, en verdad, *hibridaciones*, sino la sensación todavía demasiado superficial de que se está *en* y no *con*. Para estar *con*, en cambio, como es el caso de nuestro enfoque, es preciso tener presente las relaciones ecológico-políticas que apertura el gesto performático de “llevar a cabo *con* la Selva”. Pero, no perdamos de vista la *huella*, y sigamos, mejor, analizando a Sendero.

Llegado a este punto el “parentesco” espiritual – por usar un término que nos permita sondear más profundamente el tema – es lo que está en juego. Y en efecto, lo que a su vez nos permite retomar lo dicho por la gente de Serena, pero ahora, sobre el curso del *canal* de la reflexión *simpoiética*, con el añadido del neologismo (también propuesto por Haraway) de *sinanimagénesis*. En *Historias de Camille. Niñas y Niños del Compost*, propuesta de estética-multiespecista que Donna Haraway desarrolla a través de la Ficción Científica, el término *sinanimagénesis* se emplea para nombrar composiciones simpoiéticas que implican mariposas monarca y almas de muertos mazahua. “Las monarca no *representaban* las almas de los muertos, sino que *eran* sims de mariposas vivas y muertos humanos...”¹⁴¹.

El camino abierto, o la *huella*, como también se dice, se practica. Y la práctica de caminar la Selva enseña que allí se vive con existencias que *viven* más allá de la biología. Así, se sigue que Sendero resulta de sucesivas y complejas relacionalidades intraactivas, esto quiere decir, siguiendo a Karen Barad, que Sendero existe como “unidad” pero solo después de otros “fenómenos” que lo componen. Pues, según la física y teórica feminista, ningún ser pre-existe como tal al evento de un conjunto de intra-acciones específicas, o

¹⁴⁰ En conversaciones personales con Oswaldo y el Gato, durante el almuerzo del segundo día, antes de llegar al punto de descanso.

¹⁴¹ Haraway, *Seguir con el problema...*, 234.

relaciones que definen tanto materias como significados. En otras palabras: Sendero existe como “síntesis” (no en sentido hegeliano) de varias relaciones que le pre-existen y lo signan.

La Selva es anterior a él, y asimismo, los *runa-kichwa* que después de muertos se integran a la Selva como *vientos* u *aires* para hospedarse en la curvas de Sendero, en sus lodazales, en los árboles caídos y huecos que lo cruzan. Dice Blanca Muratorio, con base en los Panos del Napo, que “...cuando hay silencio en la selva y de repente se mueve un árbol, entonces dicen que alguien se va a morir. Si un familiar se ha muerto lejos, asimismo puede hacer mover un árbol”¹⁴². En efecto, Sendero no es uno sino varios: bloques de humanos vivos, y el devenir *viento* de bloques de humanos muertos que mueven árboles. Una *simpoiésis* materialmente distinta de la siombiogénesis, una *simpoiésis* que a través de registros *pnuemo-sonoros* conecta cuerpos con almas, una *simpoiésis sinanimagética*, que a través de la vinculación entre unidades distintas, no solo ofrece configuraciones multinaturales, también comunica presagios.

3.2.1. A través de los silbidos

A fin de declinar el tema de Sendero desde la lente teórica y metodológica de la disciplina de los Estudios de performance, conviene considerar a Sendero, como diría Tim Ingold a propósito de las líneas, como la “trayectoria de las actividades animadas”¹⁴³, aunque “animadas” aquí, no remite a movimientos ilusorios de una imagen, o una cosa. Los *movimientos* de Sendero son, en todo caso, reales, porque Sendero, como vimos arriba, es un ser que toma *decisiones* que pueden ayudar o complicar las tareas de guía, de los cazadores, de los cuidadores, etc.

Vale decir, entonces, que Sendero no se destaca del espacio por rayarlo, o por unir nodos poliespaciales alejados en la Tierra, dejando a cada lado entramados vegetales. Entre las y los *kichwas* de Serena, Sendero se destaca por ser concebido de acuerdo con sus atributos: una forma más entre las vidas, que se compone de otras existencias y cuenta con capacidad de agencia. En este sentido, tal vez valdría la pena considerar el carácter vital que le es atribuido, para ensayar una torsión que nos permita, al menos provisionalmente, tomarlo en cuenta como un *lugar específico* en toda su extensión.

¹⁴² Muratorio, *Rucuyaya Alonso...*, 306.

¹⁴³ Tim Ingold en Anna Lowenhaupt Tsing, *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no antropoceno* (Brasília: Mil Folhas do IEB), 28. La traducción es mía.

Aunque de suyo sabemos que no es una especie en el sentido literal del término, pues no constituye una población ecológica propiamente dicha.

Sendero no resulta, como cualquier población ecológica, de “...un agregado de organismos que comparten un conjunto de medios distintivos mediante los cuales (le es posible mantener) un conjunto de relaciones materiales dentro del ecosistema en el cual participan”¹⁴⁴. Más aun, no es una especie porque no se constituye en función de un agregado de organismos con los cuales intercambia material genético. Los intercambios y transacciones que se establecen con Sendero son, como vimos con Viveiros de Castros, simbólicos, solo que aquí “simbólico” incluye tejidos vivos: en rigor, perder de vista a Sendero puede acabar en la muerte, pero esto no significa que el intercambio sea genético, sino que la simbiosis no apunta siempre, ni en todos los casos, al desarrollo vital de los términos que involucra.

Después de estas consideraciones, para no disgregarnos de la tentativa de analizar a Sendero desde los Estudios de performance, me gustaría retomar las *camadas sucesivas de programas estéticos e historias de prácticas y modos de uso del territorio* en las que Sendero participa. Pues, los *runa-kichwas* de Serena asocian a Sendero con complejos sistemas de cacería y recolección de medicina, como también con dinámicas de intercambio entre la Selva y la serranía. Dichas asociaciones nos recuerdan los estudios realizados por Richard Schechner en torno a los primeros teatros.

Los primeros teatros eran centros ceremoniales, partes de un sistema de caza que seguía las fuentes de alimentos de acuerdo con las temporadas, sitios de encuentros de bandas humanas que celebraban y marcaban la celebración con alguna clase de inscripción en un espacio: una integración de geografía, calendario, interacción social y la proclividad de la gente a transformar naturaleza en cultura. Los primeros teatros no eran meramente ‘espacios naturales’ – como el Bosque Bundongo donde los chimpancés ponen en escena sus carnavales – sino también, y fundamentalmente, ‘lugares culturales’. La transformación de espacio en lugar significa construir un teatro; esta transformación se logra 'escribiendo en el espacio', como bien lo demuestra el arte de las cuevas del paleolítico¹⁴⁵.

No obstante, para los *runa-kichwa*, Sendero no constituye un teatro que sirva para poner en escena representaciones que con el tiempo se convertirán en otras pruebas de la

¹⁴⁴ Roy A. Rappaport. *Naturaleza, cultura y antropología ecológica* (s/p: Claes, s/a), s/p.

¹⁴⁵ Schechner, *Performance. Teoría y prácticas...*, 75.

inscripción de la Cultura en la Naturaleza¹⁴⁶. Si bien pasamos por un lugar que antes había sido espacio, me refiero a los petroglifos, no es lo que más importa para el análisis. En todo caso, nos interesa que Sendero sea en sí mismo un *lugar específico* en toda su extensión, que presente puntos en los que se destaca del entorno por agregarse como otro elemento formal del rito ecológico en el que los gestos performáticos reactivan memorias que apuntan, por las circunstancias actuales, a proteger el espacio. Aquel gesto de frotar el cuerpo contra el árbol marcado por un oso de anteojos no modifica el espacio, como tampoco el acto de silbar *para que los espíritus escuchen y den paso, digan por dónde es el paso*.

En efecto, se puede decir de Sendero que es un *lugar practicable*, un *lugar* en el que se *performa*, pero que, a su vez, él también *performa*: doble posibilidad en los hechos, variables o niveles de realidad que se tocan, emprendiendo un proceso difícil de explicar. Pues, al andar *con* Sendero, la única certeza es que habrá imprevistos, de modo que su *performance* no puede acotarse a través de cortes o líneas rectas. Si colabora, no se *oculta* ni se *mueve*. Pero si no, la orientación se pierde, y entonces el guía recurre a la memoria y sabiduría del cuerpo.

Se detiene, respira, acomoda sus manos delante de la boca y silba. La columna de aire que proyecta el desorientado a través de sus manos articula un *llamado* que convoca a las almas que en forma de *viento* se hospedan en Sendero. El proceso que se activa por la conjunción de los vientos, uno humano y otro espiritual, devuelven la orientación. Por esta razón, sostengo que gesto de silbar es performático, porque si aplica en la Selva, transforma las circunstancias: de no saber por dónde seguir se pasa a un sentido de la orientación recobrado.

Así pues, la participación de otra forma de existencia nos permite interpretar el gesto performático de silbar en clave perspectivista, es decir, tomar el gesto como un movimiento abierto a la generación de relaciones con la alteridad, de modo que el gesto, en tanto que acto de “llevar a cabo *con*”, permita estructurar un pensamiento en torno a las lógicas de operación de la Selva. Eduardo Kohn, sostiene que

Una postura perspectivista es ciertamente una herramienta práctica [...] Nos permite permanecer en ese espacio en el que, como un chamán, podemos ser

¹⁴⁶ Un conocido ejemplo es aquel de animal que se cazó o se quiere cazar. Algunas interpretaciones hechas desde el punto de vista de la magia consideran que el dibujo del acto de la cacería, de acuerdo con el principio de la semejanza, propiciaría un correlativo real al momento de divisar a la presa. La presa muerta en la piedra tiene su equivalente fuera de la cueva.

simultáneamente conscientes de ambos puntos de vista y también de la manera en que estos están conectados por algo más grande que, como una trampa cerrándose de golpe, de repente los comprende.

La potencia vibrátil del silbar activaría, entonces, lo que el autor llama con base en un mito amazónico: “alineación de perspectivas”. La performance-transnatural, aquí, une las divergencias y dispone nuevamente a Sendero frente a los ojos del guía. El itinerario, el mapeo, la defensa de los territorios continua.

3.3. El té de la memoria y de los sueños hablados

[...] nos sirve para recordar lo que corre peligro de ser olvidado. Aunque ya casi no hacemos lo del río, y no hacemos lo de las piedras. Golpearnos con piedras las rodillas no nos gusta, pero sí pedimos al cerro que nos de energía para enfrentar la minería.

Lili, yuturi warmi

En este apartado me gustaría aproximar una línea de análisis de la ceremonia de la *guayusa upina*, pero a través de una lectura que pueda distanciarnos de aquellas que apuntan a visitar elementos de la tradición como si fueran únicamente parte de un acto gastronómico, que revestido de leyendas y en torno al fuego, transmite a las nuevas generaciones conocimientos y saberes que están desapareciendo.

Para ello, es necesario que tomemos en cuenta que la *guayusa upina* no es una práctica exclusivamente humana. La planta, con su potencial activo es una componente *simpoiética*. Es relevante el hecho de que el ceremonial mixture los términos que involucra, y que a través del ejercicio de abarcarlos permita experimentar umbrales interespecíficos. Es pertinente adelantar, en efecto, que la restauración de la *guayusa upina* comporta un *ethos* que traza perspectivas de alteridad, aperturando así el campo de las relaciones hacia elementos que están por fuera de la especie humana.

Cuando Coccia nos dice que “las plantas representan la única grieta en la autorreferencialidad del ser viviente”¹⁴⁷, nos invita a repensar en posibilidades de apertura hacia otras perspectivas. Más, la maniobra teórica del autor llega incluso a postular que

¹⁴⁷ Coccia, *La vida de las plantas...*, 29.

las plantas “...ven lo real en sus formas más ancestrales”. Salvando las diferencias de enunciación, no parece estar, a primera vista, tan distanciada de lo que el discurso local sostiene acerca de la planta de guayusa. Pues, durante la *guayusa upina*, el ser humano porta la memoria de la hoja vegetal. De modo que el performance-transnatural, aquí, no implica osos ni almas, sino la hoja vegetal.

Ahora, si combinamos lo dicho con otros elementos del encuadre teórico-conceptual que desarrollamos en el capítulo uno, como por ejemplo aquellos relativos a las teorías de retaguardia, sus herramientas y derivaciones ecológicas, o incluso las prácticas *ecosóficas* planteadas por Guattari en el sentido de “líneas de recomposición de las praxis humanas...”, podemos decir que la restauración de la *guayusa upina* consiste en una práctica vinculante que cuenta entre sus objetivos el de proporcionar formas de homeostasis, es decir, de autorregulación colectiva de la dimensión sensorial y emotiva.

En este sentido, se puede tomar en cuenta como un ritual ecológico que regula las relaciones sociales entre los y las *runa-kichwa*, y entre ellos/ellas y la Selva. *Nosotras hacemos la guayusa upina porque nos ayuda a estabilizar nuestra fuerza, nos ayuda a estar juntas, nos hace bien al cuerpo, a nuestra salud; y así podemos enfrentar la minería*¹⁴⁸. Así pues, se aprehende que su reconstrucción responde justamente a una necesidad de remediación.

La *guayusa upina*, entonces, se constituye a través de un conjunto de acciones simbólicas y dependencias ecológicas entre distintitos niveles o registros, como el social y el ambiental, cuya conjunción sería: socioambiental. Ambos registros amenazados por la minería. Si hablamos de acciones, hablamos de prácticas del cuerpo y de modos de *hacer* que, por su remisión al comportamiento, abren postulados éticos, que por las circunstancias de contexto son relativos a la ecología. *En la guayusa upina nosotras aprehendemos [...] la memoria de la planta, lo que ella tomó del sol y del suelo, la lluvia que la hidrató. El problema es que todo eso se está enfermando*¹⁴⁹.

Las condiciones socioambientales han despertado la necesidad de restaurar una práctica que por más que se enmarque en flujos de memoria larga ya no pertenece a los ancestros. Aunque sí reformula una serie de elementos de la historia que hoy son importantes para la comunidad Serena, como por ejemplo, el acto de inhalar tabaco, que se inicia un proceso de maduración consciente, castiga las faltas o purga los cuerpos.

¹⁴⁸ En conversaciones personales con Elsa, yuturi warmi, presidenta de las Asociación de Guardia Kichwa Yuturi Warmi.

¹⁴⁹ En conversaciones personales con Piedad, una más de las yuturi warmi.

Pero, continuemos desplegando el sentido de la re-activación de la *guayusa upina*, ya que, como vimos, apunta a la remediación del grupo y del contexto.

Es *con* la guayusa, que tiene propiedades revitalizantes y cumple una función preventiva, que los *runa-kichwas* se internan en la Selva en busca de mineros ilegales. Antes se practicaba como antesala de la cacería y de la pesca, como instancia previa a las actividades de la huerta. Pero hoy por hoy, puede decirse de acuerdo con Svampa, que las dinámicas del giro ecoterritorial han introducido cambios, generando nuevos “esquemas de interpretación” ha generado también nuevos materiales, y por lo tanto, otras posibilidades de encarnar la tradición y de hacer lecturas.

La *guayusa upina*, que a través de gestos, movimientos, tradición oral que incluye cantos, danza, y actos que remiten a estructuras organizacionales – tanto en términos operativos como políticos –, es la reformulación de una existencia previa que admite la variación como parte de su *naturaleza*. En suma, se trata de un acto que preserva pero transforma su propio sentido, porque el territorio que lo alberga es al mismo tiempo transformado. Así, se puede inferir que la *guayusa upina* se configura como un gesto performático que introduce el deseo de una transformación en la medida en que rechaza aquellos elementos contaminantes del contexto.

El *archivo*, en cualquiera de sus formas, no es estrictamente resistente al cambio, como tampoco lo es el *repertorio*, es decir, la performance que transmite memoria corporal y con ella conjuntos de conocimientos derivados de fuentes no inscritas en soportes externos al cuerpo. El *repertorio*, como el *archivo*, no se mantiene invariable.

Conviene, por tanto, prestar atención no solo a los intersticios del tiempo por donde sobreviene el “pasado”, sino también a lo que hacen los cuerpos, pero, sobre todo, a las razones por las cuales hacen lo que *hacen* los cuerpos. Recordemos que Diana Taylor dice que una performance encarnada puede mantener viva “...una episteme y una política que va más allá del tópico explícito”¹⁵⁰. El “performance-del-sí-mismo-comunal” que rastreamos hoy en la *guayusa upina* que practican los *runa-kichwa* de Serena, apunta menos a enfatizar una dimensión de campo relativa al sentido “tradicional” que las instituciones exaltan por su relación con el pasado, que a una estrategia de lucha y de resistencia comunitaria.

¹⁵⁰ Taylor, “Performance e Historia...”, 105.

3.4 Comentarios sobre la componente artístico-estética

Las propias palabras y las lenguas, independientemente de la escritura, no definen grupos cerrados que se entienden entre sí, sino que determinan sobre todo relaciones entre grupos que no se comprenden: si existe lenguaje es sobre todo entre aquellos que no hablan la misma lengua. El lenguaje está hecho para eso, para la traducción, no para la comunicación.

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Ante todo, me gustaría dejar claro que el desplegado que pueda hacer en torno a las cualidades descriptibles y analizables del compuesto escénico que estudiamos, corresponde exclusivamente a un tratamiento teórico y analítico de los elementos relativos a la producción *pneumo*-sonora de la propuesta. Los demás elementos, por razones de tiempo, no serán abordados en este espacio.

Avancemos, entonces, comentando que el exergo nos orienta en la consideración de la propuesta escénica como fenómeno estético de traducción del planteamiento teórico de esta tesis, los argumentos anteriormente presentados, a través de conexiones entre enfoques teóricos, aparatos conceptuales, principios metodológicos provenientes de distintas disciplinas y, sobre todo, de ejemplos y casos de estudio de los cuales he sido partícipe y testigo. En este sentido, la poética de resonancias que construimos bajo el nombre *La flora de la Tsupus* comporta elementos recogidos de la experiencia de campo, principalmente de aquella realizada en la Amazonía.

Así pues, la componente artístico-estética que presentamos en términos de traducción, presta atención a las relaciones de agencia que vinculan el territorio, la Tierra y los cuerpos humanos, con otros conjuntos societales no-humanos que llegan a abarcar incluso dimensiones espirituales. De esta manera, la propuesta escénica se construyó sobre la base de esas relaciones y los conflictos socioambientales que configuran la realidad general, en el sentido de su contextualización actual.

La crisis ecológica, por lo tanto, se aprehende como un factor sustancial en la experiencia de laboratorio escénico, pero no con miras a su representación, o re-proposición, como elemento sensibilizador de las urgencias y emergencias socioambientales, sino como cuestionamiento e interpelación, y en este sentido, como

pista en la búsqueda estética de aproximarnos a algo así como un cuerpo-*local*-de convergencias (“local”, en el sentido de lugar de enunciación). En otras palabras: un cuerpo que sirva de asiento a las referencias multiespecistas e interespecíficas que observamos en la teoría y en campo.

La indagación escénica, entonces, se apoya en el concepto de pentamusculatura/ecorporalidad¹⁵¹, a fin de activar un procedimiento integracionista de los estímulos externos y pulsos internos. Ahora, como herramienta técnica, el concepto nos ayuda en la tentativa de lograr la producción de una corporalidad escénica que a través de su *vocalidad* pueda devenir y transitar por distintos estados energéticos, que, a su vez, podrían darnos pistas para ensayar posibilidades de producción simpoiética de imágenes escénicas. La dimensión energética, destaquemos, es una variable que además de constituir uno de los horizontes de la exploración, se configura como elemento fundante. Pues, está presente durante toda la indagación, y reviste el sentido de una condición, diría casi obligatoria, para establecer conexiones a nivel afectivo-emocional con las referencias en las que basamos la propuesta.

En efecto, la proyección vocal de la energía nos lleva a asumir la poética como una de *resonancias humanas* (en el sentido del sonido que la fonación vocal permite proyectar), pero nutrida por resonancias ajenas. Hans-Thies Lehmann escribió que del entendimiento del “...*acto de hablar como acción*, se destaca una escisión que resulta de suma importancia para el teatro posdramático: la manifestación de que la palabra no pertenece al hablante, no habita orgánicamente en el interior de su cuerpo, sino que sigue siendo parte de un cuerpo ajeno”¹⁵². Recogemos esta idea como parte del instrumentalario empleado durante la indagación escénica, no obstante, lo hacemos sin recaer en una comprensión que de forma radical configure el cuerpo humano como entramado totalmente extraño a la producción vocal oral. La digresión que nos interesa, en todo caso, es la que podría suscitarse a partir de una moción en el plano de la presencia constitutiva de nuestro cuerpo como subjetividad que, implicado en la dimensión performativa de la escena, inaugura unos campos de exposición para aquello que comprendemos como *vocalidad otra*.

Me gustaría dejar claro antes de avanzar, que el sentido de alteridad que damos a la lengua no implica, literalmente, la vehiculización de la lengua de Otro, o mejor dicho, del habla de Otro, como si se tratase de una suerte de subyugación espiritual en la que

¹⁵¹ Pannek y Baiocchi, *Taanteatro. Teatro coreográfico...*, 96.

¹⁵² Hans-Thies Lehmann, *Teatro posdramático* (Murcia: Candeac, 2017), 263.

una especie de entidad inmaterial domina el cuerpo humano a fin de manifestarse a través de él. Nada de eso tiene que ver con nuestras indagaciones. En todo caso, lo que buscamos es la producción de estados energético-corporales que puedan canalizarse por medio de columnas de aires y proyecciones vocales distintas de la proyección oral. Pues, esta última se corresponde con modelos paradigmáticos disciplinarios. Por el contrario, nuestro interés se concentra en torno a un proceso que busca hacer un uso no estandarizado del lenguaje oral.

Así, nos dimos la posibilidad de exponer/exponernos a lo que asumimos como congruencias de idiolectos emergentes que dislocan el lenguaje en el que nos comunicamos convencionalmente. El patrón de elección de *palabras* y la confección *gramatical* quedan, entonces, abiertas a las instancias únicas de su producción, valorando el proceso como un espacio y tiempo que se re-propone cada vez, pero nunca repitiendo el contenido hablado, que en realidad, en nuestro caso, es contenido vocalizado. De esta manera evitamos actuar modelos reproducibles, a fin de buscar posibilidades escénicas que nos permitan actuar actos de pensamiento y así, performar el sentido y el tiempo de exposición del sentido. Cada activación implica, entonces, una nueva producción, aunque enmarcada en el mismo *cause*. Es decir, aquel que conduce la exploración de las *vocalidades* a través de registros *pneumo-sonoros* que apuntan a constituirse como elementos-puente, o elementos de tránsito para la producción *simpoiética* de imágenes escénicas.

Continuemos ahora, comentando rasgos técnicos y metodológicos de la poética, a fin de complementar la comprensión del instrumental teórico-conceptual mencionado arriba. Por un lado, tomamos en cuenta la noción de “lagunas mentales”, es decir que no predeterminamos imágenes desde donde tomar el *hilo* de los movimientos corpo-vocales. En este sentido, el proceso inició como un “...teatro sin nada fijo, o laberinto sin hilo (Ariadna se ahorcó)”¹⁵³, hasta poder asentar, con trazos todavía inestables, ciertos elementos ordenadores, como por ejemplo, la Imagen Luz (proyecciones visuales), o la “imagen” de la atmósfera, que como cuerpo *hecho* de soplos, se extiende conectando *cosas*.

¹⁵³ Jean-Frédéric Chevallier, Prácticas escénicas contemporáneas y trabajo en comunidad. En el VIII JORNADAS SOBRE la INCLUSIÓN SOCIAL y la EDUCACIÓN en las ARTES ESCÉNICAS. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=4kdhT7Dbr4w&list=PLmAw6SZis81I0Nbl-o8GLdpTChwXAiq&index=4>.

La “imagen” de la atmósfera, asociada a una componente creativa, nos coloca en posibilidad de explorar algo así como una *atmós-poiésis*, que nos permite, en cierto modo, divergir de las conexiones que en rigor implican lo corporal. En *La flora de las Tsupus*, el tratamiento corporal es un camino para el devenir-vocal que asume el soplo como modalidad para conectar con algo que no comprendemos, pero podemos experimentar en sus efectos. La corpo-vocalidad es, finalmente, el núcleo de la escena que como significantes busca expresar la traducción de unas presencias otras, cuyas voces no se perciben ya como sus voces, sino como energías que, como los *vientos* de la Selva, nos sobrecogen.

3.5. Conclusiones

Para concluir, me gustaría que tomemos en cuenta, ante todo, las palabras de la líder del pueblo indígena Lenca, Berta Isabel Cáceres Flores, asesinada en Honduras el 3 de marzo de 2016. Cuando le preguntaron por qué estaba tan confiada con respecto a una de las luchas ganadas por su pueblo, contestó: *Me lo dijo el río*¹⁵⁴. Traigo a colación esta declaración, porque frente a las dimensiones del problema que planeamos, tanto los cuerpos de agua como otras existencias y formas de vida, son en verdad mucho más que un ejemplo modelo para traspasar las disciplinas.

Para traspasar las disciplinas, en realidad, un enfoque poliédrico podría bastar para orientar la construcción de una base geoméricamente diversa, de límites delebles y franqueables. Por lo tanto, llegado este punto, es fácil entender que aquí convocamos el Río a fin de practicar en el pensamiento su flujo *con* el flujo de nuestras ideas.

Además, me gustaría resaltar, que las prácticas abiertas a la heterogeneidad, a las relaciones vinculantes, a los desequilibrios intensivos, como hemos visto a lo largo de la argumentación, a través del ensayo y del análisis, de la experiencia y la teoría, son conducentes para que los Estudios de performance encuentren caminos sustentables en la búsqueda del planteo de nuevas categorías. Nuestro aporte, en este sentido, es apenas el esbozo de una propuesta hecha de conjunciones conceptuales, enfoques y metodologías, que sirve nombrar ciertas acciones como performance-transnaturales. Gestos performáticos que a través de la re-activación de memorias, saberes y conocimientos, no solo contribuyen en el desmarcado de las acepciones impuestas a la Naturaleza desde la

¹⁵⁴ Diálogos Ecologistas. Transición en tiempos de crisis global. Diálogo 6. “Sociedades centradas en el cuidado de la vida”. Disponible en: <https://www.facebook.com/watch/354139034678748/434668308117720>

modernidad colonial, todavía operante, sino que permiten pensar, a la vez, que en la arena de las luchas socioambientales también participan activamente otras formas de vida y existencias. Nuestros gestos performáticos se circunscriben en la arena de las controversias ecológicas.

Así pues, el curso de esta investigación concentrada en torno a las interacciones entre cuerpo(s), ancestralidad(es) y medio(s) ambiente(s) en peligro, tal vez debiera seguir ahondado en sus variables a fin de proponer nuevas ideas, pero necesariamente, también, debe seguir por vías creativas. De modo que las reflexiones aporten est/éticamente a la configuración de otros procesos semióticos, en el que la *gramática* artística enseñe a leer y a escribir otros lenguajes.

Por último, quiero decir algo al respecto de los límites de esta investigación, para que la tentativa de seguir ahondando tenga aún más razones. Los itinerarios, la geo-bio-compostación, la frotación del cuerpo contra los *signos de presencia siendo*, los silbidos, Sendero, y los demás gestos, como vimos, no tienen que ver, por ejemplo, únicamente con el traslado, el trayecto o la transposición en el sentido de un desplazamiento del cuerpo. Geo-bio-compostar o caminar *por/con* la Selva puede poner en crisis las formas reguladas de la percepción y el sentir, en la medida en que se descubren como *órganos* por medio de los cuales el propio cuerpo puede llegar a auto-percibirse, más allá de las metáforas, mixturado en el entorno. En este sentido, el límite de la investigación lo encuentro en el abordaje de la Selva como un tratamiento del cuerpo, que apunta a hacer la experiencia de una habitabilidad poblada de potencias no-humanas. Llegar al otro lado del límite, donde las fuerzas son actos, requiere más tiempo, preparación, y renunciadas.

4. Biblioheerografía

- Alcázar, Josefina y Fuentes Fernando. Performance y arte-acción en América Latina. México: Ediciones sin nombre, 2015.
- Alvarado Pedro, Andy, Calapucha Andy Claudio, Calapucha Cerda Lineth, López Shiguango Horlando, Shiguango Calapucha Karina, Tanguila Andy Angélica, Tanguila Andy Darwin y Yasacama Aranda Carmen. Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía Ecuatoriana. Tomo II. Ecuador: Universidad de Cuenca, 2012.
- Baranzoni, Sara y Vignola Paolo. "El tránsito, destino trágico (de lo) contemporáneo. Notas por una investigación escénica". En López Olga y Alejandro Freire Andrea (eds.), Trágico y transito: moviIidades artísticas y filosóficas en las ciudades contemporáneas. Guayaquil: Máquina púrpura editorial, 2022.
- Bernard Lage, Silvia. Atmósfera activa. Hacia una poética y política del espacio contemporáneo. Màster Universitari de Recerca en Art i Disseny, 2017.
- Blaser, Mario, y de la Cadena Marisol. Introducción, 7. Disponible en: http://www.ramwan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf
- Buenaventura Tapie, Gilberto, Jesús Bolívar Bucheli Erazo y Gloria Isaza de Gil. Imaginarios, lenguajes y simbología que configuran la memoria territorial y cultural del resguardo indígena del Gran Cumbal, en el Departamento de Nariño-Colombia. Perspectivas para la educación multicultural. s/p: Plumilla educativa, s/a.
- Cañedo Rodríguez, Monserrat. Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas. Madrid: Trota, 2013.
- Citro, Silvia. "Taller de performance-investigación. Indagaciones colectivas de y desde los cuerpos". En A. Reyes Suárez, J.I. Piovani, E. Potaschner (coords.), La Investigación social y su práctica. Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de las ciencias sociales (2016: Mendoza). Buenos Aires: Editorial Teseo, pp. 271-306.
- Coccia, Emanuele. La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.
- Comandú, Marcelo. Cuerpo y voz: la presencia como acontecimiento artístico. (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2012.
- De Sousa Santos, Boaventura. "As epistemologias do Sul no mundo fora do mapa". Sociologías, No. 43, (2016): 14-23.

- De Sousa Santos, Boaventura. Construyendo las epistemologías del sur: para un pensamiento alternativo de alternativas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- Diéguez, Ileana. De malestares teatrales y vacíos representacionales: el teatro trascendido. s/p: s/e, s/a.
- Duchesne Winter, Juan. “Contribución del pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana”. Cuadernos de Literatura 19.38 (2015): 269-278.
- Flórez-Vargas, Carlos Albeiro. El concepto de Derecho Mayor: una aproximación desde la cosmología andina. 2016. Disponible en <http://dx.doi.org/10.16925/di.v18i24.15236>.
- Gell, Alfred. Arte y agencia. Una teoría antropológica. Buenos Aires: Sb Editorial, 2016.
- George Collingwood, Robin. Idea de la naturaleza. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Grosfoguel, Ramón. “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”. Tabula Rasa, No. 24 (2016): 123-143.
- Guattari, Félix. Las tres ecologías. Valencia: PRE-TEXTOS, 1996.
- Gudynas, Eduardo. “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”. Cultura y Naturaleza, No. 10 (2010): 267-292.
- Gudynas, Eduardo. “Modos de producción y modos de apropiación, una distinción a propósito de los extractivismos”. *Actual Marx Intervenciones* No. 20 (2016): 95-121.
- Gudynas, Eduardo. “Extracciones, extractivismos, y extrahecciones. Un marco conceptual sobre apropiación de recursos naturales”. Observatorio del desarrollo No. 18 (2013): 1-18.
- Hans-Thies Lehmann, Teatro posdramático. Murcia: Candeac, 2017.
- Haraway, Donna. Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Buenos Aires: Edición Consonni, 2020.
- Ingold, Tim. Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología. Uruguay: Ediciones Trilce, 2012.
- Kohn, Eduardo. Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano. Ecuador: Abya-Ayala, 2021.
- Machado, Horacio, Maristella Svampa, Enrique Viale, Marcelo Giraud, Lucrecia Wagner, Mirta Antonelli, Norma Giarracca y Miguel Teubal. 15 mitos y

- realidades de la minería transnacional. Guía para desmontar el imaginario prominero. Ecuador: Abya-Yala, 2012.
- Madroñero Murillo, M. «Multinaturalismo y estéticas de alteridad». Calle 14, n° 8 (2012) 101-118.
- Maldonado, Adolfo, Carolina Valladares, Ma. Cristina Herdoiza, Verónica Supliguicha, Álvaro Mantilla, Rodolfo Pozo y Soledad Valverde. “Aspersiones aéreas en la frontera. 10 años” Serie: ciencias con conciencia... desde abajo, No. 1 (2011).
- Martínez Alier, Joan. El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración Barcelona: Icaria editorial, 2006.
- Merlinsky, María Gabriela y Serafini Paula. Arte y ecología política. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.
- Moya Ruth. La selva y la nacionalidad sápara: Espiritualidad, conocimientos y biodiversidad. Ecuador: IICSAE, 2017.
- Muratorio, Blanca. Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo. Ecuador: Abya-Yala, 1998.
- Oviedo-Ocaña, Edgar Ricardo. “Las Hidroeléctricas: efectos en los ecosistemas y en la salud ambiental”. Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud, No. 3 (2018): 191-192.
- Pallares, Andrade. Kwatupama Sapara. Palabra zápara. Ecuador: Abya-Yala, 2001.
- Pannek, Wolfgang. “Ecoperformance: rumbo à simbiocena”. Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH. Volumen 4, N° 8 (2021). s/p
- Pannek, Wolfgang y Baiocchi, Maura. Taanteatro. Teatro coreográfico de tensiones. Córdoba: El apuntador, 2011.
- Ponce de León, Alejandro, Rosa Sofía y García Jesús Alejandro. “Genealogías latinoamericanas de las Humanidades Ambientales: derivas, cruces y caminos”, Revista CS, n.º 36 (2012): 11-21.
- Ruiz Serena, Daniel, y del Cairo, Carlos. “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno” Revista de Estudios Sociales No. 55 (2016): 193-204.
- Schechner, Richard. Performance. Teoría y prácticas interculturales. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.
- Solíz Torres, María Fernanda, Pamela Cepeda Vélez y Adolfo Maldonado Campos. Tiempos de petróleo. Salud psicosocial en niños, niñas y adolescentes de las comunidades en las que operó Texaco. Ecuador: Clínica Ambiental; 2019.

- Stengers, Isabelle. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade* No. 14, (2014): 17-41.
- Svampa, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS, 2019.
- Svampa, Maristella. *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Kassel: Universität Kassel, 2010).
- Taylor, Diana. “Performance e Historia”, *Revista apuntes*, No. 131 (2009): 105-123.
- Taylor, Diana y Fuentes Marcela. *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Taylor, Diana. *Performance*. Argentina: AsuntoImpresoEdiciones, 2011.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: Mil Folhas do IEB.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia s/p*: COSAGNAIFY, s/a.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón 2013.

5. Multimedia en línea

- Avelar, Idelber. *El perspectivismo amerindio y los derechos no humanos*”. Sesión 3 del curso dictado en el Instituto de Estudios Filológicos de la UNAM, y en el marco del proyecto PAPIIT “Heteronomías de la justicia, de exilios y utopías”. Último acceso lunes 13 de septiembre de 2021. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=j1F0Lh9q3gw&t=174s>
- Biset, Manuel. *Introducción a la unidad de “Giro Ontológico”*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OxaWoFKDj8o>
- Chevallier, Jean-Frédéric *Prácticas escénicas contemporáneas y trabajo en comunidad*. En el VIII JORNADAS SOBRE la INCLUSIÓN SOCIAL y la EDUCACIÓN en las ARTES ESCÉNICAS. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=4kdhT7Dbr4w&list=PLmAw6SZis81I0Nbl-o8GLdpTChxwXAIqt&index=4>.

De Oliveira Piza, Suze “Pensamiento decolonial para superar la Colonialidad y el Racismo Epistémico”, video en Youtube, 9:45, acceso el 13 de julio de 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=8qs9uXf0IOY>

Parrini, R. *Política de los perros. Para un teatro cosmopolítico*. (s/c: s/e; s/a). Videoensayo 24min.

Velázquez Galindo, Yuribia. Los “malos aires” como causa de enfermedad. Un estudio de caso. Ponencia en el IV Congreso de etnografía Contemporánea del Estado de Puebla. Transformaciones culturales: sociedad y poder.

6. Películas

Cao Guimaraes, Andarilho, documental 2007.

Jonathan Perel, Responsabilidad empresarial, documental, 2020.

Manuel von Stürler, Nómadas de invierno, documental, 2012.

Renata Terra, Bruno Jorge y Mariana Oliva, Piripkura, documental, 2017.

Robert Gardner, Forest of bliss, documental, 1986.

Salomé Jashi, Taming the garden, documental, 2021.

Yorgos Lanthimos, Diente Canino, drama de culto, 2009.

7. Otros documentos

Andrade Quevedo Karla. Jueza ponente: Corte constitucional. Sentencia No. 273-19-JP/22 (Consulta previa en la comunidad A’I Cofán de Sinangoe.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, Caso No. 12.465.