

Número VI

diciembre 2021



SENTIDOS

REFELEXIÓN DEL SER, LA ESPERANZA Y EL TIEMPO

795

Artes y Revolución



795

Artes y Revolución

Director y Responsable Legal: Víctor Quiroga Pérez

Editora: Javiera Silva Ábalos

Diseñadora: Constanza Valenzuela Albornoz

Fotografía: Colaboradores y banco de datos Teatromuseo

Ilustraciones: Constanza Valenzuela Albornoz



PAOCC

Programa de Apoyo a
Organizaciones Culturales
Colaboradoras

ÍNDICE

EDITORIAL

(4-5)

MEOLLO

(23-37)

MÁS ALLÁ DEL SUR

Por Pablo Wright

(39-49)

EL TIEMPO Y
LA ESPERANZA

*Por Edna Mayorga y
Patricia Suárez*



CUCHUFLETA

(63-67)

PAYASOS EN BUSCA
DEL SENTIDO

Por Claudio Palacios

(69-73)

SIN PIERNAS NI CABEZA

Por Tito Cartwright

COLABORADORES

(8-13)



POR LA FLAUTA

(51-55)

SESIONES NÓMADAS

Por Evelyn Cornejo



MENJUNJE

(75-83)

LOS ESTALLIDOS EN
NUESTRAMÉRICA

Por Diego Ferrari

(85-91)

ESCALADA

Por María Julia Fernandez

(93-101)

CULTURA Y NATURALEZA

Por Fernando Laprovitta

CELULOIDE

(15-19)

HUMBERTO MATURANA

Por Ximena Dávila



ESTILETE

(57-61)

TODAVÍA

Por Sergio Mercurio

MAROTE

(103-119)

VII ANÍMATE

Por Paulina Beltrán

SOQUETE REVIEW

(121-125)

EN BUSCA DE LA RISA

Por Víctor Quiroga

DAGUERROTIPO

(127-129)

MARKO MOLINA

Homenaje póstumo

¿CÓMO ABORDAR EL SENTIDO?

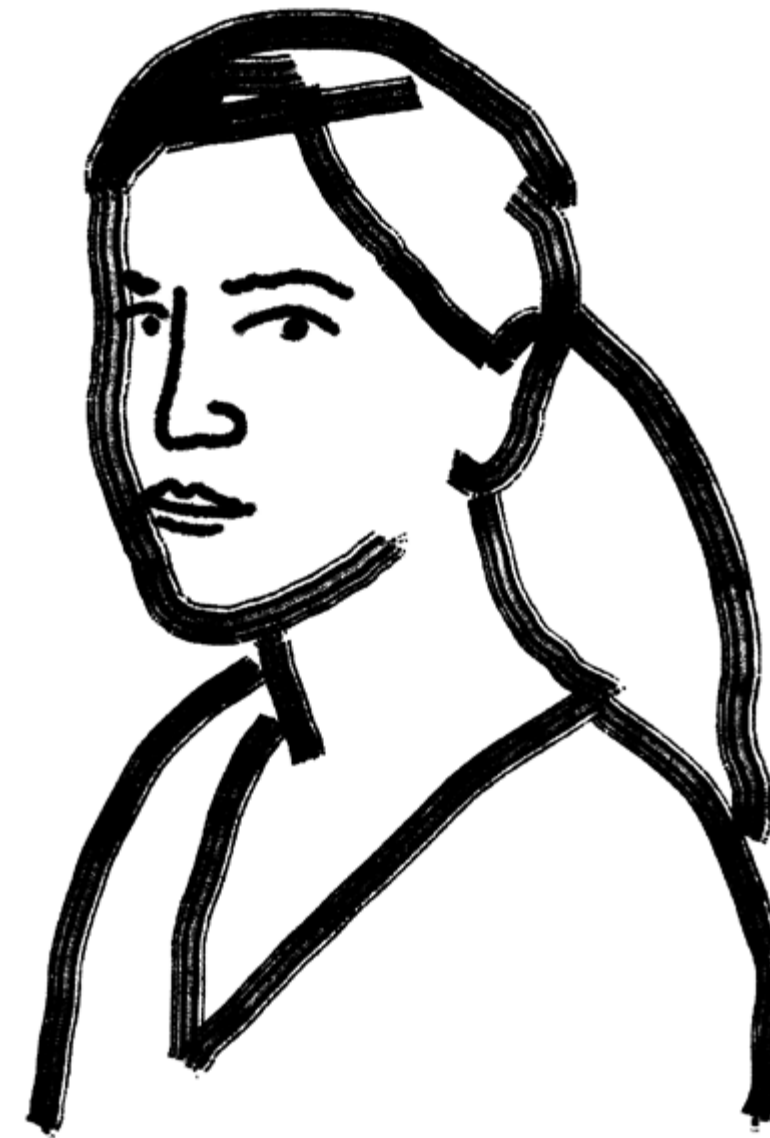
Por **Javiera Silva Ábalos**
javierasilvaabalos@gmail.com

Hay una doble connotación etimológica para «el sentido», que puede ser entendido como los sentidos por los cuales percibimos el mundo y también como «el sentido» o dirección hacia donde nos dirigimos. Sin embargo, me podría arriesgar a decir que tanto la primera como la segunda acepción corresponden a un mismo eje, incorporado en nuestras vidas sin siquiera saberlo. Es posible que la dirección que escogemos esté influenciada por nuestra forma de ver y sentir el mundo. Tal vez, ese objetivo que trazamos para la vida deviene de un sentido primero, el percibir, y a su vez, ambos son parte de algo mayor, que inevitablemente engloba nuestras percepciones y también nuestras decisiones. Y es en esto que quiero hacer hincapié.

Si el mundo del conocimiento fuera un paraguas, la estructura central, que articula el sombrero del paraguas, sería la dimensión geopolítica, el dónde estamos situados, y cómo esto afecta nuestras formas de ser y conocer. El mapa del mundo nos localiza a nosotros en el Sur, en una periferia del conocimiento, y a ellos, los emprendedores de las campañas colonizadoras, en el Norte, donde el conocimiento es validado y se impone de forma hegemónica. Esto nos recuerda lo cerca que estamos -aunque intentemos alejarnos- de caer en etnocentrismos, al querer validar *otras* culturas bajo el paraguas de nuestra propia percepción, moldeada por la cultura en que estamos insertos. Sobre este asunto trata uno de los ar-

tículos de «El meollo» de esta edición, escrito por Pablo Wright.

Sin embargo, hay luces de esperanza en el *conocer*. En la retroalimentación a través de la percepción. Porque las formas en que *somos, vivimos, interactuamos, observamos* nos modifican, y luego, podemos cuestionar una primera percepción y construir nuevas ideas, nuevos sentidos de lo que estamos conociendo. No hay percepciones únicas, porque todo pasa por quién conoce y su historia, las percepciones, los mundos que rodean dicho individuo. Siendo así, los intentos de nuestra cultura moderna occidental de homogeneizarnos, de englobar conceptos, reducirlos, simplificarlos, son herramientas poco eficientes que las ciencias sociales en su actuar han podido demostrar. En el



ejercicio de intentar comprender *otras* culturas, *otras* formas posibles de ser en el mundo, la antropología ha construido una epistemología —una forma de conocer el mundo— que es validada a través de la experiencia, el contacto directo, y un método riguroso. Por eso, si hay una ciencia que estudia «los sentidos», «la percepción» y «la experiencia», es esta. No es casualidad que este número esté más cargado de textos antropológicos que los anteriores.

Es este hecho alucinante, el *conocer* y el *ser*, que Humberto Maturana (1928-2021) desarrolló durante su vida, a través de la relación biología-cultura. Las

personas estamos en constante transformación, a través de la convivencia, de todo lo que percibimos en nuestro entorno, a la vez que todo lo que hacemos o dejamos de hacer, nuestras formas de ser-habitar-hacer-sentir, transforman el mundo que habitamos. La conversación juega un papel importante para este entendimiento, porque en el lenguaje configuramos lo que vivimos y lo que somos, lo que nos hace humanos; y permite que construyamos una realidad con el otro. Y así, en relación con ese mundo que va cambiando, nos preservamos y nos modificamos. Sería este proceso parte de un pensar epistemológico que para Maturana sería capaz de transformar nuestra cultura. En *Celuloide*, Ximena Dávila, co-fundadora junto con Maturana de la escuela Matriztica, presenta una introducción que permite entender este pensamiento en que lo inevitable de la biología entra en contacto con lo moldeable de la cultura, donde nosotros somos los actores que construimos nuestras relaciones y nuestra historia, y la biología —el ser humano en sí mismo— es el factor imprescindible para que ocurra el conocimiento.

Este *pensar epistemológico*, la relación entre lo que *somos* y lo que *percibimos*, permite que la práctica del conocimiento esté en constante reforma, sujeta a que aparezcan nuevos paradigmas y

nuevas epistemologías. En la relación con las *otras* formas de ser-habitar-hacer-sentir, con la *alteridad*, podemos cuestionar y *re-ver* la hegemonía del conocimiento y cómo ésta ha determinado nuestras formas de ser-habitar-hacer-sentir. La experiencia nos transforma, esto es un hecho. Nuestra ontología, nuestra forma de ser-habitar-hacer-sentir se ve desplazada cuando entra en choque con otras ontologías, con otras culturas, es lo que pasa en la práctica de la antropología, es lo que pasa cuando viajas fuera de los parámetros establecidos, o cuando te ves en una situación inesperada que te obliga a cambiar.

Es así como llegamos a la esperanza, lo que nos mueve. Patricia Suárez y Edna Mayorga en *El meollo* nos recuerdan que son nuestras acciones cotidianas las que dan sentido a la vida, en relación a nuestro territorio y a nuestros ancestros. Suárez es una mujer indígena que transita por el mundo occidental para recordarnos que de nosotros depende la transformación. El futuro se construye en el día a día y la esperanza es lo que nos motiva a cuidar nuestro entorno para garantizar nuestra pervivencia.

Esperanza fue lo que me transmitió Elisa Loncón al asumir como presidenta de la Convención Constituyente en Chile. Este hecho conlleva mucho sim-

bolismo frente a todos estos siglos de hegemonía del poder. Las voces que han sido por siglos silenciadas están al fin teniendo voz. Aunque es imposible ignorar los preconceptos, dicotomías, esencialismos y diálogos de opresión que continúan presentes en la sociedad chilena y latinoamericana. Al día siguiente de asumir Loncón, vi un programa de televisión en que aparecía el actual presidente de Chile apropiándose de este discurso progresista, pero sin entender que sus palabras estaban cargadas de *colonialismos*. El solo hecho de presentar en la televisión a los pueblos indígenas como referentes humanos con incluso carteles de clasificación de las etnias, a mí me puso la piel de gallina. ¿Cómo un presidente puede aún en pleno siglo XXI clasificar y convertir a los pueblos indígenas en objetos de valorización cultural, como una exposición de museo, como se hacía en el siglo XVII?

Pero no nos pongamos tan serios, porque si algo es urgente de cambiar es la extrema seriedad con que la cultura occidental aborda los quehaceres. Ser serio es sinónimo de éxito, de formalidad, de tener un «norte» —apelando al lenguaje como una construcción cultural—. Y hoy, en medio a toda esta catarsis pandémica es cada vez más difícil encontrar la risa. Y allá se nos fue Soquete a buscarla, narrando cada detalle

de su travesía en nuestra columna *Soquete Review*. Por último, quiero contarles que estamos estrenando una nueva sección de música llamada *Por la Flauta*, donde presentamos en esta ocasión a Evelyn Cornejo, cantautora chilena que me inspiró con su álbum *Sesiones Nómadas*, y la música *Las Golondrinas*, durante la realización de este número: poesía y resistencia. Y puedo decirles, a modo de *spoiler*, que en esta edición todas nuestras secciones te invitan a «sentir», para despertar tus SENTIDOS hacia diferentes formas de ser-habitar-hacer-sentir, lo que podrá, eventualmente, cuestionar EL SENTIDO hacia donde hoy te estás dirigiendo.

•

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO



Claudio Palacios

Periodista de profesión, comenzó tempranamente su camino como actor con la compañía Teatro Escuela ILUción en el año 2003. Desde el año 2015 se especializa en el arte del payaso, dirigiendo su experiencia teatral hacia la comedia y la risa. Su formación se ha llevado a cabo, principalmente, en la Escuela de la Fundación Teatro-museo del Títere y el Payaso, institución a la que pertenece hasta el día de hoy.

periodista@teatromuseo.cl



Diego Nicolás Ferrari

Posee experiencia en el movimiento piquetero y sindical docente a través del Frente Popular Darío Santillán en Argentina, representando a esta organización internacionalmente en la coordinación político-pedagógica de la escuela nacional Florestán Fernández del Movimiento Sin Tierra (MST) en Brasil, país donde vive hace 8 años. Actualmente, integra el *Núcleo de Educação Popular 13 de Mayo*. Es Trabajador Social, Magister en Desarrollo Territorial de América Latina y el Caribe, doctorando en Servicio Social en la Universidad Federal de Río de Janeiro.

diegoferrari.ts@gmail.com

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO



Edna Mayorga y Patricia Suárez Torres

Edna es antropóloga con Magister en Dinámicas territoriales y sociedad en la Amazonía, de la Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA y doctoranda en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, con experiencia en investigación con pueblos indígenas del Amazonas de Colombia y Brasil, en temas como salud indígena, políticas públicas, salud mental, análisis de discurso, entre otros. Patricia es indígena del Pueblo Murui, Amazonas. Trabajadora Social y Magister en Sistemas de Vida Sostenible, Universidad Externado de Colombia. Defensora de Derechos Humanos y derechos ambientales, ha sido asesora de la Consejería de Dere-



chos de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Paz de la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.

patricia.suarez1216@gmail.com
ednamayorga@gmail.com

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO



Fernando Laprovitta

Profesor titular de la cátedra Turismo Sustentable de la carrera de Turismo en la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina. Licenciado en Ciencias Sociales, especialista en Gestión de Áreas Naturales protegidas e Interpretación del Patrimonio. Consultor para el desarrollo, conservación y gestión de áreas naturales protegidas.

jflaprovitta@gmail.com



María Julia Fernandes Vicentin

Antropóloga, ARTivista y escaladora, nativa Caiçara de la Sierra del Mar y de la Sierra de la Mantiqueira. Es artista y montañista por ancestralidad, activista y antropóloga por necesidad.

maju.vicentin@gmail.com

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO



Pablo Wright

Doctor en Antropología, profesor de la Universidad de Buenos Aires y de FLACSO-Argentina. Investigador Superior del CONICET. Realiza investigaciones en antropología de la religión y shamanismo entre grupos indígenas del Chaco argentino. En términos teóricos profundiza en las relaciones entre etnografía y ontología desde perspectivas que ponen en cuestión el lugar de enunciación occidental de la realidad, y por ello está interesado en los análisis postcoloniales desde América Latina.

taanqui@yahoo.com



Paulina Beltrán

Co-fundadora de la Fundación Teatromuseo del Títere y del Payaso de Valparaíso, Chile (2007), donde ha desarrollado proyectos de formación y difusión de estas artes como medio para mejorar la calidad de vida de las personas; también es productora de festivales como *Anímate* y *Upa Chalupa*. Desde 2016 ha trabajado en pos de difundir el teatro para la primera infancia. Amante del mundo de los títeres, en 2007, junto a Víctor Quiroga, fundó la compañía familiar *El Faro*.

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO



Robert James Cartwright

Es una co-creación del gasfiter Colin Cartwright y la maestra de casa Angela Strachan. Fue estrenado el 2 de noviembre de 1981 en Melbourne, Australia. Actualmente, reside en Rari, en la comuna de Colbún, Chile, donde practica las artes del payaso, la escritura y la jardinería.

robert.cartwright@gmail.com



Sergio Mercurio

Conocido como el titiritero de Banfield en Argentina. Sergio Mercurio también es escritor y dramaturgo. Ha escrito dos libros, *De Banfield a México*, libro en el que, en forma de crónica, narra la historia de su viaje, publicado en 2004, y *El Pintor de la bóveda de Perón*, libro publicado en 2012. Dirige un periódico, *El Banfleño*, que sale a veces. Conduce el programa de radio Echado de la librería.

sergio.mercurio@gmail.com

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO



Ximena Dávila Yáñez

Co-fundadora junto con Humberto Maturana de *Matríztica* (2000). Es creadora del *Arte y Ciencia del Conversar Liberador*. Docente e investigadora en Biología-Cultural. Escritora y conferencista internacional. Reconocida el año 2015 con el Premio MCA 2015, por su aporte a la transformación social y espiritual en Chile.

ximena@matriztica.org

INTRODUCCIÓN AL VIDEO DE HUMBERTO MATURANA DE MATRIZTICA

Por Ximena Dávila Yáñez

CELULOIDE

Las reflexiones y el entendimiento de la biología-cultural¹ que Humberto Maturana presentó en este breve video, transforman la visión del mundo que vivimos desde el preguntarnos:

¿Cómo hacemos lo que hacemos en nuestro operar como observadores de nuestro observar en la realización de nuestro vivir? ¿Qué hago yo para aceptar que ocurre lo que digo que ocurre? o ¿Para aceptar como válido lo que acepto como válido?

Trae a nuestro vivir lo que parece es un mundo nuevo que se ve relativo a nuestro operar, pero que no es relativo sino que es el mundo de nuestro vivir en nuestro operar, que contesta esa pregunta desde lo que hemos llamado

1| Biología-Cultural: el guión al medio tiene como propósito evocar que lo biológico y lo cultural constituyen un entrelazamiento dinámico no separable en su ocurrir aunque conceptualmente sean discernibles.

«epistemología unitaria» que surge desde el entendimiento y comprensión de la biología-cultural.

Al parecer vivimos en la confianza de que podemos conocerlo todo, manipularlo todo, hacerlo todo en una apertura de innovación sin bordes ni límites. ¿Qué fundamentos conceptuales tenemos para sostenernos en esta actitud de confianza?, ¿podremos en efecto conocer las coherencias operaciona-

les-relacionales de todos los dominios de existencia que imaginemos? Nos encontramos siendo seres humanos cuando nos preguntamos por lo que hacemos como seres humanos. Nos encontramos siendo seres vivos, sistemas cerrados de producciones moleculares que operan como unidades discretas en la continua producción de sí mismos: esto es, nos encontramos siendo sistemas autopoieticos-moleculares.²

Al mismo tiempo nos encontramos con que como todos los seres vivos en la experiencia misma no distinguimos entre ilusión y percepción. La ilusión es una experiencia que vivimos como válida y que luego invalidamos en referencia a una segunda experiencia que también hemos vivido como válida pero que contradice. La ilusión no es en sí, al aceptar la validez de una de las dos experiencias contradictorias la otra surge en nuestro vivir como una ilusión o un error. La percepción es una experiencia vivida como válida que confirmamos con la aceptación de otra experiencia de cuya validez no dudamos. **La percepción** no es en sí, al aceptar la validez de la segunda experiencia que en nuestro sentir confirma la primera, ésta la vivimos como percepción.

Los seres humanos nos encontramos siendo seres humanos haciendo lo que los seres humanos hacemos en nuestro vivir en el reflexionar y el conversar,

2| Autopoiésis-molecular: el que seamos como seres vivos sistemas Autopoiéticos-Moleculares dice que: «lo molecular hace referencia al espacio donde ocurren los componentes que en sus interacciones producen elementos de la misma clase y que recursivamente pueden resultar produciendo una red cerrada de producciones de componentes que constituye una individualidad singular» Esta dinámica molecular autopoietica hace referencia únicamente a la «constitución y operación de los seres vivos». Por eso decimos que los seres vivos son sistemas autopoieticos-moleculares.

que es generar mundos como redes de conversaciones que surgen en el entrelazamiento recursivo de coordinaciones de sentires íntimos, emociones y haceres. En esta generación de mundos generamos ámbitos de haceres como ciencia, tecnologías, arte, religiones, teorías políticas, teorías económicas, teorías filosóficas. Como ya vimos los seres humanos no distinguimos en la experiencia entre ilusión y percepción, y esta no es una falla de nuestro sistema sensorial, **no** es una insuficiencia

de nuestro sistema nervioso. No es una limitación ocasional que nos ocurre por las circunstancias de nuestro vivir, no es algo que con una manipulación de la tecnología podamos cambiar: **es nuestra condición de existencia como sistemas autopoieticos-moleculares.**

Es por esto que todo lo que distinguimos en nuestro operar como observadores surge constituido y definido por la operación de distinción con la que lo hacemos parte de nuestro vivir al distinguirlo. En estas circunstancias no podemos decir nada sobre algo que imaginamos existiría con independencia de la operación de distinción con que lo distinguimos en nuestro operar en la realización de nuestro vivir.

Los seres humanos existimos, en el lenguaje, reflexionar y el conversar haciendo distinciones, describiendo, explicando, sintiendo y reflexionando sobre lo que hacemos en nuestro vivir. Todos los universos, multiversos, cosmos, o sea todos los mundos sensoriales-operacionales-relacionales, conceptuales y explicativos que generamos los seres humanos los generamos en la realización de nuestro vivir de seres lenguajeantes, reflexivos como configuraciones recursivas de redes de conversaciones. Sin embargo, cuando hacemos una distinción en nuestros sentires íntimos vivimos lo que distinguimos como si pre-existiese

a la operación de distinción con que lo hacemos parte de nuestra existencia. A éste ámbito de existencia que sentimos independiente de nuestro operar al distinguirlo, y que nos parece que a la vez que nos contiene nos hace posibles, lo llamamos **lo real o la realidad**, y convivimos desde la confianza fundamental desde nuestra configuración de sentires íntimos en que «la realidad que nos contiene y nos hace posibles» ha sido y es directa o indirectamente accesible a nuestro conocimiento mediante lo que hacemos al operar como observadores si utilizamos los procedimientos adecuados.

Al darnos cuenta de que el que no distingamos en la experiencia misma entre ilusión y percepción es un aspecto constitutivo de nuestro operar como seres vivos, o sistemas autopoieticos-moleculares, nos permite darnos cuenta también de que lo que llamamos **la realidad** es una proposición explicativa de las coherencias operacionales de la realización de nuestro vivir. En estas circunstancias es aparente que el tema central de la comprensión de los mundos que vivimos no es lo que llamamos en nuestro vivir cotidiano **la realidad o lo real** como un existir trascendente a nuestro operar sino que lo que llamamos sentir, explicar y conocer. El observador surge con su distinción reflexiva de su propio operar en el ob-

servar. El observador **no** preexiste a su propia distinción reflexiva.

En algún momento:

Albert Einstein se maravilló de que el Universo fuese comprensible para nosotros los seres humanos. Sí, es maravilloso, y lo es porque el Universo no existe en sí y desde sí como algo independiente de lo que los seres humanos hacemos, sino que surge en el proceso de explicar las coherencias sensoriales-operacionales-relacionales de nuestro vivir y convivir con las coherencias sensoriales-operacionales-relacionales de nuestro vivir y convivir.

(Dávila & Maturana, 2015, pág 139)

Cuando Einstein al preguntarse por la simultaneidad se pregunta. ¿Qué hago yo para aceptar como válida mi

afirmación de que dos sucesos son simultáneos? Hace la pregunta reflexiva fundamental que cambia la visión del mundo que realizamos en nuestro vivir cotidiano. Visión que parece mostrar un mundo relativo al observar, y que Einstein en ese momento no puede ver que es el mundo de nuestro vivir cotidiano en nuestro operar que contesta su pregunta desde la epistemología unitaria. Los mundos que vivimos y convivimos tienen un carácter u otro según las dinámicas de configuraciones de sentires íntimos que escojamos como guías en cada instante de lo que hacemos en nuestro vivir. ¿Responsabilidad, ambición, conducta ética, trampas... o el dejar aparecer que es el amar?

VEA EL VIDEO

Mensaje de Humberto Maturana
Encuentros del Futuro (20») en el Canal Congreso Futuro.



Referencias:

Dávila & Maturana (2008) Autopoiésis y sistemas dinámicos. En Habitar Humano en seis ensayos en Biología-Cultural. Editorial Planeta Chilena S.A

Dávila & Maturana (2015) El árbol del Vivir. MVP Editores.



MEOLLO

LOS SENTIDOS

(23-37)

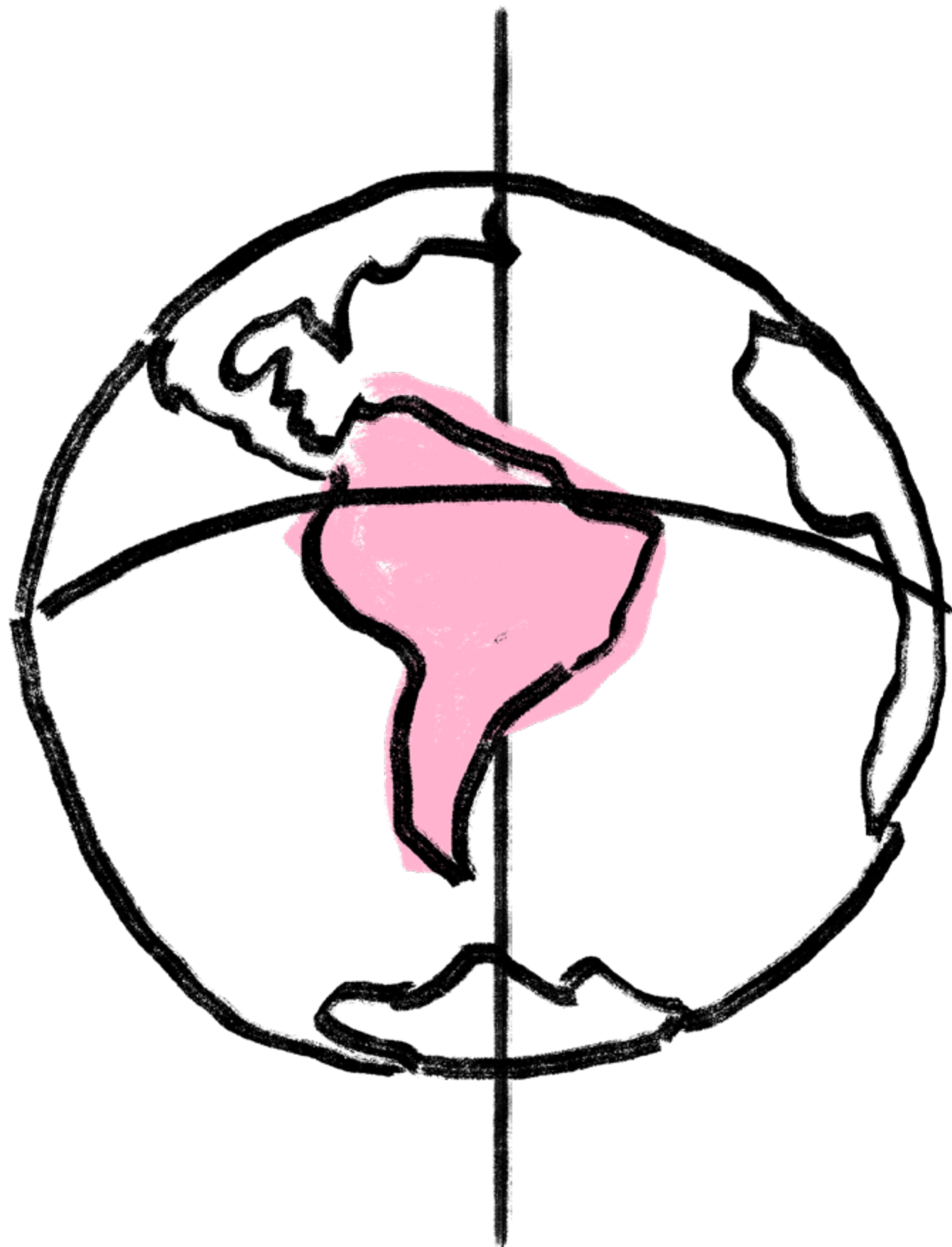
MÁS ALLÁ DEL SUR

Por Pablo Wright

(39-49)

EL TIEMPO Y LA ESPERANZA

*Por Edna Mayorga y
Patricia Suárez*



MÁS ALLÁ DEL SUR

UNA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA
DE LAS CARTOGRAFÍAS HEGEMÓNICAS
DE LA CULTURA³

Por Pablo Wright

I

14| Trabajo presentado originalmente en el Congreso Internacional: La obra de John Maxwell Coetzee en Latinoamérica, Buenos Aires el 12-13 de septiembre de 2017, organizado por Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)-Cátedra Coetzee., Bs. As. (Argentina). Agradezco la invitación de Anna Kazumi Stahl para participar de este evento y las sugerencias bibliográficas de Manuela Cordero. En este trabajo expando algunas ideas ya expresadas en el artículo de 1995 «El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur». *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16:191-204.

Uno de los rasgos que parecen distinguir a la antropología como práctica disciplinar es que tiene el potencial de hacer etnográfico lo filosófico (Wright y Ceriani Cernadas 2008). A través de la etnografía que es el trabajo de campo, el encuentro empírico in situ con nuestros interlocutores, nos enfrentamos, en contextos sociales de las más variadas escalas y localizaciones espaciales, con problemáticas que atraviesan las dimensiones centrales de la vida humana. En síntesis, un amplio repertorio de posibilidades existenciales se nos puede presentar en la historia de vida de una persona, o en las trayectorias a veces desprolijas pero inevitablemente dinámicas de movimientos sociales, políticos y/o de corte religioso; en la vida de migrantes, de militantes, de gente indígena que lucha por sus territorios, de personas que viven

en condiciones de pobreza acuciante, de terapias que suponen otras ideas de cuerpo y enfermedad, de géneros que trascienden las identidades sexuales del sentido común. Y la lista puede ser infinita. Es posible definir los mundos sociales como verdaderos laboratorios filosóficos, solo que sin planes prescritos ni teorías que garanticen las variables estables de un experimento o la sistematicidad de un tratado escrito. Es la experiencia de la vida lo que enfrentamos en la etnografía, y la amplia gama de mundos filosóficos posibles nos abre un sinnúmero de lógicas, sentidos, símbolos, dramas, ideas, sueños, miedos, músicas y poesías. Y en este viaje por las texturas culturales de la sociedad somos testigos de modos de estar en el mundo que, anclados en experiencias históricas específicas, nos hablan de la condición humana y de la lucha constante que representa la vida social como hecho colectivo; y la lucha por el sentido, aunque nadie esté ahí para registrarla y honrarla.

Y muchas veces estas vidas «otras» se suceden en espacios geográficos sujetos a clasificaciones ontológicas y a paisajes de alteridad dentro de mapas morales cuasi absolutos, (pensemos el tropo que nos define, «the West and the rest») guiados por esa división del mundo que el magnetismo terrestre dio cabida para la cartografía occidental de

los cuatro puntos cardinales, Norte, Sur, Este y Oeste, y por el juego metafórico de su valoración geopolítica. Pero estos lugares son claramente relativos, puede haber otros, como veremos.

Para ello subamos un poco en la escala de los fenómenos. Si se mira el planeta desde el espacio no hay ni arriba ni abajo, ni derecha o izquierda. No hay punto de referencia si no se tiene un punto de apoyo; y la atracción del campo gravitatorio es casi inexistente, liberándonos de esa experiencia humana de las direcciones cardinales no hay mapa posible, casi. Podemos sugerir que, así como la gravedad podría ser vista como la «política de la masa, de la materia», que se ejerce sobre cualquier objeto, por otro lado, aquí abajo ya en la escala humana, parados en la tierra, estamos bajo el imperio de la brújula magnética que muy rápido se metaforiza con el devenir histórico, y adquiere otro nivel de naturalidad. Una «gravedad humana» que delinea las direcciones espaciales y las carga de símbolos culturales. Sí, las brújulas terrestres ya construidas con el punto de apoyo de la gravedad, y con el magnetismo, guían nuestro posicionamiento cardinal, pero permiten la emergencia de mapas, de cartografías posibles y necesarias de la política, la economía y la cultura. Los mapas del mundo muestran esa cartografía «objetiva» de la cardinalidad

hegemónica. Esta fue construida a lo largo de la historia de los viajes de la conquista y colonización europea que dividió el mundo en diversas zonas de dominación por parte de los imperios. Dentro de la imaginación cartográfica europea, lo remoto, lo extraño, lo poblado por seres míticos poderosos y humanidades bizarras, apareció como el Lejano Oriente, como el Oeste del «Mar Océano» de Colón, como el Sur de las islas perdidas, como los límites de la *Terra Incognita*.

Los viajes de descubrimiento, conquista y colonización del siglo XV inauguraron regímenes globales de alteridad que, merced a nuevos viajes y la «ampliación» del mapa, se fueron replanteando. Oriente, África, el Nuevo Mundo, la India y Oceanía se fueron conociendo, y a través de esos procesos, sus espacios se fueron integrando en nuevas cartografías de exploración, pero también, y más importante aún, de explotación. Como afirmara de modo pionero el historiador mexicano Edmundo O'Gorman (1958), y ampliando su alcance geográfico, a todas estas nuevas tierras contactadas por los europeos «les fue conferido un ser» el de «estar esperando ser descubiertas». Y a ese «ser» que Europa les confiere, O'Gorman lo llama «invención». Así habla con autoridad primera de «la invención de América». Este proceso de invención

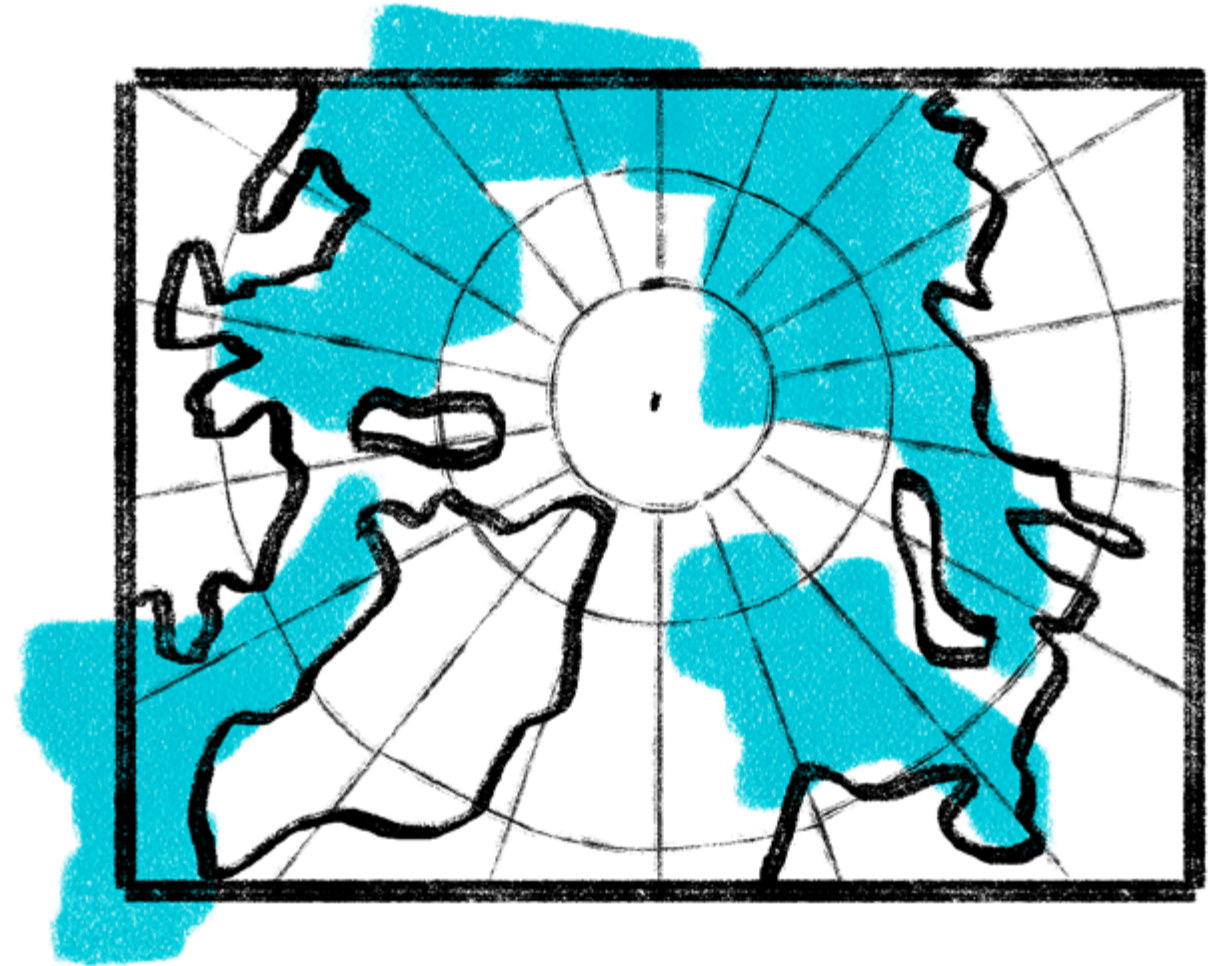
cartográfico-moral definió esos territorios y sus habitantes humanos, así como las especies naturales allí existentes dentro de esquemas clasificatorios que persisten hasta hoy día. Dentro de ellas se incluían pieles, cuerpos, géneros, lenguas, prácticas, objetos, especies en sistemas morales, éticos y de verdad subsumidos a la razón occidental (o sea al poder de la economía, el racionalismo y el cristianismo). En forma gradual, entonces, la razón espacial y cartográfica quedó constituida dentro de una economía política de la cultura, cuyo lugar de enunciación europeo (y más tarde euro-americano) modeló lo que el antropólogo británico Edwin Ardener (1987) denominó «geografías conceptuales». Zonas del mapa mundial que encerraban para la imaginación occidental un umbral de fascinación, lejanía, alteridad, muchas de las cuales se cristalizaron como lugares arquetípicos de los trabajos de campo (Melanesia, Oceanía, África, Amazonía, Patagonia); lugares «propios» y «lugares otros». Mientras la espacialidad antropológica se definía por la cartografía Occidente y no-Occidente, con el desarrollo de las antropologías fuera de los centros originarios de Inglaterra, EE. UU., Francia y en menor medida Alemania, comenzaron investigaciones en lo que los antropólogos mexicanos denominaron «colonias internas», es

31 Como será mencionado más adelante, esta relación fue abordada con profundidad por Kusch (1962, 1973, 1976, 1978), y también por Bonfil Batalla (1992).

decir, las zonas pobladas por sociedades indígenas marginalizadas por los procesos de territorialización de los estados-nacionales. En este caso otra cardinalidad **Centro-Periferia** corre en simultáneo con la de la economía, solo que aquí se refiere a los circuitos de producción académica, cuyo prejuicio naturalizado aparece, de modo ostensible en la opinión del antropólogo Adam Kuper, editor entonces de la importante revista *Current Anthropology* durante los 90's. En su editorial, después de introducir una síntesis de las principales corrientes teóricas en los Estados Unidos, Inglaterra y Francia, refirió a lo que estaba sucediendo en el «Tercer Mundo»:

Ya no es más adecuado definir la antropología cultural o social en términos de tradiciones metropolitanas. Existen desarrollos fascinantes fuera de los centros metropolitanos, y ellos se tornarán gradualmente significantes en un futuro próximo (Kuper, 1990).

A pesar de este énfasis igualitario sobre la influencia de la antropología del Tercer Mundo sobre los centros metropolitanos, a través de «excelentes revistas regionales», manifestó que las innovaciones teóricas continuarían viniendo principalmente del centro. Esto sería así por su orientación menos regional y más universalista, pero también porque los nuevos desarrollos tienden a ocurrir en otras disciplinas y estos están disponibles con mayor rapidez. Las palabras de Kuper implican una actitud de hegemonía discursiva, donde la novedad teórica en la periferia parece estar bloqueada por un no explicado énfasis regional (ver también Joseph et al. 1990, Jameson 1990). En esta cartografía que atraviesa el pensamiento de Kuper se detecta un énfasis excesivo por producir conocimiento «universal» generalizable para ser aplicado en cualquier parte, ignorando toda discontinuidad espacial, o la dialéctica existente entre el «suelo» que uno habita y la producción de conocimiento³. El «resto» permanece confinado a la regionalidad, meta limitada que recuerda la descripción de los pueblos colonizados que hace Fredric Jameson: ellos están bloqueados, incapaces de «aprehender el modo en que el sistema funciona como un todo» (1990:51). Colocando esto en forma radical, la antropología se referiría generalmente a



«lo que se dice en la ciudad imperial acerca de lo que ocurre con el hombre en la colonia» (Kusch, 1978:100). Y ese editorial pasa por alto la producción generada en otros centros y en otras lenguas.

Irónicamente siendo la antropología la ciencia que estudia la alteridad y relativiza los diversos etnocentrismos, el editorialista de *Current Anthropology* no puede ir más allá de prejuicios que son más generales y se ubican en la matriz euroamericana de construcción de alteridades históricas (Segato 1998, Briones 1998). Estas se manifiestan en esa aparente subalternidad moral y epistemológica de las periferias, también llama-

das en ese entonces «Tercer Mundo», y que más recientemente se asocian con la cardinalidad Norte-Sur, (o el nuevo tropo de «sur global») que encierra en sí un potencial de crítica geopolítica y geocultural muy sugerentes. En el mundo antropológico surgen las «anthropologies of the Third World» de los 70's que cuestionan el eurocentrismo y el esquema centro-periferia. La antropología latinoamericana, por su parte, influida por la crítica marxista es sensible al rol crítico del conocimiento en la transformación social, la cual, si bien es muy poderosa en México, Brasil, Colombia y Perú, no tiene eco en el mundo de habla inglesa, por el etnocentrismo del

4| Por ejemplo Marshall Sahlins, John y Jean Comaroff, Adeline Masquelier, William Roseberry, César Ceriani Cernadas, Gastón Gordillo, Claudia Briones, Ana Ramos, y Mariela Rodríguez, por citar sólo unos pocos.

inglés como lengua del conocimiento global, universal e internacional que actúa como barrera infranqueable del intercambio académico. Lamentablemente este hecho continúa actuando hoy día. Hacia fines de los 80»s hay reflexiones paralelas de antropólogos asiáticos (pero trabajando en los EE. UU. como Arjun Appadurai) y de América Latina (Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Edgardo Garbulsky, Eduardo Menéndez, Néstor García Canclini o Renato Ortiz) sobre las relaciones centro-periferia en la academia. Una década más tarde lo que se denomina «antropologías del Sur» se concreta como tópico de investigación crítica, por antropólogos como Esteban Krotz, y en cierta medida por Rita Segato, José Jorge de Carvalho, Myriam Jimeno y más recientemente por los colegas Eduardo Restrepo, Otavio Velho, Gustavo Lins Ribeiro, entre otros. El «sur» aparece como dimensión espacial y a la vez cartografía de

resistencia al «poder del Norte». En el mundo de habla inglesa, la crítica se asocia a la subalternidad y a la voz de los silenciados por Occidente, aunque al ser la producción en inglés, alcanza una dimensión mayor en la academia internacional, re-descubriéndose la rueda y la pólvora varias veces, por así decirlo. Una nota aparte la merece el gran intelectual palestino Edward Said (1979), que, como una voz en el desierto, anuncia las estructuras arquetípicas y de poder puestas en práctica para la construcción de Oriente por parte de Occidente. La imaginación cultural se hace evidente como poderoso artefacto de construcción política de la alteridad. Y ello posibilita la aparición de una innumerable cantidad de trabajos antropológicos sobre la «imaginación histórica»⁴.

Así diversos lentes fueron generándose para objetivar el modo en que la historia cognitiva euro-céntrica construyó «objetos» espacio-territoriales, y desde diversas disciplinas sociales se crearon puntos de articulación gravitatoria, podemos decirlo así, para dar cuenta de estas relaciones de poder. Entre ellos resuenan lugar de enunciación, domicilio existencial, imaginación cultural y social, fricción interétnica, entre tantos otros.

En este contexto, *pensar desde el sur* implica un posicionamiento crítico frente al eurocentrismo y al sujeto uni-

PARA ÉL SERÍA MÁS SIGNIFICATIVO PENSAR AL SUR MÁS QUE «DESDE EL SUR»

versal, racional, cristiano, blanco, hombre, anglo-parlante, que fue exportando a lo largo y ancho del mundo, tanto violentamente como a través de los sutiles —pero no por ello menos violentos— mecanismos de la dominación cultural y simbólica. «Pensar desde el sur» nos introduce en un espacio de posibilidades interesantes para repensar la geopolítica del conocimiento, la epistemología, y la cultura. Se trata de una brújula re-centrada que nos introduce en ese lugar de potencialidad que tiene la metáfora: el matrimonio de la cartografía con la política y la historia nos permite pensar diferente, e incluso nos permite ver «el Sur de las cosas» (Gutiérrez Borrero 2014). Este se resume en identificar lo silenciado, lo dejado de lado, lo omitido, lo oprimido por las certezas universalizantes de la moral eurocéntrica y los supuestos evolucionistas abstractos que la carac-

terizan. Es un modo de habitar «desde» una zona del mundo, sea espacial/cartográfica como metafórica que resiste a esas matrices globales de alteridad que se configuran en mapas ontológicos que en la práctica son modelos de y para percibir y conceptualizar el mundo. Aquí confluirían creativamente las ideas de Clifford Geertz y de Marshall Sahlins.

En este sentido, el antropólogo Juan Obarrio intenta un giro de tuerca (twist) un poco diferente que merece nuestra atención. Para él sería más significativo *pensar al Sur* más que «desde el Sur», ya que *pensar al* involucra el lugar de producción del teorizar y su objeto, mientras la fórmula «desde el Sur» parece responder a la intención de producir pensamiento para la audiencia privilegiada del «Norte» (Obarrio 2012 citado por cf. Gutiérrez Borrero 2014). No obstante esta propuesta, igual consi-

dero que permanece un excedente de significado en estas connotaciones de «Sur» que a la luz de la experiencia antropológica puede localizarse en aquellos espacios liminales, intersticiales de la modernidad o de las modernidades (contra Latour) con las cuales lidiamos muchas veces sin quererlo (e incluso sin darnos cuenta hasta bien pasado un tiempo de ello). Y muchas de estas experiencias dialogan en un paralelismo donde literatura y antropología se reflejan una a la otra; donde la propia vida y la imaginación creadora de J.M. Coetzee nos regalan mundos culturales que encontramos en el trabajo de campo, el cual podría ser mejor caracterizado como un «caminar en el campo por el campo del mundo» (*a field-walk in the field-world*) (Wright 1994, 1997).

II

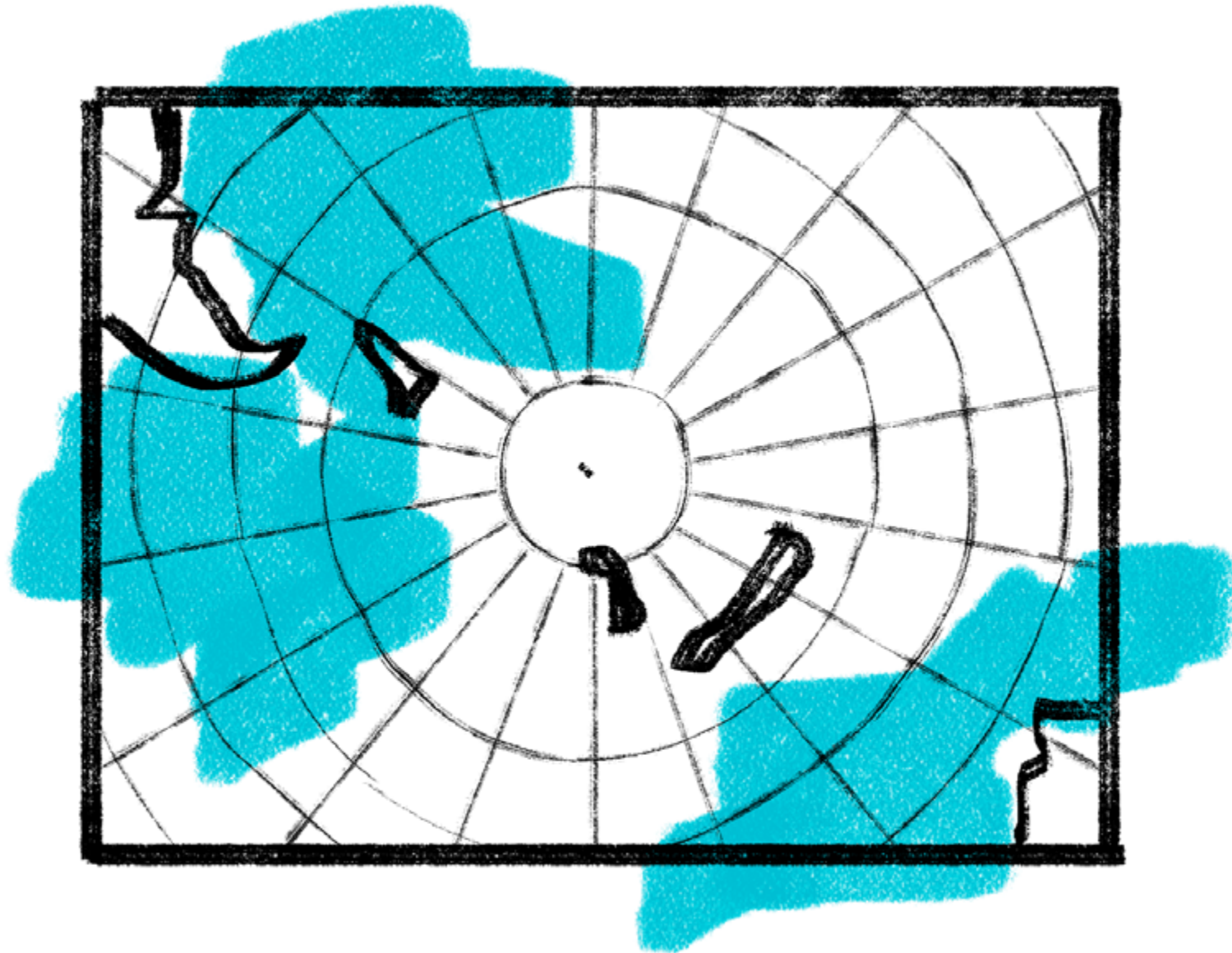
No sé muy bien si será mejor «pensar al Sur» o «desde el Sur», sinceramente. Lo que sí creo es que existen regiones del mundo (y también situaciones/procesos) que parecen ubicarse sin dudas «más allá del Sur», y que hacen eco con la obra coetziana. Para ejemplificar este ejercicio de *duda cartográfica*, pero que

se apoya en ese pensamiento crítico meridional sin dudas, querría introducir unos ejemplos etnográficos para quizás encontrar esas voces que vienen de más allá del Sur. Un ejemplo propio de investigaciones entre los Qom/Tobas del Chaco argentino; y otros dos de bibliografía antropológica de Níger, y de Nueva Zelanda. Sin dudas todos parecen provenir de esa provincia limítrofe del Sur, o casi más allá de ella, me aventuraría a decir. Todos ellos se relacionan con experiencias de la modernidad desde lugares que podríamos denominar «periféricos», «marginales», «subdesarrollados», «indígenas», «pobres», «fronterizos», (si pensamos en una espacialidad central de la que carecen) pero donde la capacidad de agencia de los actores sociales sintetiza modos de ver el mundo que es necesario visibilizar, traer al frente, al escenario de los asuntos importantes. En síntesis, a un mapa que tenga más lugares/direcciones/puntos cardinales que los que conocemos; o bien a otra forma de concebir estas cardinalidades geopolíticas. En definitiva, otra brújula.

Los Qom, conocidos como Tobas en castellano, específicamente los *Takshék Qom* (Qom orientales) de la provincia de Formosa (Argentina) antiguamente eran sociedades cazadoras-recolectoras; a partir de fines del siglo XIX, comenzaron a sedentarizarse forzados por

la colonización de sus tierras por parte del Estado argentino a través de campañas militares que debían **penetrar en el “desierto del Chaco”** (sic) –tierras «desérticas» de civilización europea, por supuesto— (Wright 1997, 2008). Así, hacia 1910-1930 las llamadas «comunidades» surgieron de los restos de esas bandas nómades, como consecuencia de la acción estatal («reservas»), de misiones franciscanas (Misión Laishí, Tacaaglé, y Nueva Pompeya), o bien de emprendimientos privados de explotación económica que atrajeron familias indígenas. La cosmovisión Qom supone la existencia de seres poderosos (genéricamente denominados *jaqa’a*, «otros») que moran en diversas partes del mundo con los cuales las personas se tienen que relacionar al menos una vez en la vida, cuando aquellos les donan poder (*hichoGoden*). Su función es cuidar que la gente no sobreexplota las especies vivientes, así como la de facilitar con ese poder (*haloik*) que los humanos encuentren alimento, y sean hábiles en diversas actividades (curación/daño, caza, agricultura, ganadería, seducción, música, deportes, «suerte» en general). Estos seres son clasificados por los Qom como *looGot na enawak* («dueños de todo») y como *salliaGanek* («ricos»). Con la llegada del hombre blanco (*doqshi*) y sus hábitos socio-económicos, sumado a las transformacio-

nes estructurales por la introducción del estado, los Qom me contaron que muchos de esos seres poderosos se retiraron de sus ámbitos usuales, ya que los blancos talaron montes, y destruyeron mucho de su hábitat. Entre ellos se halla el más poderoso del plano terrestre, llamado *No’wet*, y en relación con él, Tomasa Pérez, una gran mujer shamán, me contó que antes de que los primeros blancos aparecieran, le contaron que *No’wet* había prevenido a los aborígenes de que «gente está por llegar». Algunos escucharon que *No’wet* se había escondido en lo profundo del monte, y no mucho después los blancos y el gobierno irrumpieron en tierras aborígenes. De cualquier forma que esto pudiera interpretarse, fue evidente que *No’wet* no se había ido para siempre. En efecto, desde al menos la época de los padres franciscanos que fundaron Misión Tacaaglé (c. 1900), en los ámbitos fluidos del poder, nuevos seres *jaqa’a* comenzaron a aparecer ante los humanos. Estos «dueños» no solo les enseñaron a realizar actividades como la caza, la recolección o la música sino también les dieron poder para las tareas de la vida del colono. En este sentido, *No’wet* expandió sus formas de manifestación en el mundo humano. Por ejemplo, *Qadawaik*, mencionado por Alejandro Katache, también shamán, sería como un estanciero, un



capataz, un «rico», que controlaba todos los animales salvajes, y algunas veces podía asumir la forma de un remolino de gran tamaño. Katache también mencionó la existencia de *Waloqlta'a* («el padre del algodón»), que parecía una persona barbuda, siempre bañándose como lo hacen los blancos; era un agricultor, y enseñaba a la gente cómo trabajar la tierra para tener una buena cosecha. Una vez el anciano Vicente Segundo contó una historia interesante. Una noche un viejito estaba hambriento y no tenía qué comer; cuando se fue a dormir soñó con *No'wet* quien le dijo que tenía que plantar una semilla: «—mañana vas a ver, te voy a mostrar mañana, sirve como comida». Al día siguiente, siguiendo las instrucciones de *No'wet*, el hombre fue al monte y encontró semillas de calabaza dispersas, tiradas en el piso. Después de juntarlas se fue. Muy pronto encontró semillas de maíz en el campo e hizo lo mismo. Entonces vio un monte quemado; cuando el campo estuvo limpio, plantó las semillas como *No'wet* le había indicado. Además, le dijo al anciano: «ahora mantenga bien las semillas; cuando aparezca *Dapichi'* (Pléyades) en el cielo, tiene que sembrar». Este *No'wet* era el sembrador y el dueño de todas las plantas que crecen en el campo; tenía el aspecto de un hombre rubio. Como experiencia vivida, estos seres poderosos

aparecen bajo diversas manifestaciones y son percibidos como poderosos, y si bien la vida contemporánea alteró la ecología humana regional, ellos continúan apareciéndose a los humanos bajo ropajes simbólicos que evidencian esos procesos históricos. Desde 1940 en adelante, como consecuencia de la evangelización protestante, el mapa cosmológico se vio alterado, ubicándose a Ñita»a *Dios* («Dios Nuestro Padre») como el ser más poderoso del panteón. Si bien esta reacomodación cosmológica plantea problemas discursivos —no se puede hablar abiertamente de shamanes o de entidades como *No'wet*—, en la práctica los Qom se sostienen en todos los seres poderosos sin demasiados conflictos. Sin duda, se trata de un modo Qom de lidiar con la experiencia de la colonización y de la vida «moderna», donde conflictos y contradicciones están planteados, algunos de ellos con una resolución adaptativa, mientras que otros, especialmente en lo relacionado al sistema shamánico y a la terapia/enfermedad, públicamente son denostados tanto por creyentes como por personal del sistema oficial de salud, mientras que en la cotidianidad se da una coexistencia tácita de estrategias terapéuticas.

En un trabajo de la antropóloga estadounidense de origen francés Adeline Masquelier (2002), ella nos cuenta

acerca de la concepción que tiene la población Mawri del sur de Níger de las rutas y caminos en general, y de la Ruta Nacional 1 en particular, asociada al proceso de «modernización» del país emprendido sangrientamente por la corona francesa a fines del siglo XIX. La Ruta Nacional 1 corre al lado de la frontera Níger-Nigeria y es la principal arteria de la vida social, económica y política del país. Su interés en investigar el rol del espacio en las percepciones locales de la modernidad la llevó a conocer muchos relatos de sus interlocutores sobre lo que sucede en las rutas, las que parecen constituirse en *corporizaciones* de la experiencia colonial. En estos relatos la autora observó que sobre todo la gente mayor que había trabajado en la construcción de esa ruta, la que había sido obligada bajo trabajo forzado (como tantas otras experiencias «modernizadoras» a lo largo del mapa del mundo), asociaba esas labores y a la ruta misma con experiencias de violencia, poder y muerte. De este modo, los caminos no son vistos como un espacio neutral o seguro, sino, y especialmente la Ruta 1, están cargados de espíritus crueles y sanguinarios (*iskoki*) que asaltan viajeros desprevenidos. Se dice que estos espíritus pertenecían al monte y representaban las fuerzas de lo salvaje. Otros espíritus, llamados *dogwa*, de naturaleza fe-

menina, vivían en los árboles, montes y cuevas de la región antes de la ocupación humana. En los relatos Mawri de la movilidad, constantemente aparecen hechos luctuosos, accidentes, muertes y vehículos destrozados, los que son interpretados como el ataque de estos espíritus que perdieron sus hábitats por el trazado de la ruta. Incluso, algunos de ellos, en el proceso de construcción de la ruta, no dejaron que arrancaran ciertos árboles donde vivían, y las curvas ahora tienen, esos espíritus que resistieron y defendieron sus moradas. A veces, esos espíritus *dogwa* aparecen bajo la forma de rubias hermosas que seducen a los pasajeros y después los matan; también pueden verse como autos o camiones que chocan vehículos o aterrorizan aldeanos durante la noche. La ira de estos espíritus no solo se debe a la destrucción de sus moradas, sino también al hecho de que los Mawri dejen de rendirle culto en rituales y altares, olvido que atribuyen a la entrada del Islam y a la pérdida de la tradición. Hay aquí entonces una conexión entre la espacialidad material y la mítica, donde la primera conserva registros de la memoria colectiva, alimentada por la cosmología y la ontología Mawri. Ante estos símbolos de la modernidad, y el comportamiento de los espíritus, afloran las memorias de la gente donde se observa una interpretación propia de

sus experiencias de la modernidad, la movilidad, y la transformación del paisaje. Asimismo, la velocidad y la tecnología son puestas en cuestión desde sus propios símbolos culturales.

El tercer ejemplo se encuentra en Nueva Zelanda, en épocas de la colonización británica de estas tierras maoríes. Corren los años 30»s, con la llegada de colonos de Inglaterra, y junto a historias de marineros de avistamientos de canguros de unos 10 mts de alto y otros animales increíbles, comienzan a surgir 10 años más tarde relatos de avistamientos de un animal supuestamente extinguido hacia el siglo XVII: el moa. Para los mismos maoríes este animal hacía siglos que estaba extinto, pero no para los colonos europeos quienes reclamaban haberlo visto en varias oportunidades. El antropólogo neozelandés Atholl Anderson (1990) analiza esta situación, revisando los datos de archivos existentes sobre lo que él denomina el «moa colonial», encontrando registros de avistamientos entre 1830 y 1940, y relacionándolos sobre todo a la experiencia fronteriza que protagonizan estos colonos migrantes. Generalmente se reportan encuentros en lugares y momentos del día liminales, haciendo énfasis en una altura desmedida (alrededor de 10 mts), con cabeza y patas grandes. Un comportamiento audaz y casi misterioso en

esos paisajes remotos de la *wilderness*, frontera no solo geográfica sino también civilizatoria. Sin duda, desde un punto de vista existencial, implicaba una situación liminal, que desafiaba el mundo de las clasificaciones culturales conocidas, y que era alimentado por la imaginación histórica de esa frontera colonial. Ese ser-en-el-nuevo-mundo de los colonos desplegaba interpretaciones mito-prácticas que colocaban en imágenes la ansiedad y la angustia por esas nuevas soledades, esos entornos naturales feraces y desconocidos y la extraña criatura gigantesca condensaba simbólicamente ese *Dasein* migrante que de a poco establecía lazos existenciales donde en el límite de lo clasificatorio se encontraba una verdadera experiencia del *mysterium tremendum*.

III

Estas reflexiones viajeras sobre la cartografía geopolítica nos enfrentaron a las diversas apariencias de *No'wet*, a las rutas de Níger pobladas de espíritus enojados y sanguinarios, y a las anomalías taxonómicas de un animal extinto que sin embargo se presentaba ante las personas. Zonas periféricas de una

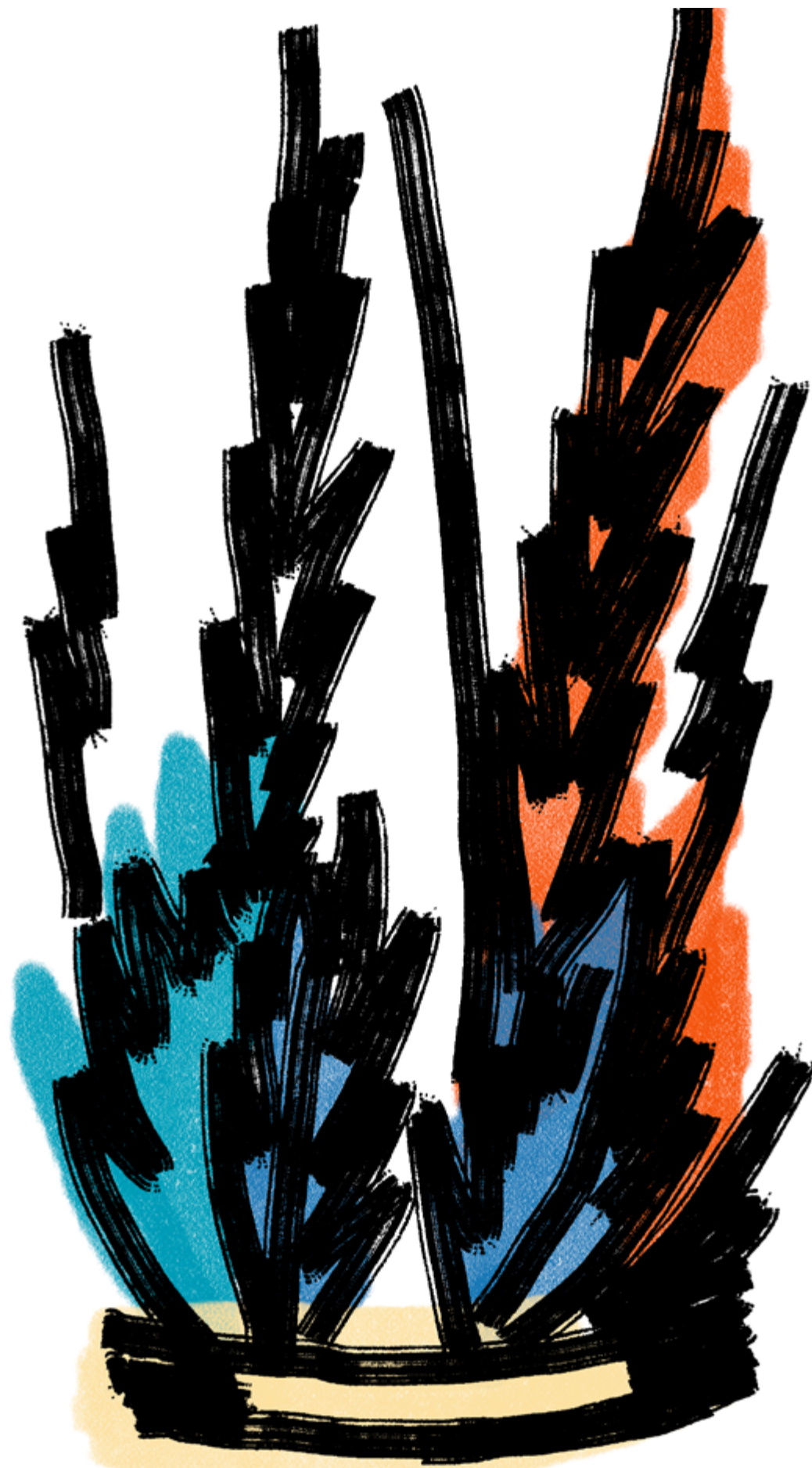
modernidad periférica; experiencias de cambio socio-cultural y lenguajes simbólicos que colectivos subalternos generan en sus propios términos. Creo que esa mismidad que se nos puede aparecer antojadiza, mítica o falaz, es la que produce esos susurros más allá del Sur; más allá de nuestras teorías progresistas de deconstrucción del canon occidental de razón, método y verdad. Voces extrañas para nosotros, casi inclasificables, poco escritas, muy dichas y actuadas, que parecen escaparse como el agua de las manos. En este tránsito, la voz de J.M. Coetzee ayuda a encontrar el lugar desde donde vienen esas voces aparentemente *post-sureñas*. Sus susurros parecen venir de un mismo lugar, el de la imaginación creadora colectiva, una desde un oráculo único, las otras

desde muchos oráculos juntos. En este encuentro descubrimos texturas de vida y de imaginación que recorren mapas de experiencias asimilables unas a otras. Ese punto de encuentro, creo, encierra un poder utópico inmenso que nos llevará a visualizar otras cartografías posibles, esas para las cuales aún no tenemos un nombre. Quizás *pensar más allá del Sur* sea un buen comienzo para generar nuevas brújulas que condensen las espacialidades y las culturas dejadas de lado histórica y actualmente por las cartografías dominantes. Es tiempo de ir más allá de los propios límites.



Referencias:

- Anderson, A. 1990. The beast without: the moa as a colonial frontier myth in New Zealand. En: R.G. Willis (ed.), *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*. London: Unwin Hyman,
- Ardener, E. 1987. 'Remote areas' some theoretical considerations. En: Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*. London: Tavistock
- Bonfil Batalla, G. 1992. *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Buenos Aires: CEHASS
- Briones, C. 1998. *La alteridad del Cuarto Mundo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol
- Gutiérrez Borrero, A. 2014. *El Sur del diseño y el diseño del Sur*. International colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learning. Coimbra (Portugal).
- Jameson, F. 1990. Modernism and Imperialism. En: T. Eagleton, F. Jameson, and E. Said (eds.) *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Joseph, G.G., V. Reddy y M. Searle-Chatterjee. 1990. Eurocentrism in the social sciences. *Race & Class* 31(4): 1-26
- Kuper, A. 1990. Editorial. *Current Anthropology* 31 (1), February
- Kusch, R. 1962. *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette
-
1973. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: ICA (2da edición)
-
1976. *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: García Cambeiro
-
1978. *Bosquejo para una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda
- Masquelier, A. 2002. 2002. Mythographies: Space, Mobility, and the Historical Imagination in Postcolonial Niger. *American Ethnologist* 29 (4): 829-856
- O»Gorman, E. 1958. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, D.F.: F.C.E.
- Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books
- Segato, R. 1998. Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Série Antropología* 234 Departamento de Antropología, Universidade de Brasília
- Wright, P. 1994. Existencia, Intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa* 21:347-380
-
1997. «Being-in-the-dream». *Postcolonial explorations in Toba ontology*. Temple University
-
2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia
- Wright, P. y Ceriani Cernadas C. (2008). Antropología simbólica: Pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 32, 319-348.



REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO Y LA ESPERANZA

A PARTIR DE LAS PALABRAS DE UNA
MUJER MURUI - MUINA
DE LA AMAZONIA COLOMBIANA

Por Edna Carolina Mayorga Sánchez y Patricia Suárez Torres

Esperanza,
almas que antes tenían simplemen-
te prohibido hablar
ahora gritan y cantan,
cuerpos que tenían prohibido pen-
sar
discursean y rompen las ataduras
que los aprisionaban.

Paulo Freire

Este texto fue escrito en el mes de abril del año 2021. Ha pasado más de un año del inicio de una pandemia, se trata de una enfermedad producida por un virus llamado Coronavirus (Covid-19), que se ha expandido por todo el mundo llevando consigo muchas vidas y dejando secuelas tanto individuales como colectivas, en algunos países ha impactado de las peores formas, gene-

rando un alto porcentaje de muertes y múltiples procesos de duelo.

Sin embargo, este escrito no ha sido pensado para hablar sobre las pérdidas o las manifestaciones y secuelas del virus, tema que nos abruma casi las 24 horas del día; propone, por el contrario, visualizar posibilidades para problematizar sobre la esperanza en tiempos de pandemia, despertando ideas y silencios que tenemos y que han sido olvidados.

Para el desarrollo de la discusión presentaré inicialmente una entrevista que fue realizada a una mujer indígena del pueblo Murui-Muina, de la Amazonia colombiana, relacionando sus reflexiones con planteamientos de indígenas brasileños como Davi Kopenawa Yanomami y Ailton Krenak, para



posteriormente generar una discusión acerca de la esperanza como método, proponiendo la idea de ver en el presente momentos de esperanza, desde la cotidianidad, y desde la transmisión del conocimiento en los espacios autónomos y de resistencia.

PALABRAS DE UNA MUJER MURUI-MUINA DE LA AMAZONIA COLOMBIANA

Patricia es una mujer de la comunidad indígena Tercera India, ubicada en el área no municipalizada de El Encanto - Amazonas, que se encuentra al nororiente de la región amazónica colombiana; es un lugar de difícil acceso, pues solo se puede llegar a través de transporte fluvial, caminando por medio de la selva o en vuelos privados.

Esta mujer se caracteriza por su tránsito entre espacios gubernamentales y académicos, representando a su comunidad y a su pueblo, sin abandonar el vínculo con su territorio. Cuenta con una amplia experiencia en organizaciones indígenas de Colombia, como el CIMPUM (Consejo Indígena del Pueblo Murui) y la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), como

asesora y representante en múltiples espacios.

A continuación, se presenta un fragmento de la entrevista realizada, en la que Patricia cuenta un poco sobre su experiencia de vida y sobre el tema de la esperanza enmarcada en estos tiempos de pandemia, especialmente en los pueblos indígenas del Amazonas colombiano.

Entrevistadora: Patricia, inicialmente, ¿cómo defines tu experiencia con los espacios universitarios y académicos, desde tu perspectiva como mujer indígena?

Patricia: Estudiar el pregrado en Trabajo Social y la Maestría en Sistemas de Vida Sostenible significó para mí muchos cambios, tanto internos como externos; que me ayudaron a reconocerme, a reconocer al otro y reconocerme en los otros, a aprender y desaprender a partir de nuevas experiencias. La academia y la vida urbana de Bogotá me ayudaron a fortalecerme en mi esencia de mujer Murui, al permitirme adquirir y tejer conocimientos a partir del aprendizaje de nuevos elementos teóricos, éticos y políticos. Me permitió también conocer o re-conocer al país, intercambiar ideas con gentes multiculturales y conmigo misma (sobre lo imaginado y lo conocido), así como contribuir a visibilizar las distintas realidades culturales y las problemáticas que

vivimos los 115 pueblos indígenas que aún habitan en la otra Colombia, que es el Amazonas, un lugar que pocas personas conocen. Podría decirse que esto hizo posible repensarme, profundizar en lo que soy y en lo que es diferente a mí desde nuestra propia diversidad.

Nosotros los pueblos indígenas somos originarios de lo que hoy llamamos América. Aún existimos a pesar de la Conquista, la Colonia y la República. La lucha constante y resistencia obstinada, nos ha permitido fluir y permanecer -somos sobrevivientes a pesar de la arrasadora colonización y de la globalización -, mantenernos y conservarnos en la diferencia. La cultura hace parte de nuestra identificación y cosmovisión como pueblos y así queremos seguir siendo para pervivir en el tiempo y en el espacio presente y quizás futuro.

Entrevistadora: ¿Podrías contarnos un poco sobre tu territorio y sobre cómo han afrontado esta pandemia?

Patricia: Cuentan los abuelos y abuelas, que en un principio el ser creador, entregó a nuestros ancestros/as un territorio amplio y suficiente para que todas las generaciones vivan bien; el ser creador dejó ordenado nuestro mundo y dejó en nuestros abuelos y abuelas la sabiduría para que, a través de los bailes, las dietas, las oraciones, los permisos y los consejos, sus nietos y nietas sigamos manteniendo la abundancia y

el equilibrio necesario entre el ser humano y la naturaleza.

También aprendimos que la desobediencia de estos mandatos puede traer como consecuencia el desgobierno, las enfermedades y la muerte física y cultural, por eso para el pensamiento y cultura indígena es importante cumplir el consejo y la educación, lo que para nosotros significa *Yetarafue*, cumplir con las obligaciones dejadas por el creador; ya que, si esto no se cumple, pueden presentarse problemas en el territorio y en nuestras vidas.

La misma naturaleza y los seres que viven en ella son vistos como un poder; ellos son «otro gobierno» (bueno y malo) y, en ese sentido, si no se pide permiso (por ejemplo, para cazar o cortar un árbol) esos seres tienen el poder de hacer «desorden», traer la enfermedad y el desequilibrio para los humanos y eso es lo que ha pasado con el Covid, es una pandemia que ha venido por los descuidos que hemos tenido con el territorio. En nuestra tradición indígena, los bailes se hacen para equilibrar la vida, espantar la enfermedad y curar el mundo y cuando esto no se hace o se hace en épocas del año inadecuadas donde no corresponde entonces la naturaleza castiga.

Entrevistadora: ¿Y cómo relacionas esto con nosotros las personas que no somos indígenas?

Patricia: El mundo quiere avanzar explotando el territorio y el ser humano, solo o en el ejercicio del poder, no se preocupa por cambiar y mejorar su comportamiento. Las políticas de gobierno tampoco ayudan mucho; existen por ejemplo muchas acciones ilegales en contra de la Amazonía como las mal llamadas bonanzas económicas, que han arrasado con nuestros territorios. Las grandes empresas responden a una política económica extractivista que lastiman la tierra y enferman la vida. En todos los casos los efectos sobre la vida física y cultural son funestos. Sin embargo, hay mucha gente preocupada por conservar lo propio y aún viven conforme a los consejos del ser creador; incluso se han apropiado de las prácticas de afuera, pero siguen resistiendo desde lo propio.

Entrevistadora: ¿Cómo te sientes como mujer indígena en ese tránsito con el mundo no indígena?

Patricia: Nosotros los que hemos salido del territorio tenemos el deber de transitar, de recordar, y visibilizar el conocimiento ancestral; esto implica que cada uno de nosotros volvamos al origen, no viéndolo como un lugar lejano que está fuera de nosotros, sino buscando ese origen en nosotros mismos para comprenderlo y reconciliarnos con la vida. Transitar y recordar, es un viaje hacia adentro para nuestra pervivencia como indígenas.

Transitar y recordar también es buen vivir. Entendido buen vivir como acceso a todos los derechos; a lo que también podemos llamar PAZ (en un sentido amplio e integrador). Implica «equilibrio entre el ser humano y la naturaleza»; el respeto por la vida en todas sus manifestaciones y dimensiones; implica reconocernos en el otro, entender y construir los procesos desde el conocimiento local, sobre lo que hacemos y cómo vivimos, pensando en esos otros que no conocemos. Implica romper paradigmas, cambiar nuestro sistema económico, y pensar en cómo modificar las políticas que nos rigen que nos han llevado a estar en donde estamos, desde espacios de desigualdad. Transitar y recordar implica nacer con nuevos aprendizajes. Pero yo creo que los no indígenas también pueden transitar y recordar a sus ancestros, pero también a los nuestros, si ven en ellos un aliento de vida. Los abuelos y abuelas siempre están sentados en sus malocas esperando que alguien los visite para contar al mundo sus experiencias y sus sistemas de vida.

Entrevistadora: Y ¿qué significa para ti la sostenibilidad?

Patricia: En el contexto de cambio climático y conflicto armado que vive Colombia el tema de sostenibilidad tiene que ver con los pueblos indígenas, ¿cuáles son sus aportes para continuar viviendo? ¿para su supervivencia? Es

necesario entender que hay espacios que parecen invisibles pero que son importantes para conservar la cultura y la pervivencia de los pueblos, y garantizar al mismo tiempo la pervivencia de la humanidad. Este es el caso, por ejemplo, de la chagra⁶, ahí es donde se reproduce y se transmite el conocimiento, allí es donde las mujeres suelen desarrollar todo el conocimiento que les fue dado por sus ancestros, y es un lugar donde se guarda la semilla, la memoria, es donde se teje el proceso que es el camino de la vida.

En la chagra se siembra la vida, se cuida y también se madura, es un proceso que puede ser una metáfora de la pervivencia porque los niños y niñas crecen, así como las semillas y luego aportan al territorio. Cuando una persona nace, su ombligo es sembrado en la casa o en la chagra, a partir de ese momento se construye un vínculo directo con el territorio y ese vínculo es tan fuerte, que cuando uno se va el mismo territorio lo llama, uno forma parte del territorio y el territorio viaja con uno a donde uno va.

Entrevistadora: ¿Cuál crees que es el papel de las mujeres en estos procesos de pervivencia?

Patricia: Creo que en algunos espacios se cree que las mujeres deben estar al frente para liderar, pero yo estoy convencida que no siempre es así, pues

51 Tierra dispuesta por los pueblos indígenas para cultivar.

considero que se aporta en los procesos desde cualquiera de los espacios, al frente, al medio, a los lados o atrás, uno hace grandes aportes. Sin embargo, creo que estando atrás las mujeres tenemos la posibilidad de hacer lecturas, porque miramos todo, y así podemos hacer mejores tejidos, podemos limpiar y sanar cosas, y eso permite que los procesos se mantengan y sean fuertes. Yo creo que las personas que se sientan al frente no pueden ver lo que pasa atrás, no pueden garantizar que los que estén atrás no se caigan, porque están solo al frente y no ven.

Entrevistadora: ¿Tú cómo definirías la esperanza?

Patricia: La esperanza podría ser los procesos que hacemos los indígenas, los pueblos, o las mujeres indígenas en mi territorio para garantizar la pervivencia, es el proceso y el deseo de continuar viviendo, y de generar aportes, no solo en el ámbito individual sino también en el colectivo y en el territorio. La esperanza está muy relacionada con el tema de la pervivencia, la garantía de lo que necesitamos para seguir viviendo.

Como lo mencioné antes, los ancestros nos ayudan a garantizar la pervivencia de las generaciones que vienen y creo que debemos acompañar esos procesos, porque una forma de estar en convivencia con el territorio es caminándolo y volviendo a él, para hacer cosas desde allá, porque la pervivencia como pueblo Murui depende de los manejos territoriales, culturales y espirituales que han venido realizado nuestros abuelos, abuelas, hombres y mujeres, vinculados a la transmisión de conocimientos, en distintos espacios como la chagra, la maloca, el hogar y el territorio. En estos espacios se transmite el conocimiento y se garantiza la vida, así queremos continuar viviendo hasta que llegue el momento de encontrarnos con nuestros ancestros.

Entrevistadora: ¿Te parece que la esperanza está relacionada con el futuro?

Patricia: Para nosotros el futuro es incierto, nosotros pensamos que debemos cuidar el territorio día a día, donde podamos tejer esos conocimientos y pensamientos, para nosotros el futuro no es algo lejano, para nosotros el tiempo es lo que vivimos día a día, el tiempo es el presente y así es como se construye nuestra relación con el territorio.

Entrevistadora: ¿Hay algo que quieras añadir a esta entrevista?

Patricia: Sí, me gustaría decir que nosotros como indígenas Murui-Muina, somos hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Para nosotras las mujeres es muy importante hablar sobre la palabra dulce, sobre endulzar la palabra. Al principio el padre creador les dejó a los hombres unas plantas y a las mujeres otras, a los hombres les dejó el tabaco y la coca, y a las mujeres nos dejó la yuca dulce y el ají, entonces uno de los roles o aportes que tenemos las mujeres es que a partir de esas plantas sagradas que dejó el creador, debemos endulzar el espacio y las palabras. Nosotras somos yuca dulce, entonces endulzamos con esas plantas. Te puedo dar un ejemplo, en una reunión las personas pueden estar muy calientes, es decir discutiendo fuerte, entonces una mujer dice algo y esa calentura se comienza a bajar, o por ejemplo a través de la bebida que ella da, la *cagua-na* que es de yuca dulce, ahí se enfrían esos pensamientos, así ella también es la cuidadora de la paz y la armonía en las comunidades.

Entrevistadora: Muchas gracias por tus palabras, con seguridad serán un gran aporte a quien pueda leerlas.

Patricia: Gracias a ti también.

ALGUNAS
REFLEXIONES...

Las palabras de Patricia nos plantean múltiples posibilidades de observar el mundo, desde la alteridad y la resistencia, desde el conocimiento como libertad y la esperanza como presente. Sus palabras me evocan a Davi Kopenawa Yanomami (2015), quien en su obra «A queda do Céu», donde desde su lugar de indígena, relata su historia de vida, narrando la complejidad de la cosmovisión Yanomami y expresa sus perspectivas como un indígena en transición también, entre el mundo indígena y el mundo no indígena. Uno de los temas que desarrolla es sobre la salud y la complejidad del cuidado, habla sobre los médicos de los antiguos, los *Xapiri*, espíritus protectores del territorio de la salud de los Yanomami, mencionando que, de igual forma existen los *Xawara*, espíritus negativos que traen las enfermedades afectando el territorio. La protección del territorio está a cargo de la comunidad, pero también de los Chamanes Yanomami quienes están encargados de dar fuerza a los *Xapiri* a través de una bebida que se llama *Yãkoana* para que protejan el territorio y curen a las personas.

Los Yanomami como los Murui – Mui-na deben tener unas dietas específicas y llevar a cabo sus propios rituales,

ellos hablan específicamente sobre la caída del cielo, ya que éste es sostenido por los espíritus de protección para no desvanecerse, si el cielo se cae podrá desatar muchas desgracias en el territorio. Este pueblo ubicado en el norte de la amazonia brasileña explica que una de las causas del Covid-19 es también el mal manejo del territorio, como es el caso de la presencia de la minería ilegal (los *garimpos*), la cual ha traído graves consecuencias, entre ellas la contaminación de ríos y el surgimiento de enfermedades. Esto podría señalar la probabilidad de una segunda caída del cielo Yanomami, avisos que llevan a fortalecer sus procesos de resistencia y de cuidado mutuo para fortalecer a sus espíritus *Xapiri*.

Por otra parte, Ailton Krenak (2020), también activista indígena de Brasil, reflexiona con relación a los procesos de resistencia que se han fortalecido en estos momentos de pandemia, él nos invita a pensar que es necesario comprender que la vida va más allá de la vida humana, por lo que es necesario abandonar el antropocentrismo y pensar en la biodiversidad y en la protección de los territorios, animales, ríos y plantas:

Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu

consigo pensar é natureza. (...) Agora esse organismo, o vírus, parece ter se cansado da gente, parece quer se divorciar da gente como a humanidade quis se divorciar da natureza (Krenak, 2020, p. 8).⁶

A partir de allí, plantea la necesidad de cuestionar nuestra relación con el tiempo, pues pareciera que ahora el mundo está suspendido y aunque a veces tenemos la sensación de que no existe salida, si vemos el tiempo como el presente nuestras expectativas del futuro se tornarán el conjunto de nuestras acciones cotidianas, y así podremos pensar en la transformación desde el accionar inmediato.

Es probable que en estos momentos de pandemia se incrementen nuestras incertezas sobre el futuro, sobre lo que pasará y ello como lo afirma Boaventura de Sousa (2016) se acentúa según la clase social y la no garantía de derechos que se vislumbran de manera más fuerte en situaciones de crisis, son tantas las incertidumbres que pareciera que el miedo triunfara por encima de la esperanza, trayendo las reflexiones de Spinoza (2007) a la discusión.

En palabras de Freire (1992, p. 24) la esperanza es una necesidad ontológica y la desesperanza es esperanza que, perdiendo su dirección, se con-

61 Yo no percibo que exista algo que no sea naturaleza. Todo es naturaleza. El cosmos es naturaleza. Todo en lo que yo consigo pensar es naturaleza. (...) Ahora, ese organismo, el virus, parece haberse cansado de nosotros, parece que se quiere divorciar de nosotros, así como la humanidad se quiso divorciar de la naturaleza. (Traducción de las autoras).

vierte en distorsión de la necesidad ontológica. La desesperanza nos hace dejarnos llevar por el fatalismo, que puede ser un fatalismo liberador, o una liberación fatalista; La idea de la inexorabilidad del futuro como algo que vendrá necesariamente en cierto modo constituye lo que vengo llamando “fatalismo liberador” o “liberación fatalista”, vale decir, aquella que vendrá como una especie de regalo de la historia. Aquella que vendrá porque está dicho que vendrá. En la percepción dialéctica el futuro con el que soñamos no es inexorable. Tenemos que hacerlo, que producirlo, o no vendrá más o menos en la forma como lo queríamos (FREIRE, 1992, p. 128).

La idea de presentar la esperanza desde una visión ontológica radica en conectar la esperanza a la práctica, verla como un verbo que movilice acciones y que permita construir espacios de transformación desde la resistencia y desde el conocimiento.

Pues si pensamos como nos lo dice Patricia en su entrevista en el futuro como: la suma de momentos del presente desde la cotidianidad, podremos pensar que cada acto es un momento de esperanza, es un momento de transformación, en el que a partir de la práctica moviliza acciones que, por sí mismas, dan continuidad a procesos culturales, como lo es el caso del pueblo Murui Muina.

Por su parte Walter Benjamin (1994) indaga también el concepto del tiempo, afirmando que la transformación solo puede venir del pasado y que este a su vez está inmerso en el presente, de esta manera la repetición de eventos del pasado sería una repetición transformadora - pensar el tiempo en la repetición y en la transformación -, pues es el presente el que escribe la historia.

Estos preceptos teóricos sumados a los planteamientos de Patricia, la mujer indígena que he entrevistado, me permiten llegar a un autor que realiza un planteamiento bastante interesante que consiste en pensar la esperanza como método. Hirokazu Miyazaki, es un

antropólogo nacido en Tokio, interesado en la antropología sociocultural y en la antropología filosófica, quien ha realizado etnografía en varios lugares entre ellos en Fiji, un país insular de Melanesia, concentrándose en estudiar los procesos de recuperación de tierras del pueblo Suvavou. Miyazaki (2004), intenta analizar cómo las personas del territorio continúan manteniendo firme la esperanza a través de los años, y culmina con el planteamiento de la existencia de «momentos de esperanza», despojándola de su percepción de futuro y acercándola a la idea del método, desde el quehacer del presente, formulando una reorientación temporal del conocimiento.

En este caso la esperanza se relaciona con la pervivencia, que en palabras de Patricia consiste en la garantía de lo que necesitamos para seguir viviendo, que se construye a partir de la cotidianidad en la transmisión del conocimiento, en espacios como la chagra y la maloca, en los que se teje el vínculo con el territorio, estos son «momentos de esperanza», pues se constituyen como actos específicos que proporcionan fuerza a sus integrantes, en este caso a las comunidades indígenas, en la posibilidad de la agencia desde la resistencia cultural.

De nuevo, trayendo la voz de la entrevistada: son los aportes de los pue-

blos indígenas para la sostenibilidad del mundo; son las voces que debemos escuchar para replantearnos nuestras formas de construir conocimiento, en que el futuro aparece como algo distante y fatalista.

Finalmente, la invitación es a pensar que el futuro sólo se podría ver en equivalencia con el presente y como la sumatoria del día a día. Es un desafío pensar escenarios posibles a largo plazo sin pensar en las maneras en que identificamos y promovemos esos *momentos de esperanza*: momentos y espacios donde pensamos el mañana como una construcción del hoy y del ahora, a lo que llama Miyazaki la reproducción performativa del presente, anticipar la esperanza para accionarla en el presente.

Lo cual solo se puede construir reorientando el conocimiento, despertando lo que hemos olvidado, reproduciendo la pervivencia y fortaleciendo procesos como el de la antropología en colaboración, en donde no existan barreras entre el investigador y el «investigado», sino en donde construyamos relaciones de intercambio de conocimientos y de construcción conjunta desde lo cotidiano.

Referencias:

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. São Paulo, Brasileira, p. 222-232, 1994.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da esperança. Um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK Ailton. O amanhã não está à venda. Companhia das Letras. 2020.
- MIYAZAKI, Hirozaku. **The Method of Hope**: Anthropology, Philosophy and Fijian Knowledge. Stanford, Stanford University Press, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, **La incertidumbre: entre el miedo y la esperanza**, América Latina: la democracia en la encrucijada, Editorial La Página, 2016. Buenos Aires. (p 161 – 169)
- SPINOZA, Baruch. Ética. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.

EVELYN CORNEJO PRESENTA SESIONES NÓMADAS

Queremos agradecer a Evelyn Cornejo por cedernos la letra original de esta canción titulada “Las Golondrinas”, la cual es parte del Álbum “Sesiones Nómadas» que presentamos a continuación:
Evelyn Cornejo - Las Golondrinas (Sesiones Nómadas)

LAS GOLONDRINAS

Por Evelyn Cornejo

Las golondrinas vuelan que vuelan
Vuelan que vuelan Las golondrinas
Junto a sus hijos junto a su abuela
Las golondrinas vuelan que vuelan.

Las golondrinas tienen su nido
En un gran árbol muy muy sagrado
Sus iguales la montaña sagrada
Son los volcanes, son los queltehues
Son las estrellas



15| «Por la flauta» es un dicho popular chileno que quiere decir «que mala suerte». Y tiene acepción, flauta es el primer instrumento musical inventado creado por el ser humano.



Todos todos todos todos sagrados.

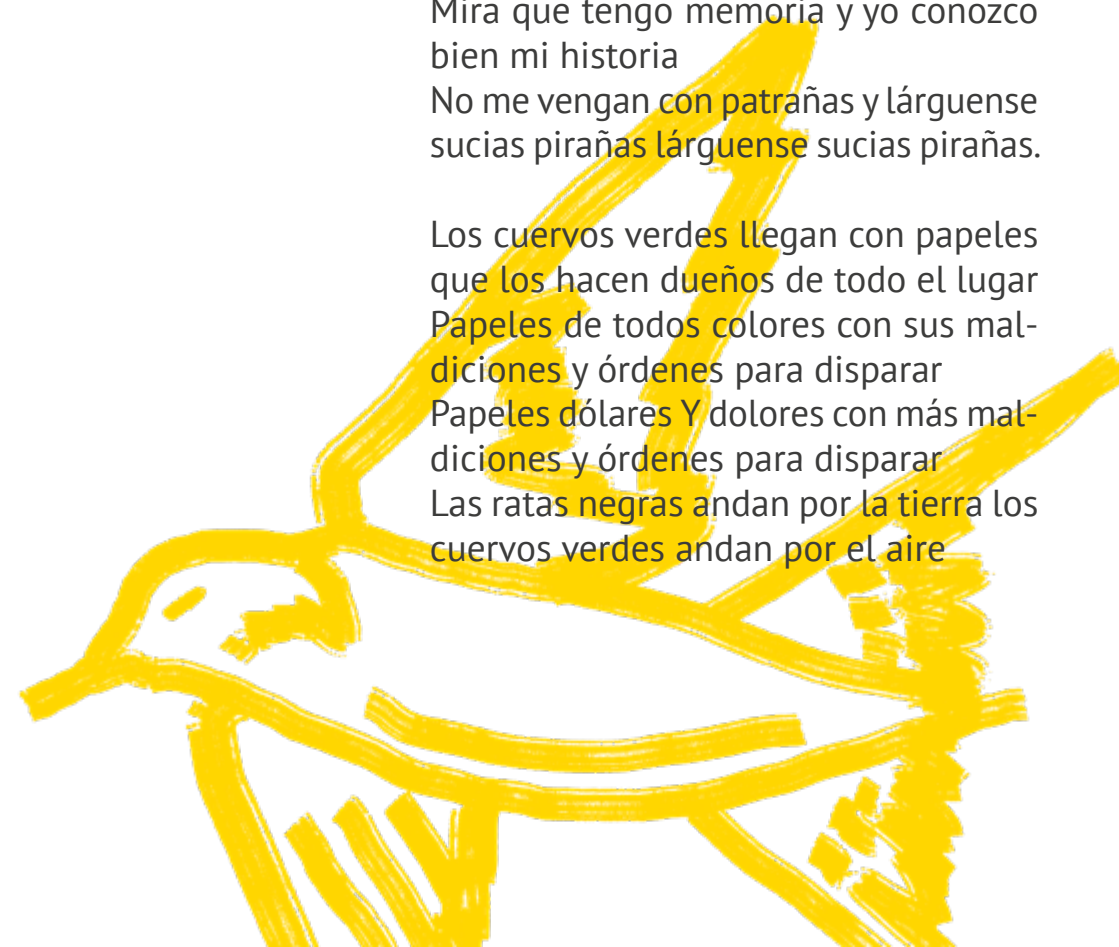
El lenguaje de las golondrinas
Son los sonidos todos sagrados
Que hace el viento al tocar las hojas
Que hace el agua al tocar las rocas
Que hacen los bosques la inmensa noche
Todo todo todo sagrado.

Hasta que un día unos cuervos verdes
Que los mandaban los malos gerentes
Les digo malos
Porque por money en todo el mundo
Hacen y han hecho morir a mucha mu-
cha mucha mucha gente
Mucha mucha gente mucha África ne-
gra mucha selva verde
Y a todos los Selknam.

Los cuervos verdes les dicen a las go-
londrinas que aquí ya no pueden volar
Porque nosotros tenemos los cercos las
leyes, los militares, los periodistas, los
historiadores
Que nos hará dueños todo todo de todo
de todo el lugar
Las golondrinas vuelan y dicen en este
cielo siempre he volado
Con mis abuelos y antepasados en este
cielo siempre he volado
Otros vinieron, los expulsamos con mis
abuelos y antepasados
En este cielo siempre he volado otros
vinieron, los expulsamos.

Mira que tengo memoria y yo conozco
bien mi historia
No me vengan con patrañas y lárguen-
se sucias pirañas
Mira que tengo memoria y yo conozco
bien mi historia
No me vengan con patrañas y lárguense
sucias pirañas lárguense sucias pirañas.

Los cuervos verdes llegan con papeles
que los hacen dueños de todo el lugar
Papeles de todos colores con sus mal-
diciones y órdenes para disparar
Papeles dólares Y dolores con más mal-
diciones y órdenes para disparar
Las ratas negras andan por la tierra los
cuervos verdes andan por el aire



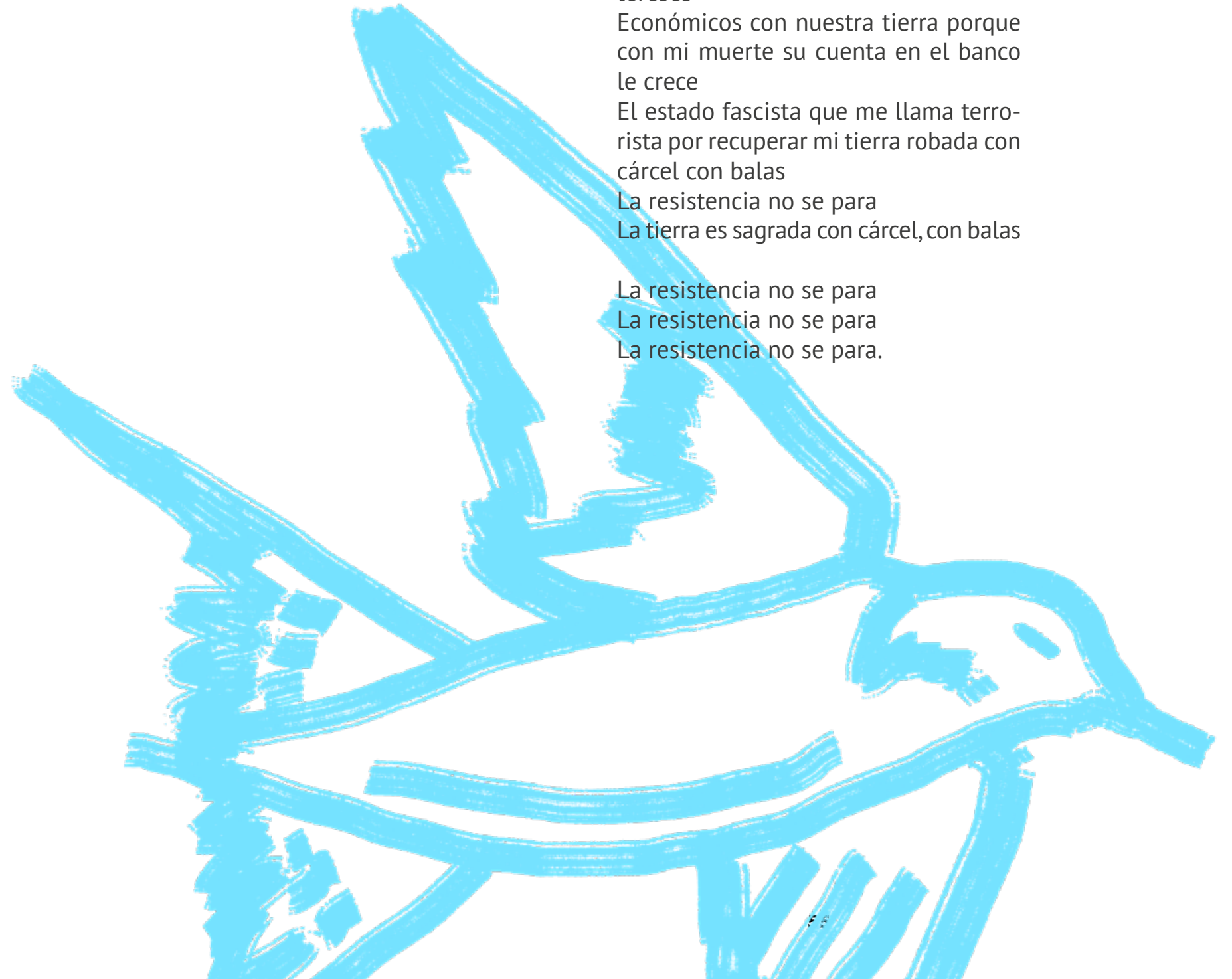
Las pirañas ahora vienen por el agua y
juntos disparan a niños, mujeres, ancia-
nos la tierra y el agua.

Y ustedes a que han venido a perturbar
nuestra armonía
Nosotros nos defenderemos nos resis-
tiremos de noche y de día
Y ustedes a que han venido a perturbar
nuestra armonía
Nosotros nos defenderemos nos resis-
tiremos de noche y de día
De noche y de día por tierra y por mar
por ríos, montañas por campo y ciudad
De noche y de día por tierra y por mar
por ríos, montañas en la cárcel y en la
clandestinidad.

Antes éramos borrachos y ahora somos
terroristas
Mira como discriminan en la calle, en
las revistas
Antes éramos borrachos y ahora somos
terroristas
Mira como discriminan en la calle, en
las revistas
Antes éramos borrachos y ahora somos
terroristas
Mira como nos torturan esa policía ra-
cista
Antes éramos borrachos y ahora somos
terroristas
Mira como nos disparan desde el esta-
do fascista.

Policía racista me dispara en la vista
Allanan las escuelas me maltratan mi
abuela
Llaman a periodistas que hacen gorda
la vista
Pa que el pueblo chileno justifique el
asecho
Del estado fascista que sólo tiene in-
tereses
Económicos con nuestra tierra porque
con mi muerte su cuenta en el banco
le crece
El estado fascista que me llama terro-
rista por recuperar mi tierra robada con
cárcel con balas
La resistencia no se para
La tierra es sagrada con cárcel, con balas

La resistencia no se para
La resistencia no se para
La resistencia no se para.



TODAVÍA

Por Sergio Mercurio

¿Dónde está?
Lo traje envuelto en un trapo
¿Quién agarró el dedo de este señor?

Mi abuelo tenía la mayoría de los dedos cosidos, cada vez que mi abuela preparaba matambre, él no podía dejar de mirarse. Las articulaciones de los dedos le andaban bastante bien pero las falanges se movían como las ruedas de los cochecitos malos. Nunca lo escuché quejarse de algo. Si hablaba era para reír. Era también conocido como «el Ronco». Se empezó a quedar sordo no sé cuando. Mi abuela prefirió esto último para llamarlo. Le decía Sordo. Tuvo 4 hijas mujeres, que empezaron a hablar de lo mismo y al mismo tiempo hace más de 70 años y aún continúan.

A él siempre le llegaba el sol. Tal vez por eso reía. Desde la vereda lo veías que te observaba desde la ventana, siempre. Yo entraba, saluda a mi abuela, a mi tía y cuando me acercaba a él sonreía y roncaba algo que le causaba

gracia a todos. Juan Larroza, parecía estar cómodo. Un día le pregunté de qué se reía viendo por la ventana y dijo dos palabras «me acuerdo». Hablaba poco y si lo hacía enervaba a mi abuela que le saltaba encima con una cantidad de malas palabras y gritos que solo conocen aquellos que han vivido en una familia de verdad. Dos por tres se iba al patio donde tenía la mesa y las herramientas, era solo por paseo porque ya había construido de todo, dan fe los muebles de casi todas las casas de sus hijas. Los roperos y las bibliotecas sobrevivieron. Su trabajo es inolvidable, tal vez haya ayudado que los muebles actuales, esos que se compran en los super, son muy accesibles pero duran un par de resfríos. En la casa de mi hermano y en la de mi vieja, los muebles que hizo mi abuelo, siguen brillando en



madera mientras que los otros se curvan en amarillo ante una humedad imperceptible.

Me quedan dos momentos todavía. Yo ya era un joven cuando le pedí que me enseñara lo que sabía de carpintería. Se puso contento. Me esperaba, íbamos al patio, yo quería entender cómo se daba cuenta que una madera estaba torcida. Lo había visto miles de veces apuntar un listón hacia el cielo, cerrar un ojo, dilucidar una estrella imposible con su madera en alza y descubrir una curva que nadie había percibido. Después agarraba el cepillo que iba ajustando a martillazos y paseaba por la madera hasta que ésta ardía en viruta. Después lijaba serena y constantemente espolvoreando el suelo. Con mi abuelo aprendí el silencio. No trabajaba con la radio prendida, supongo que por su sordera. El primer encuentro que tuvimos me enseñó a clavar y sacar clavos, a recuperarlos a martillazos, guardarlos en un pote para volver a usarlos, solo eso. La segunda me enseñó a cortar en la sierra eléctrica de la mesa sin perder los dedos. Pero según él, lo

importante era hacer una escuadra. *Si hacés un cuadrado podés hacer todo*, yo fui un mal alumno, de hecho no aprendí nada, me importaba estar con él. Esos pocos días que pasamos juntos me ayudaron a que sucediera lo inesperado. Explicaba en voz ronca y baja, pero tenía que retrucarle alto, muy alto. Mi abuela no usaba esta técnica, directamente le gritaba. Cuando mis tías estaban juntas, «La casa de Bernarda Alba», era un griterío ensordecedor, empezaban con intimidaciones, hablaban mal de los parientes, calculaban los almuerzos y sobre todo no coincidían en cuestiones mínimas como, por ejemplo, si era mejor el huevo rojo o blanco. Mientras todas gritaban, mi abuelo, imperturbable miraba por la ventana y de vez en cuando sonreía. Entonces cuando el conflicto entre ellas era insalvable necesitaban del Sordo para desempatar, y lo llamaban a los gritos, a no más de 40 centímetros, allí él se ponía la mano en la oreja y trataba de entender lo que decían. Pero mi familia, recibió de todo genéticamente, menos paciencia, entonces en un momento se aburrían, le dejaban de explicar el asunto que estaban discutiendo, volvían a los gritos y él a mirar por la ventana. La última tarde que fui a compartir su oficio sufrí un sobresalto inusitado, algo que jamás pensé que viviría y que no he contado. Él me estaba explicando cómo poner aserrín y cola en las juntas cuando yo le

pregunté algo en el volumen que todos le hablábamos, entonces él me llamó hacia él y me dijo algo en el oído. Nos reímos casi una hora. Me acuerdo y me río.

No hay como recordar al Ronco sin alegrarse. Ese viejo pícaro. Todavía puedo sentirlo mientras muchas cosas han dejado de quedarse, se han ido, se perdieron, se deshicieron, murieron de otra manera, sin dejar rastros. Él, sin embargo, está aquí todavía.

El otro instante tiene que ver con las cosas que uno recuerda de su propia infancia, La mayoría son una construcción totalmente ficticia, a uno le han contado tantas veces algunos acontecimientos que es inevitable dudar si uno lo recuerda o ha puesto imágenes a los recuerdos de los otros para hacerlos propios. A mí me pasa eso con la mayoría de las cosas. Salvo con una.

Tengo tal vez 5 años, hemos viajado a Ushuaia a visitar a la familia que ha elegido el fin del mundo. Allí se fue el Sordo. Armó su casa y más arriba de la San Martín compró un terreno para armar su carpintería. Sale de mañana vuelve al almuerzo y de tarde lo mismo. El verano en Ushuaia es perfecto, es largo, es claro, el sol es rey. Por días, mi abuelo tiene prendida la sierra y está cortando listones, yo le acompaño. Somos el uno para el otro, nadie necesita hablar de nada y sobrevivimos sin quejas. Igual sería imposible hablar



con la sierra prendida. Ensordece. Los dos agradecemos la sierra. Lo acompaño tomado de su mano ya reconstruida varias veces. Es fácil sentir las costuras. Al llegar a la carpintería me da los juguetes que cualquier niño necesita para construir el mundo: dos pedazos de madera inconexos. Me siento en el piso de tablas y olvido todo. El olor es imponente, esa memoria de árbol ensordece. En el verano de Ushuaia el sol tarda el cenit y es al mediodía que el febo otea el horizonte. Esto que está pasando es la memoria más alegre de mi niñez, el sol entra por una ventana cuadrada de vidrio, el frío se ha ido y el sol atraviesa la carpintería dejando un claroscuro que es invadido por el polvo que vuela ante una sierra que chilla, mi abuelo trabaja, yo estoy sentado al borde de una pila de aserrín. Lo que voy a hacer lo haré muy despacio, nunca seré alguien rápido, de acciones veloces, no seré lento tampoco, pero nunca seré veloz, demoro en tomar decisiones pero cuando las tomo voy a fondo, veinte años después me escribiré una carta que afirma eso. Es decir que el Sordo, no escuchaba pero veía, en el asunto que relato primero me paro y lentamente me estoy inclinando hacia atrás mientras la luz del sol atraviesa de forma trapezoidal la carpintería. Ha dividido el lugar dejando a mi abuelo en una oscuridad, voy dejándome

caer hacia atrás, tengo en las manos dos pedazos de madera que impedirán que mis manos absorban el golpe de la caída, estoy dejándome caer en una montaña de espuma de árbol. El olor invencible de la madera me penetra mientras cierro los ojos y me dejo. El aserrín me abraza. No sé si alguien me ha visto. Si el abuelo lo ha visto, no va a decirlo jamás, nadie salvo yo mismo sabe lo que es vivir eso a los 5 años. He aprendido algo, si vivir es dejarse caer en una montaña de aserrín quiero vivir más tiempo para que de nuevo suceda. Ese polvo recibe y abraza a quien sea, no importa el tamaño. De pronto me despierto porque mi abuelo ha apagado la sierra. No tengo idea cuanto tiempo ha pasado pero me despierto con ese aroma. Abro los ojos y no digo absolutamente nada. Pero acabo de decidir algo, voy a continuar viviendo, aun sintiendo que este mundo al que me han traído es muy pero muy complejo. Este es el mundo de los que hablan, de los que actúan, de los que deciden rápido y está lleno de gente que al parecer lo entiende todo, que saben perfectamente cómo comportarse ante cada acontecimiento mientras yo observo perdido. Yo pienso, pienso, pienso y no sé qué hacer, entonces no hago nada, lo que hace que cada día que pase me encuentre más lejos de ser parte de esto. Incluso confirmaré esto cuando nazca

mi hermano quien al parecer ha vuelto a este mundo porque anda muy relajado y desenvuelto. Pero hoy ha sido distinto, ha pasado algo. Hoy sentí algo que estoy contando por primera vez 47 años después. Sentí el placer de la vida. Lo siento, y por momentos me prometo volver a hacerlo pero tengo resquemor de no sentir lo mismo, porque tal vez descubra que el elemento indispensable de esa felicidad era el carpintero que estaba en lo oscuro. Esa duda la sostendré todavía.

Epílogo

El día del patio, el que me estaba enseñando carpintería, usó un montón de palabras que sin embargo no fueron tantas cuando dijo: «Nieto, hableme bajo, usted hableme bajo, yo escucho».



PAYASOS EN BUSCA DEL SENTIDO

VISIONES. REFLEXIONES Y SUEÑOS
DETRÁS DE LA NARIZ ROJA

Por Claudio Palacios

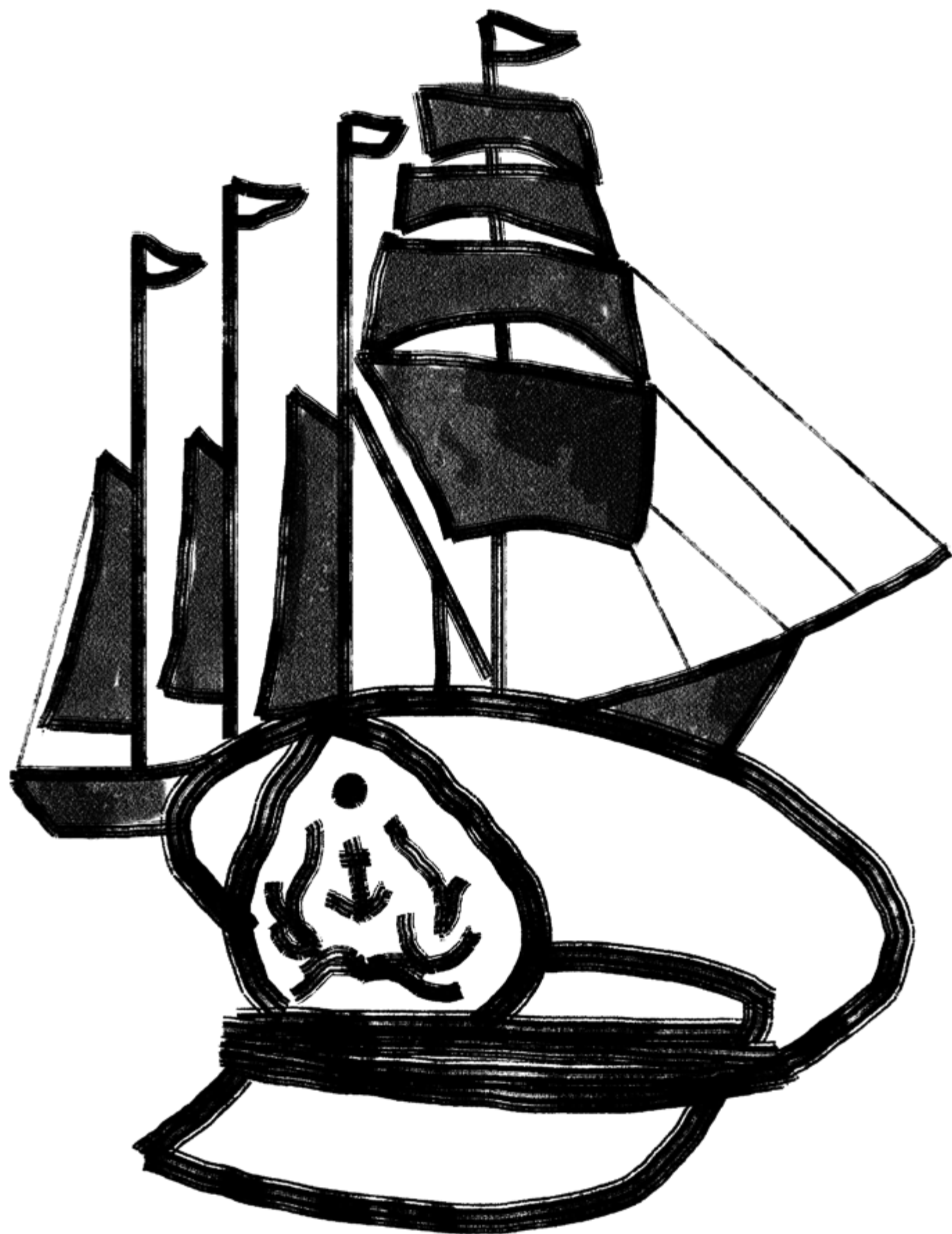
CUCHUFLETA

Hace unos días atrás, mientras estaba en casa de mi padre, me quedé observando por largo rato una fotografía que él orgullosamente expone en uno de los muebles del living. Es una captura de comienzos del año 2008, donde aparecemos ambos vistiendo el uniforme de la Armada: él terminando una carrera de 31 años y yo comenzando recién a seguir sus pasos. Mientras la miraba, pensaba en qué pasaba por mi cabeza durante esos años, cómo veía la vida aquel yo 13 años más joven, cuáles eran los anhelos que tenía.

Afortunadamente de esa época queda solo la fotografía como recuerdo. Luego de un tiempo me rebelé ante el régimen y decidí ir en busca de aquello que realmente quería para mi vida. Pasaron los días, semanas y meses, y hoy luego

de casi dos años de pandemia, donde el mundo del arte, entre otros rubros, se ha visto fuertemente afectado al no ser considerado un «servicio de primera necesidad», los cuestionamientos vuelven a mi mente y el encontrarle un sentido a lo que me he dedicado en los últimos 6 años se instala como algo prioritario en mi diario vivir.

¿Cómo hacer teatro si no tenemos al público enfrente? ¿Cómo ser payaso si ya no tenemos esa complicidad directa con el respetable, si ya no escuchamos sus risas, ni sus aplausos y tenemos que recurrir a la tecnología como mediador de nuestro arte? Antes de caer en una nueva crisis existencial, decidí conversar con dos grandes artistas con los cuales he tenido la fortuna de compartir en escenarios y festivales, y con



quienes hemos sentido en carne propia la efervescencia de subirse a las tablas.

Por un lado hablé con Dante Latorre, más conocido como Chirihue. Joven artista que reside en Quebrada de Alvarado, un sector rural de la comuna de Olmué, y que ha dedicado su incipiente carrera a la búsqueda de un circo social que llegue a los rincones del territorio que tienen menor acceso a la cultura. Comenzó su camino en el arte de la mano de los malabares y los viajes, llegando, gracias a ellos, al mundo del payaso. Luego dio el gran paso: dejó la carrera que estaba estudiando para ir en busca de aquello que había transformado su vida. Hoy, a sus 26 años, sueña con la descentralización de los espacios dedicados a la formación y la *deselitización* del arte.

Por otro lado, la tecnología me permitió cruzar sin problemas el océano Atlántico para llegar hasta España y charlar con Elena Donzel. Actriz y payasa de la ciudad de Valencia, quien con más de 20 años de experiencia ha recorrido numerosos escenarios en distintos puntos del planeta. Ha tenido la oportunidad de desarrollar el arte de la nariz roja tanto en teatros como en hospitales, llevando la risa como un potente analgésico a estos lugares donde el dolor y el sufrimiento normalmente son los protagonistas. Este último aspecto le ha permitido tener una per-

cepción más amplia de su trabajo como payasa, donde la relación risa/sanación le da sentido a su labor de alta humanidad. Con respecto a sus sueños, manifiesta que le gustaría inspirar a otros con su trabajo; en mi opinión personal, al verla sobre el escenario, creo que ya lo consigue.

Como se puede leer son contextos totalmente distintos, ya sea porque estamos del otro lado del mundo, porque nos enfocamos en aristas distintas del arte del payaso o porque llevamos más o menos tiempo. Pero, sin embargo, también se comparten muchas cosas en común. Y me gustaría comenzar por una que a mí particularmente me llama la atención: los tres dejamos otra carrera de lado para dedicarnos de lleno al teatro. Y ésta es una de las reflexiones más importantes a las que he llegado: aquí se está realmente por vocación, porque amamos lo que hacemos y porque eso hace que encaje perfecta la pieza en el rompecabezas que llamamos vida. Un fracaso dirían algunos, pero todo lo contrario, porque desde que entramos en este maravilloso mundo del payaso hemos aprendido que un fracaso es una gran oportunidad, y en este caso nos dimos la oportunidad para ser felices.

Entre las cosas que reflexionamos, se destaca la percepción del arte como herramienta útil para varios propósitos. Una herramienta para romper con las

estructuras impuestas por el sistema; una herramienta para humanizar y poder acercarnos más y conectar con la gente desde un espacio genuino; una herramienta para liberar, desde nuestra imaginación hasta lo más profundo de nuestro ser, para expresar y transmitir aquel tesoro máspreciado que guardamos en nuestro interior; una herramienta para empatizar en estos tiempos difíciles.

Y sin duda que el sentido que le da a nuestras vidas el arte que desarrollamos está siempre ligado con el otro, con el público que está enfrente mirando el espectáculo, riendo con las locuras de los payasos y payasas, con quienes brindan agradecidos el aplauso al final del show, con quienes se identifican al verse reflejados en el artista, dejando de lado esa sensación de estar solos y sintiéndose acompañados en este camino, porque nuestro trabajo es para ellos. Un teatro sin gente es como un

cielo sin estrellas, una pizza sin queso o un perro sin pulgas, no tiene sentido.

De esto y mucho más hablamos junto a estos grandes colegas de la payasería, podría estar escribiendo párrafos y párrafos sobre cuál es el sentido de nuestro trabajo y hacia qué caminos nos mueven, porque sin duda que al ponernos la nariz roja se abre ante nosotros un universo infinito, tanto hacia al exterior en nuestra relación y complicidad con el público, como hacia el interior, viajando hasta los lugares más recónditos de nuestra existencia. Pero mejor escucharlo de las propias bocas de quienes hacen con esta noble labor un mundo mejor. Soy Serrucho, para la revista «795, Artes y Revolución», es todo.



NI PIERNAS NI CABEZA:

UN ANÁLISIS DEL SENTIDO

Por Robert “Tito” Cartwright

En los años ochenta, en un pequeño pueblo costero australiano, transitaba por la vereda de la calle principal un hombre con las piernas muy blancas. Uno de los muchos testigos de este hombre con las piernas muy blancas, fui yo, su hijo, quien a la joven edad de 7 años, en un día soleado, caminaba detrás de él camino a la playa. En la playa, fui testigo de muchas piernas de variadas formas y colores. De todas las piernas que vi, las únicas que estaban tan blancas como las de mi padre, eran las mías.

Me acuerdo con mucha claridad mis reflexiones sobre este descubrimiento:

No tiene sentido tener piernas blancas en un lugar tan soleado, porque las piernas blancas se queman con el sol. Y tampoco tiene sentido usar pantalones para

cubrir las piernas blancas en un lugar tan soleado porque hace calor.

Entonces, sentado en mi toalla sobre la arena, mirando hacia el infinito, se me ocurrieron tres posibilidades para mi futuro: (1) nadar en línea recta al infinito y dedicarme a una vida esquimal -muy lejos-; (2) ofrecer mis piernas blancas a la ciencia en cambio de piernas bronceadas -muy peligroso-; (3) broncear mis piernas -¡Perfecto!-.

En ese momento, todo me hizo sentido. Para tener piernas bronceadas lo único que tenía que hacer era «no usar pantalones». Decidí en ese momento que en adelante solo usaría shorts y así tendría mis piernas bronceadas. En ese momento nada más importaba; en el año 1988 comenzó un proyecto que duraría 10 años, en el cual yo, Robert Ja-



mes Cartwright, de 7 años de edad, iba a investigar el efecto del uso de shorts todos los días en las piernas blancas.

El primer año de mi estudio generó mucho interés tanto en mis compañeros como en mis profesores. Ellos observaban cómo a pesar del frío que hacía, yo, sin falta, llegaba todos los días con shorts. En un principio no les hizo nada de sentido, y en algunos casos incluso, provocó hasta preocupación. Citaré a continuación algunos de los comentarios que me hacían en aquel primer invierno:

“¿No sientes frío?”

“¡Estás loco! en el mejor sentido de la palabra”

“Tu hipótesis no tiene sentido”

A pesar de los comentarios, un sentido interior me impulsaba a seguir con mi estudio, y fue en ese primer invierno que observé un primer cambio. No fue

precisamente un broncear de mis piernas, sino, más bien, surgió un aspecto azulado, el cual teñía más mis piernas a medida que la temperatura bajaba. A pesar de no ser el efecto exacto que buscaba, en ese momento en que todos dudaban de mí cualquier efecto daba sentido a mi hipótesis y era evidencia suficiente para seguir indagando. El tiempo, en los años siguientes, voló y mi sentido del humor, después de tantos años siendo ridiculizado, comenzó a formarse. Todo el pueblo estaba acostumbrado a verme siempre con shorts, y según mi punto de vista, yo tenía las piernas más bronceadas y más bonitas del pueblo.

Fue aquí, en el paso de la escuela básica al liceo, que hice una nueva observación: todos mis compañeros tenían pelos en sus piernas... menos yo. Así que volví a reflexionar tal como aquel

día en la playa, sobre mis piernas y su sentido en este mundo, *¿qué sentido tenía existir con piernas sin pelos en un lugar donde hace frío?*

Pensé en los animales, como el Oso Polar, un animal que vive en el frío extremo, y que ha evolucionado distinto a los otros osos, desarrollando un pelaje más grueso para poder sobrevivir en su entorno. Y después pensé en mí, y los últimos cinco inviernos de asistir a la escuela con shorts, y, sin embargo, ni un pelito en mis piernas, ahora sí más bronceadas, ¡parecía que la teoría de la evolución de Darwin no tenía sentido!

Decidí entonces embarcar en un nuevo estudio, que se parecía bastante a mi proyecto anterior, sin embargo, en este caso, enfocaría mi análisis en el efecto del uso de shorts en el desarrollo de pelos en las piernas, ahora más bronceadas. Pero antes de extrapolar sobre aquel estudio, me gustaría tomar un tiempo para profundizar más sobre las piernas y el sentido de tenerlas. A diferencia de los caballos, un animal que cuenta con cuatro piernas, el ser humano, que cuenta con dos piernas, nace sin poder pararse sobre ellas. Es decir, las piernas, de un ser humano, no tienen tanto sentido a la hora de entrar al mundo terrestre. El pequeño ser humano, en sus primeros meses de vida, pasa la mayoría de su tiempo, en sentido horizontal, tal como una lom-

briz, que además de no tener piernas, tampoco tiene brazos ni ojos. A diferencia de los gusanos, el pequeño ser humano por lo general sí tiene ojos, y así el pequeño ser humano cuenta con el sentido de la vista, con el cual observa los otros seres humanos que lo rodean; y con el paso del tiempo, el pequeño ser humano comienza a imitar lo que observa en los otros seres humanos. Uno de los hitos más celebrados en la vida de un pequeño ser humano es el primer paso, cuando el pequeño ser humano logra encontrar el sentido de equilibrio y da por primera vez a sus piernas un sentido importante: caminar en verticalidad.

Y fue así, que yo también llegué a poder caminar detrás de mi padre, por la vereda de la calle principal, camino a la playa, aquel día en los años 80»s cuando me di cuenta de lo blanco que eran sus piernas, lo cual despertó una inquietud en mi joven mente, que nos convoca en este presente momento, aquí, y en el análisis sobre el efecto del uso de shorts en el desarrollo del pelo en las piernas.

Las piernas más peludas que conocía en este momento pertenecían al delantero de un equipo de fútbol que jugaba en la misma liga que mi equipo. Sus piernas eran tan peludas que muchos jóvenes, y también adultos, cuestionaban la edad de este delantero, que ade-

más ya tenía un poco de bigote, lo que no era costumbre para un niño de 13 años. Este delantero, era hijo de padres inmigrantes, que habían llegado a Australia, huyendo de su país de origen donde ya no encontraban sentido de seguir. Yo jugaba en la lateral izquierda y mi entrenador me había dado instrucciones claras «márquelo de cerca» y entonces mientras marcaba este delantero tan de cerca, mi sentido del olfato reconoció un aroma que emanaba de sus piernas. El sentido común me decía «no es apropiado preguntar a tu oponente cuál crema usa en sus piernas», así que me quede callado y seguí marcándolo de cerca, y cuando el árbitro sopló el pito para dar conclusión a la primera mitad del partido hice algo fuera de lo común: lo seguí marcando de cerca hasta el banquillo de su equipo. Justo antes de que me echaron del banquillo, identifiqué el producto que usaba este delantero: Dencorub. Desde ese día frotaba Dencorub, una crema para aliviar dolores musculares, a mis piernas, todos los días, provocando un sentido de calor tremendo y dejando una estela de olor de Dencorub detrás mío por dónde iba. Lamentablemente, tuve que detener mi uso de Dencorub en las piernas cuando noté dos cosas: había desarrollado manchas rojas que parecían continentes a lo largo de mis pantorrillas; y los pocos pelos que tenía en mis pantorrillas hasta ese momento se habían caído.



Quedó claro que no fue por el efecto del Dencorub que este delantero tenía las piernas tan peludas como un adulto. ¿Pero por qué será? Nos tocó jugar el último partido de la liga contra su equipo, y nuevamente me tocó marcar a este delantero de cerca. Ese día no dejé que ese delantero tocara la pelota y sentí desde el banquillo un hombre que gritaba palabras en otro idioma. Cuando la pelota andaba lejos me fijé en este hombre, no tanto en las palabras que decía, que no entendía, sino en sus piernas, que eran aún más peludas que las del delantero. Y nuevamente todo me hizo sentido: ese hombre era su padre. Tal como yo tenía las piernas blancas sin pelos como mi padre, este delantero tenía las piernas bronceadas y peludas como su padre. Y entonces le pregunté al delantero: ¿De dónde es tu padre? Y me contestó: «de Chile».

Después del partido, volví a mi casa y busqué Chile en el mapamundi. Al Este de mi pequeño pueblo costero australiano, cruzando el Océano Pacífico, estaba Chile, un país largo y flaco como mis piernas. Había descubierto Chile: El país de las piernas bronceadas y peludas. Volví a la playa a buscar algo de sentido en todos estos años de investigaciones sobre mis piernas. Me quedé sentado frente al Océano Pacífico mientras reflexionaba mirando hacia

el infinito que ya no era el infinito, sino que era Chile.

Paralelamente a mis estudios científicos, habían hecho otros estudios, y descubrieron que el sol podía producir cáncer de piel en los seres humanos. Habían descubierto la importancia de cuidar la piel del sol directo y de evitar la exposición a los rayos ultravioleta. En efecto, la ciencia había demostrado que mi hipótesis «el uso de shorts todos los días bronceará mis piernas blancas» tenía sentido, pero era muy peligroso. Y desde que aprendí esto no tenía más sentido usar shorts, entonces, opté por el uso de pantalones que protegen mis piernas blancas sin pelos del sol y del cáncer. Pero reflexionando sobre todas mis investigaciones me di cuenta que nunca comprobé mi hipótesis sobre «ser chileno y tener piernas peludas».

Mi vida se llenó nuevamente de sentido, y al saber que al dirigirme en sentido al Este, llegaría a Chile, dejé mi ropa allí mismo en la playa, y comencé a nadar, en línea recta, ya no hacia una vida esquimal, sino a Chile, para ver si mis ideas tendrían sentido, o no.



MENJUNJE



LOS ESTALLIDOS SOCIALES EN NUESTRAMÉRICA

PRAXIS Y PROCESOS DE
CONCIENCIA EN LA DISPUTA
DE SENTIDOS

Por Diego Ferrari

Las revueltas son el lenguaje de
aquellos a quienes nadie escucha
(Martin Luther King)

América Latina, Nuestramérica, fue conflagrada hace aproximadamente 500 años, al calor del parto del capitalismo en el mundo. Por medio de la matanza y la explotación de los hombres y mujeres de la población originaria de estas tierras. Las clases dominantes de los países centrales impusieron la dinámica de la mercancía regulando el socio-metabolismo del capital. Esa dinámica de nuestras sociedades presenta ciclos en una historia siempre abierta por las acciones colectivas de quienes personifican su principal contradicción: las clases sociales, fragmentadas por intereses específicos y por profundas

opresiones. Las cuales determinan a quienes viven de su trabajo y también a quienes se apropian de la riqueza producida por otros. En esos ciclos, sucesivas crisis, revueltas y disputas de sentidos se renueva la sangre, la esperanza y las alternativas posibles para un continente que no para de latir y sangrar a través de sus venas abiertas.

En toda sociedad de clases antagónicas, la lucha se presenta por momentos silenciosa, en pequeñas resistencias, historias de vida que pugnan en defensa de sus intereses o simplemente para garantizar la existencia. En determinados momentos, el tiempo se

relativiza y, de forma intensa, la contradicción se manifiesta interrumpiendo las características de la vida cotidiana. Como pueblos latinoamericanos podemos reunir diversas e innumerables resistencias: huelgas, manifestaciones, insurrecciones, campañas, resistencias armadas contra tiranías, levantamientos populares, partidos políticos y disputas institucionales, desobediencia civil, etc. En nuestras memorias y conciencias colectivas existen fuertes elementos para saber que no fue siempre así, y que precisamos levantarnos, detener esa dinámica y decir Basta. Impedir que la lógica del capital se siga reproduciendo sobre nuestros cuerpos, para traer en nuestro espacio y tiempo, otra forma de producir y reproducir la vida social.

En la actualidad, como dicen desde el Comité Invisible: «Todas las razones están reunidas, pero no son las razones las que hacen las revoluciones; son los cuerpos. Y los cuerpos están delante de las pantallas.»⁷¹ Las pantallas reproducen la hipocresía deliberada que se torna una herramienta fundamental en las crisis del capital y más aún en la actual situación que reproduce ideológicamente el Neoliberalismo, ya sea desde gobiernos sanguinarios y abiertamente explotadores, o de administraciones progresistas que intentan gerenciar esa dinámica, negando el an-

tagonismo de intereses y esforzándose por construir pactos efímeros a partir de medidas que enfrentan pero no tocan de cerca los problemas. Pero la «hipocresía deliberada» encuentra su límite en la revuelta. No por casualidad, ni por una causalidad determinada, las revueltas populares se producen en los países más desiguales. Nuestramérica es actualmente la región de mayor desigualdad de ingresos. Aquí, el capitalismo fue exportado, impuesto desde afuera a sangre y fuego por necesidad de expansión imperial. Las dignas resistencias enfrentaron ese avance imperial en otros tiempos, pero fueron derrotadas. Hoy las necesidades de expansión siguen siendo las mismas, y avanzan sobre otros territorios, los de nuestros derechos, precarizando nuestras vidas y las de nuestro medio ambiente.

Entendemos que la historia no actúa automáticamente y no está determinada por un destino marcado. En nuestro cotidiano, las grandes

71 Comité Invisible, Ahora, 2017. Editorial Pepitas de Calabaza, Pág., 7. Disponible en (<http://geopolitica.iiiec.unam.mx/sites/default/files/2018-08/Comite%20invisible%2C%20Ahora.pdf>)



mayorías de nuestras poblaciones se mueven para conseguir algo que como equivalente general nos permita conseguir alguna otra cosa que nos permita estar vivos. Comemos, nos vestimos, nos refugiamos en casas, sobrevivimos, comprando cosas que necesitamos y vendiendo lo que tenemos y otras personas necesitan: Mercancías. El fenómeno económico constituye una base estructural que funciona como caldo de cultivo para que broten diversos estallidos de dignidad rebelde. En décadas pasadas, desafiando la caída del muro y el intento de decretar el «fin de la historia», apareció el Caracazo en Venezuela, el levantamiento zapatista en México, el Argentinazo, o la guerra del agua y

el gas en Bolivia. Hace poco, marcando un quiebre y en otra generación con la configuración de las clases renovada a partir de la gran crisis mundial que se desparrama y profundiza por el planeta a partir del 2007; las jornadas de Junio en Brasil y ayer nomás el estallido Chileno, y las resistencias en Ecuador, Haití, Perú, Paraguay. Hoy, Colombia.

En ese cultivo de rebeldías actúan nuestras subjetividades disputando los sentidos de la explosión, los elementos culturales de nuestras formaciones sociales, las acciones que somos capaces de desarrollar colectivamente a partir de la praxis entrelazada a determinados momentos de nuestro proceso de conciencia.



¿QUÉ ES UN ESTALLIDO SOCIAL?

Los estallidos sociales son signos vitales de la esperanza en nuestra región. Se produce el «desvío del átomo», inesperado e inevitable al mismo tiempo. El intenso presente vivenciado en la relatividad del tiempo de la rebelión, suspende las características alienantes de la vida cotidiana. Son días que significan años en la estructura de sentimientos y en el proceso de conciencia de quienes protagonizamos la historia. El arte que se produce en las revueltas, por ejemplo, va más allá de lo que pueden explicar los modos de producción, la industria cultural o las grandes leyes tendenciales de la sociedad. Ninguna revuelta brota como un rayo en el cielo azul. Los estallidos sociales, que aparentemente surgen de la nada, de un momento para otro, en esencia cargan una larga historia acumulada, en la cual, de forma inevitable e impredecible, se produce una transformación de cantidad en calidad. Aunque parezca una paradoja, no lo es: en determinado momento se hace imposible mantener como imposible lo que hoy no es permitido y entonces se masifica la rebeldía.

No importa si el gatillo que dispara el estallido es una represión a

quienes saltan la catraca para no pagar el precio del transporte, o una marcha contra el hambre, o el repudio a un paquete de medidas de ajuste del FMI. Lo importante es lo que se genera después, el fuego y la capacidad de incendio que esa chispa puede generar. Al suspenderse las características de la vida cotidiana durante el estallido social, el mundo inmediato empieza a mostrar las mediaciones invisibles de la dinámica que imprime su contradicción interna, el antagonismo de intereses como sociedad de clases. Ya no existe posibilidad de pacto, hay revuelta, rebelión. Se fermentan las condiciones de la contradicción y se expresa una ruptura, muchas veces de forma violenta contra las cosas que son productos de un trabajo alienado y símbolos de esa dominación.

La violencia, muchas veces criticada por los pacifistas que intentan mediar en los sentidos de la revuelta, resulta fundamental para todo proceso de transformación que precisa de la destrucción para abrir espacio a una energía creadora. La represión a veces puede generar la contención de la protesta y la retomada de la disciplina, la sumisión o la obediencia. Aunque otras veces genera más fuerza en la rebeldía. La expresión masiva en las calles, producto del estallido social, es una fuerza de liberación, un despertar en que la conciencia avanza en algunos días lo

que no pudo procesar en años. Frente a la derrota del cotidiano, que impone un aislamiento serial entre individuos, se produce el encuentro masivo en el espacio público, una identificación de la propia fuerza que estaba oculta, como desconocida en el momento anterior. Se abre un contexto de disputa, y en esos contextos se torna posible soñar con otras realidades.

La militancia que protagoniza las revueltas en espacios públicos, genera nuevos espacios colectivos de organización para responder a múltiples problemáticas en sus territorios, y en ellos se produce un salto de calidad en su proceso de consciencia. A partir de la revuelta una nueva praxis colectiva se instala durante un tiempo y se observan con nitidez cuestiones que antes no podían identificarse. Incluso la memoria sobre rebeliones pasadas aparece para alimentar el presente, en estos momentos, hay derrotas pasadas, que procesadas como teoría revolucionaria, tienen la capacidad de iluminar victorias futuras. En los procesos de consciencia, durante la revuelta, los espectros asumen un cuerpo. El pueblo etéreo, abstracto, se manifiesta, se expresa de forma más contundente que en las calles o que en las urnas. Es la inversión de la lógica que se produce en el cotidiano. Eso abre posibilidades de transformación tan efímeras como

esa suspensión de las características de la vida cotidiana. El estallido social (la revuelta o la insurrección) no es la Revolución. No alcanza con que los de abajo se nieguen o incluso no puedan vivir como hasta entonces, es necesario que los de arriba tampoco puedan hacerlo.

LA DISPUTA DE SENTIDOS DESPUÉS DEL ESTALLIDO

Ese momento no es eterno ni permanente. La potencia destituyente y creadora de las revueltas plebeyas es efímera y de a poco cede el espacio a la forma conocida de resolver nuestras necesidades básicas, comer, beber, abrigarnos, refugiarnos, etc. Lo hacemos a través de lo que sabemos hacer, legitimando nuevamente las instituciones cuestionadas al retomar necesariamente la praxis anterior a la revuelta. Volvemos a la lógica de la mercancía: comprar y vender para sobrevivir. Es en ese tiempo posterior a la rebelión, cuando la sangre derramada comienza a secarse, que la disputa de sentidos de la revuelta orienta las transformaciones necesarias. Allí los poderosos

8| A. Gramsci. Cuadernos de la cárcel, México, Era, 1982 (Cuaderno 3, tomo 2)

de las clases dominantes hacen sentir su relación de fuerzas y también desarrollan sus acciones colectivas. Las transformaciones que exige la revuelta tienen dificultades para mantenerse en el sentido revolucionario, el sentido del estallido en disputa es re-orientado abierta y cotidianamente en una dirección reformista, o incluso puede consolidarse en una rebeldía conservadora, realimentando el ciclo hegemónico del sistema.

Gramsci, gran pensador de la teoría revolucionaria, sistematizando las dinámicas de las luchas en su tiempo llegaba a las siguientes conclusiones:

Sucede casi siempre que un movimiento «espontáneo» de las clases subalternas va acompañado por uno reaccionario de la derecha de la clase dominante, por motivos concomitantes: una crisis económica, por ejemplo, determina descontento en las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas por una parte y, por la otra, determina conspiraciones de los grupos reaccionarios que aprovechan el debilitamiento objetivo del gobierno para intentar golpes de Estado. Entre las causas eficientes de estos

golpes de estado se debe incluir la renuncia de los grupos responsables a dar una dirección consciente a los movimientos espontáneos y a transformarlos así en un factor político positivo. (Gramsci, pág 54).⁸

Al involucrarnos conscientemente en el sentido de nuestro momento histórico, cabe preguntarnos: ¿Cuáles son los desafíos que esta cíclica situación nos coloca a quienes pretendemos avanzar en la construcción de sociedades radicalmente diferentes? Cuando el polvo baja, y los ánimos se calman, la contradicción principal vuelve a guardarse en lo profundo y el pacto se presenta nuevamente en la superficie como el camino «más razonable», y también como garantía del status quo. Para el ojo normalizado, el acto revolucionario no sólo es condenable en tanto que pone en peligro el orden de cosas. Además, es moralmente inaceptable, pero sobre todo estéticamente insoportable, en la medida en que remueve aquellos sedimentos sobre los que se sostiene la superficie del mismo orden social.

Los pueblos en las calles interpe- lan, y las clases dominantes interpretan, aparecen entonces representaciones de la revuelta. La clase que históricamente se beneficia de la posición que ocupa en las relaciones de producción

tiene el interés de mantener esos beneficios. Los intereses de quienes protagonizan la revuelta son otros, antagónicos. Aunque la lucha de clases no se resuelve en la revuelta, tampoco se realiza en este nivel de abstracción; se expresa en las mediaciones concretas de esa contradicción. Frente a la violencia sistemática de la desigualdad, no hay una vía pacífica, pues como ya fue observado desde el punto de vista histórico, en América Latina, los acuerdos políticos siempre operan en beneficio de la violencia «venida desde arriba» organizada e impuesta a través del estado y del poder político estatal.

Tal vez la garantía para la construcción de una sociedad radicalmente diferente sea el caos, la imposibilidad de volver a lo normal, y para eso será necesario tener elementos anteriores a la revuelta que puedan ser usados en la disputa de sentidos. Se torna necesario desarrollar previamente una praxis colectiva que proyecte otra forma de producir y reproducir la vida. Resulta que la realidad social está en permanente movimiento y transformación. Las relaciones humanas tienen múltiples determinaciones, pero en lo profundo está orientada por actividad sensible humana, praxis. Son las acciones humanas en relación dialéctica de teoría y práctica que se retroalimentan, las que hacen prevalecer el sentido histórico

de la energía liberada por la revuelta. Los desafíos son gigantes y es necesario encararlos con la unidad de nuestra teoría y práctica. Será necesario tener una respuesta para nuestras necesidades vitales más profundas. La praxis autogestiva se torna una exigencia para la emancipación social. El hambre es el síntoma más humillante de la sociedad del capital abundante. Consecuencia del desempleo estructural y del abandono de las poblaciones por el Estado, constituye el problema más grave y más inmediato ser enfrentado en este momento. El hambre fue la razón poderosa de las insurgencias más decisivas de la historia contemporánea. Y seguramente será pilar fundamental en el escenario de las próximas batallas.

Limitados por condiciones heredadas, los seres humanos somos capaces de realizar nuestra historia con la potencia de nuestra praxis actual, somos nosotros quienes hacemos el futuro. El instante de las revueltas permite soñar con nuevas formas de producir y reproducir la vida social; es el momento de sembrar la esperanza, que solamente podrá brotar de nuestra praxis en territorios autónomos donde podamos implementar nuevas formas de producir y reproducir la vida social, que tengan la capacidad de reemplazar la lógica de la mercancía, como una necesidad. Los desafíos instalados

se juegan en el cotidiano de la praxis militante en los tiempos previos y posteriores a las revueltas. El arte de la insurrección, de la sublevación, la articulación entre organización y espontaneidad de quienes luchamos por una vida digna está determinada por nuestra praxis, o sea, por la unidad y relación de transformación permanente entre la teoría y la práctica. O sea: ¿Cómo podemos vislumbrar y practicar una forma diferente de producir la vida social en forma concreta: alimentarse, vestirse, refugiarse, educarse, cuidarse en nuestros territorios? Será fundamental la producción de alimentos y elementos básicos, y que la circulación y el consumo de valores de uso sean realizados a nivel local de forma autónoma y autogestionada. En paralelo a la disputa dentro y contra el Estado, es necesario que haya espacio para el crecimiento del Poder popular. La historia está abierta. Habrá que aprender de la experiencia, y seguir ensayando rebeldías. Hasta que la vida valga la pena.

ESCALADA: LOS SENTIDOS Y LAS ESTÉTICAS

EN EL CONVERTIRSE
CON LAS PIEDRAS

Por María Julia Fernandes Vicentin

Traducción: Javiera Silva Ábalos

La antropología, así como las otras ciencias del occidente, construyó su historia científica a través de lo visual. La observación participante fue uno de los principios metodológicos más difundidos, sobre todo por Malinowski, y promovido durante décadas por numerosos teóricos de las ciencias humanas. «El punto de vista del nativo», «las perspectivas», «los panoramas», «los escenarios» nos presentan miradas objetivas sobre la vida de los otros, y también la nuestra, en un ejercicio de comprensión social y humana a través de la alteridad. Recordando que la fotografía, utilizada constantemente en este ejercicio documental de la visión, desde su surgimiento fue vulgarizada siguiendo una idea de verdad, esto es, prueba de una realidad.

Sin embargo, la visión, así como la fotografía, jamás darán cuenta de la totalidad. Esta es fragmentaria, abierta a subjetividades de los cuerpos, permeada por eventos incomprensibles y composiciones insólitas. Al final, podemos identificar que la visión es apenas uno de los sentidos que permean la vida. De esta forma, los otros sentidos como la audición, el olfato, el paladar y el tacto también invaden, alteran y resignifican nuestra imaginación y nuestras percepciones. Una antropología que solo se dedica a aprender con las ontologías humanas y más que humanas a partir de la visión, estará encubriendo otras informaciones e imaginaciones relevantes, como incluso los sueños.

Actualmente, mucho ha sido etnografiado en estas múltiples direc-

9| *Regletes* se le dice a las micro salientes en las rocas, que solo permite usar la fuerza de los dedos. *Batente* en español sería una *manilla*, un tipo de agarre mayor que un *reglete*. *Monodedo* sería un enganche para un dedo en la roca. «*Zela esse abaulado*» quiere decir «difícil ese *romo*» que en lenguaje de la escalada es un tipo de agarre redondeado y liso.

ciones sensoriales. A diferencia de los occidentales, muchos pueblos amerindios tienen la audición como uno de los sentidos más importantes para la construcción de la persona y de sus relaciones con el entorno. Dejando la visión en muchas ocasiones para los shamanes, ellos podrán mirar y, por lo tanto, acceder a los espíritus y entidades circundantes. Visualizar puede ser extremadamente patológico y peligroso para muchos pueblos, así como la fotografía, que cristaliza la imagen en un doble ser.

Esta antropología de los sentidos o sensorial viene tomando espacio y potencializando otras narrativas que colocan en boga esos múltiples modos de percibir la existencia de las cosas y de las personas. Ahora quiero detener-

me en un sentido aún poco explorado en la antropología, el tacto.

A través de una etnografía multiespecie de la escalada en el Sur de Minas Gerais - Brasil, se me presentan pistas de la relación humana con las rocas, y las estéticas que involucran esos encuentros. Existen peculiaridades de textura y trazos en cada roca que va mucho más allá de un consenso universal de los escaladores sobre lo agradable y provechoso a lo largo de esos encuentros. Por eso hago uso de una idea de «experiencia estética», al asumir que cada evento, contexto, cuerpo y encuentro con las rocas, con otros humanos, no-humanos y más que humanos, sugiere un significado singular y al mismo tiempo múltiple de lo que compone esa noción estética de la escalada. Por eso, no cabe aquí la idea de una estética única, sino que una pluralidad en torno no solamente a la percepción y lo que se refiere a las sensaciones, sino que también a las nociones que componen las formas, contenidos y entendimientos sobre lo que es, al final, la estética.

«Delicia de rocha macia», «Abrasiva, mas ensina muito», «Sou regleteiro», «Linha de encher a mão», «Pode ir que é só agarrão e batente gostoso», «Ingrato esse monodedo», «Zela esse abaulado», «textura e cor incríveis!»⁹

Estas son algunas de las sensaciones y expresiones posibles de ser escuchadas cuando los escaladores comentan sobre las rocas. Y, sin duda, la mayor parte de ellas provienen de la percepción táctil. Es a través de la plasticidad, color, textura y la movimentación que cada roca y sus líneas de escalada proporcionan para el escalador una experiencia estética, la cual será *corporizada* (embodiment), aprehendida, manifestada y expresada para los interlocutores de piedra:

Mega clássico!!!! Textura, cor, movimento, agarras...tudo muito perfeito nessa linha pura. A melhor escalada é a que você está fazendo, o melhor lugar é onde está agora!!!! Viva o Climb!!
Incrível "Trem pra Machu Picchu" V8✓
Das linhas mais lindas em questão de movimentação, estética, plasticidades, agarras e tudo mais que você espera\z\z\ viver numa pérola super recomendável do Monjolinho e na minha opinião o mais bonito até agora...
Bora pros próximos!! Mais uma menos uma!!!! Vamossss
*Sempre muito bom escalar linhas novas com novas sequências de movimentação!!!! Viva o Climb!!!! Vlw a session matinal!!!!*¹⁰

Hay que darse cuenta que la experiencia estética pasa inexorablemente por el cuerpo del escalador o escaladora. Es común escuchar «es porque tú eres alto y tienes más facilidad para esa vía», o, «en esa vía quien mejor se sale son los bajitos», «línea increíble, pero yo no tengo envergadura para eso», «ah, esa no es mi estilo de línea», «línea clásica, pero no me agrada». Estilo de línea es algo comúnmente discutido entre los escaladores, incluso siendo objeto de discusiones de género y acusaciones de machismo para el que dice «esa línea tiene un estilo más femenino». Las mujeres responden: «femenino, ¿por qué?».

Estilo, a pesar de ser algo muy discutido, es un concepto complejo de ser abordado en la escalada - tal vez por sus controversias-, y que demandaría hablar en extensión sobre la discusión de la estética. Aunque el estilo camine próximo, o incluso a veces al lado de la idea de estética, de modo general, ambos también pueden ser confundidos. Estilo en la escalada está más relacionado con la forma cómo se escala, esto es, libre, artificial, suelo. O también, piedras menores, sin utiliza-

10 | Fuente: STEINER, Pedro. Instagram. En agosto de 2020.

ción de cuerdas para protección, como escalada en *boulder*; vías de rocas de mediano tamaño, normalmente de la altura de una *cordada*¹¹, como es el caso de la escalada deportiva; o, las paredes, como se llaman a las largas vías en metraje, y de varias cordadas, por las cuales se llega hasta la cima de una montaña, como en la escalada tradicional. Sin duda, el estilo, así como la estética, son engendrados a partir de la relación y de la composición con las rocas, con los humanos y con los otros más que humanos.

De esta forma, más que un estilo a ser *corporizado* (embodiment) por los escaladores, o incluso, técnicas corporales transmitidas entre los pares para que sea posible la realización de una vía o un objetivo en la escalada, las habilidades corporales desarrolladas por cada cuerpo encuentran sus propias historias, satisfacciones, derrotas, frustraciones, limitaciones y fronteras a ser atravesadas a lo largo del camino con las rocas. Y son esos innumerables factores, contextos, situaciones y eventos, en sus complejidades y variabilidades, que marcan la experiencia estética con las rocas.

Bastante destacado por los escaladores también es el factor psicológico que puede variar delante de las más inusitadas situaciones. Miedo de caer, altura, exposición, ansiedad, concentración, cansancio y, también, animales

11 | La cordada la estamos usando, en este caso, como una forma de medida para explicar la extensión de las vías de escalada, variando de 30 a 60 mts, dependiendo del tamaño de la cuerda y del rapel que hará el escalador durante la ascensión a la roca.

venenosos en la vía. Esto marca la intrínseca relación de los escaladores, no sólo con la roca, sino que con todo el entorno: el medio ambiente, el paisaje y las especies que cohabitan y circulan también por las rocas y las montañas. Es común encontrar enjambres de avispas, abejas, arañas y murciélagos a lo largo de la ascensión en la roca.

Las condiciones climáticas de cada región, conforme sus estaciones, son también favorables o no para la actividad. El invierno seco de la Sierra de la Mantiqueira es considerada la temporada de escalada y montañismo en la región. El frío contribuye para una mejor adherencia de la piel a la roca, al contrario del verano, periodo lluvioso, cuando el cuerpo suda con intensidad y la roca queda constantemente «*ba-beada*» —por el cuerpo del escalador y la humedad del aire—, tornando la actividad más peligrosa o imposible de ser realizada cuando no hay condiciones climáticas favorables. El viento, por ejemplo, es una entidad importante y que puede ayudar a los escaladores durante la ascensión, porque además

de secar la piedra y contribuir para una mejor adherencia, él *te toca para arriba*.

Las sensaciones, de forma amplia, son muy relevantes en la actividad. la visualización de las rocas también, no menos que la percepción táctil. En la escalada, visualizar y tocar hacen parte de un mismo movimiento a ser sincronizado. Pero la visualización de las rocas requiere reparar en algo, este acto de mirar algo más allá de la cosa, con cuidado, concentración y atención. La escalada requiere de un aprendizaje específico: visualiza y tantea simultáneamente, incorporando el conocimiento de lo que pueden ser *tomas*, *grietas* y *manillas*¹² posibles de agarrar, así como los atascos.

Una línea de escalada es, al mismo tiempo, un contorno imaginativo, lleno de pistas, al contrario de un diseño esbozado de forma estipulada. Cada cuerpo, como fue señalado anteriormente, danza de una forma particular con esas posibilidades y variaciones, encontrando su propio camino entre

12 | En la escalada existen diferentes tipos de agarres según su forma. Toma se le dice a una forma de agarre mayor que un reglete y una manilla. La presa o toma se le llama también a los objetos que simulan los agarres en un pared de escalada indoor.

las rocas. Así, la visualización es siempre fragmentada en cada paso dado. Solo se visualiza conforme se asciende la roca. Y las sorpresas e improvisaciones son incesantes.

Una línea en la roca puede ser visualizada, aunque no siempre transitada, porque puede proponer habilidades más que humanas para su trayecto, siendo en estos casos necesario usar equipos y tecnologías «artificiales» para la ascensión humana. Es nítido para los más antiguos practicantes cómo a cada generación la actividad se ha transformado y propuesto nuevos desafíos antes impensables.

Una línea puede ser transitada por unos escaladores, conforme las habilidades de sus cuerpos, y ser extremadamente compleja



de ser vista o realizada por otros. De esta forma, los conquistadores, aquellos que hicieron la primera ascensión en la línea, dibujan croquis con frecuencia - cartografías de los caminos de las rocas -, para compartirlos entre aquellos que tienen interés en transitar aquella misma «idea de camino» - aunque los pasos sean configurados, dispuestos, organizados de múltiples formas, según cada cuerpo, situación y evento. Así como la visualización de las líneas, *tomas*, o animales venenosos en la escalada, la audición también es importante. En el momento en que es transitada por primera vez una vía, es necesario conversar y escuchar a la roca, averiguar si no existe alguna *toma* suelta. Hay que pegarle a la *toma* con un dedo o martillo, buscando percibir si está hueca o lo suficientemente sólida para ser escalada.

La confianza que es nutrida con quien está en el piso y realiza la seguridad del escalador también requiere escucha junto a la roca. Es necesario comunicarse con el compañero e indicar lo que sucede durante los pasos de la ascensión, sobre todo cuando el escalador *traza* y *clipea* la cuerda en los anclajes fijos de la roca. «Dale cuerda», «re-tensa», «agarra», «escalando», «trazando», grita un escalador para otro.

El paladar, durante los periodos de inmersión con las piedras, también es algo a ser discutido. La comida de montaña no es simple, demanda una

logística de cocinar solamente con una olla, y puede haber restricción de hacer fuego, o de agua. A veces, sólo se pueden comer sándwiches. Algunos escaladores preparan y llevan comidas más saludables, otros más apurados, pasan por las panaderías de la Sierra de la Mantiqueira y compran panes de maíz y queso. Cada escalador escoge su tipo de comida y sus «bajones»; platos de montaña, poco exigentes, pero bien nutridos de acuerdo al gusto y paladar del evento, mucho más allá del cuerpo. «Es lo que hay de comida, solo agradece».

En la escalada, por lo tanto, la experiencia estética está compuesta de múltiples percepciones que pasan necesariamente por las variaciones y habilidades de los cuerpos, así como las variabilidades del ambiente, del paisaje y de la roca. Pero eso no quiere decir que los cuerpos sordos, mudos o ciegos no puedan realizar la actividad. Por el contrario, es muy grande la lista de escaladores en situación de discapacidad alrededor del mundo.

La experiencia estética también se compone de la relación entre los propios humanos que conviven con la roca. Algunos escaladores prefieren lugares más transitados y con «público», otros prefieren el silencio de la montaña y el mínimo de personas reunidas. Además, la persona que acompaña la escalada puede ser determinante. En él debe haber mucha confianza, porque la seguridad de tu vida está en el cuer-

po y en las acciones de él. De forma general, la escalada es una actividad de compleja confianza y entrega entre los escaladores, la roca y uno mismo. «Confiar», palabra expresada frecuentemente durante la escalada, es confiar en quien realiza la seguridad, pero también en los *agarres* y en los movimientos con la roca y con uno mismo, dejando para atrás los propios miedos.

La escalada, así como las rocas, puede ser ingrata y sincera. Dicen que «el escalador es todo sadomasoquista, le gusta sufrir». Es en esta dureza que se produce un cuerpo fuerte - cualidad importante que debe ser desarrollada con las piedras -. No sirve sólo visualizar, escuchar, probar y tantear esa dureza, es necesario convertirse en sólido como ellas. *En-piedrarse*, por lo tanto, requiere un aprendizaje que comienza en el cuerpo del escalador, en relación con su entorno, y pasa por sus miedos, frustraciones y ego, los cuales emergen y son engendrados a lo largo de este encuentro. Es algo en proceso constante de transformación; *convertirse*. Ser roca es más que necesario en la escalada, es imprescindible. Y esto quiere decir que la solidez y fuerza viene junto con el equilibrio y la flexibilidad, y también junto con la sensibilidad y la vulnerabilidad: todos son componentes y partes. Así como las sensaciones, que engendran los múltiples estilos y estéticas en la escalada.

Referencias:

- HALLAM, E. & INGOLD, T. Making and growing, Ashgate, 2014.
- HARAWAY, Donna. «Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes.» *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte* Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016.
- HARAWAY, Donna. SABERES LOCALIZADOS: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu* (5) 1995: pp. 07-41.
- INGOLD, Tim. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, n. 14, p. 1-16. Cambridge, 2007.
- INGOLD, Tim. Pensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, jul./dez. 2013
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, June 2012.
- INGOLD, T. The perception of environment, essays in livelihood, dwelling and skill. London, Routledge, 2000.
- SIMONDON, G. Du mode d'existence des objets techniques, Paris, Aubier, 1958
- SIMONDON, Gilbert. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, Grenoble, Millon, 2013 - A individuação à luz das noções de forma e de informação (São Paulo, editora 34). 2005.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- TSING, Anna. O Antropoceno mais que Humano. *Ilha - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.
- VICENTIN, Maria Julia Fernandes. Granito ao longo das serras: conquista, escalada e a individuação com as pedras. *ClimaCom - Coexistências e Cocriações* [Online], Campinas, ano 8, n. 20, Abril. 2021. Available from: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/granito-ao-longo-das-serras/>

CULTURA Y NATURALEZA

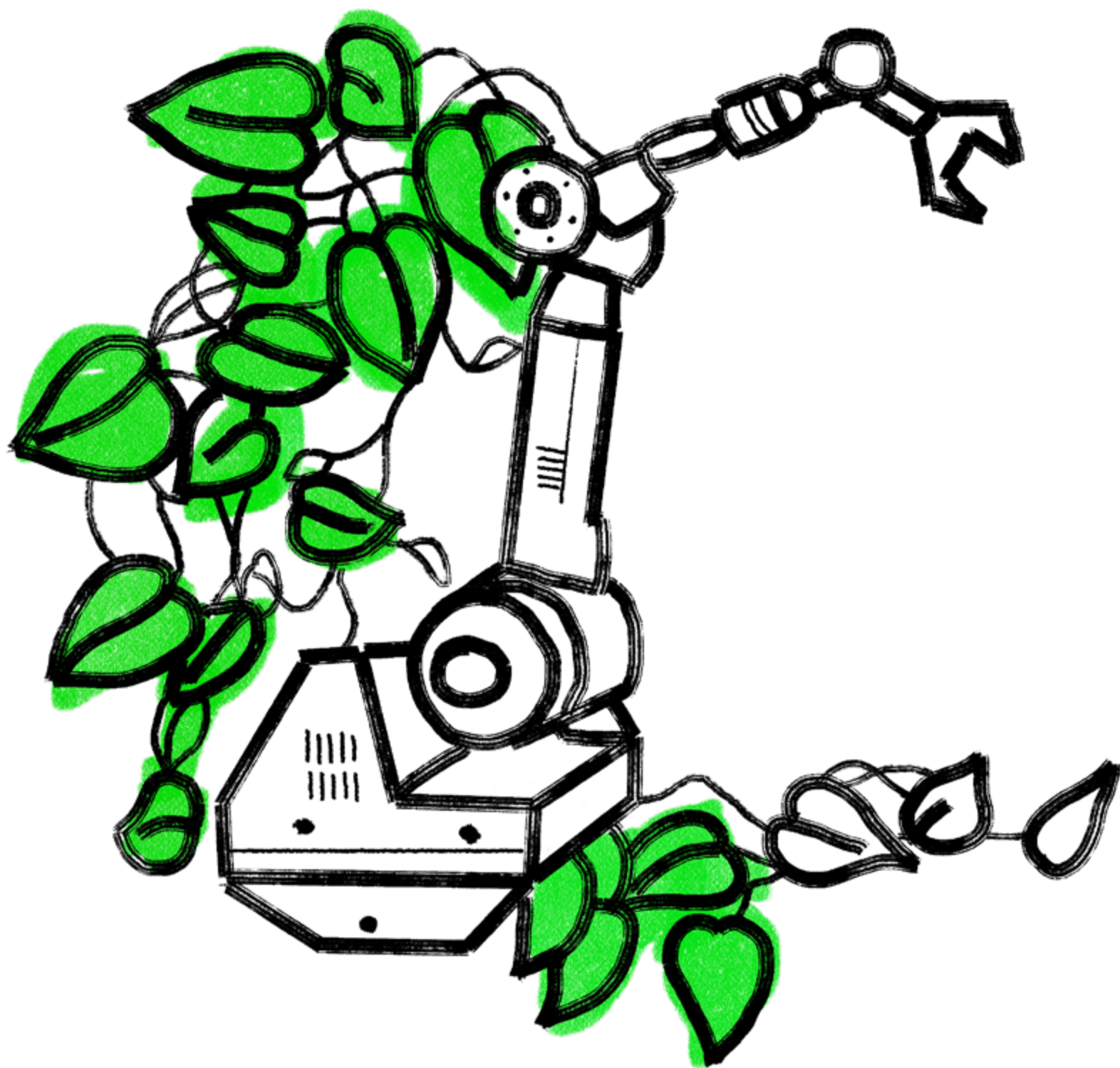
DICOTOMÍAS E IMPLICANCIAS EN LAS POLÍTICAS DE CONSERVACIÓN

Por Fernando Laprovitta

Acerca de la cultura y la naturaleza:
pequeñas reflexiones preliminares

Naturaleza y cultura se imbrican. La simple apelación a sus etimologías dejan al descubierto que aquello que aparenta una dualidad no es más que eso: una apariencia. Ambas poseen raíz latina. Naturaleza deriva de *natura*, que a su vez proviene del verbo *nasci* que significa nacer. Cultura deviene de *cultus*, que significa cultivo. La asociación entre ambas dejan ver que se (re)producen mutuamente. Construyen su interdependencia en un *continuum ad eternum*. En efecto, el acto de nacer constituye un hecho social total, que como tal, está plenamente atravesado de cultura. Asimismo, la acción de cultivar remite al vínculo insoslayable con la tierra. Nos sitúa en el plano de una relación ineludible con el entorno

material e inmaterial. La cultura como metáfora de la naturaleza y viceversa. Y si bien estas afirmaciones pueden resultar redundantes desde diversas concepciones filosóficas o epistemológicas, constituyen un recordatorio sobre las complementariedades e interdependencias entre ambas. Sin embargo, la realidad pareciera demostrar lo contrario. Un desapego entre ambas. Los hechos muestran más que tensiones. Más bien visibilizan que el vínculo no es inescindible. El mecanicismo y las tecnologías contribuyeron a ello. Pero el desarrollo de una mentalidad que aspira sistemáticamente al lucro por el lucro mismo (Weber, 2004) forjó y trazó un estilo de vida cada vez más globalizado, que finalmente parece pro-



vocar un divorcio. Sin dudas que esta dicotomía que aflora en el presente, constituye un principio socioantropológico para el abordaje de la realidad y -esencialmente- como punto de partida para la (re)visión del vínculo intrínseco. Dando por sentada la existencia de ambas categorías, la pregunta importante sigue siendo ¿por qué y cuándo se inicia el divorcio entre ambas? Pero a esta altura de los acontecimientos, habiéndose generado respuestas o explicaciones a tal cuestión, emergen otras con suficiente potencia para configurar y orientar la praxis política: ¿cómo hacer para acelerar la (re)conciliación? ¿La (re)conciliación entre naturaleza y cultura garantizará un ambiente más saludable y óptimo para todas las personas humanas y no humanas, materiales e inmateriales? Ahora bien. Resulta importante preguntarse acerca «de qué» cultura y «de qué» naturaleza hablamos. ¿Acaso es justo incluir en la cuestión a la cultura y naturaleza *Mby'á* o la *Yqnomamö* o a la *Neshnabek*? La respuesta es obvia. La génesis del cisma no está ahí. No hay oposición cultura-naturaleza en ellos. «Todo en ellas es percibido como natural, pero esto ocurre al cabo de una gigantesca empresa de puesta en orden cultural» (Auge, 2014, p.47). Tampoco en la simplificación de situarlo solamente en aquellas culturas que resultaron permeables a la fundamentación bíblica del hombre como «rey de la creación»

que derivaran en una apropiación generalizada y justificada de los elementos de la naturaleza. Claramente se trata de un problema complejo, que como tal es el producto de múltiples causalidades. Ya no es solo una cuestión relativa a las culturas occidentales. Se expande con la fuerza misma del capital en la búsqueda irrefrenable de nuevos mercados por conquistar. Y así como un virus usa a los cuerpos para expandirse y multiplicarse, así lo hace el capital con las nuevas tecnologías. Peter Bowler (1998, p.48) destaca que todas las ciencias, sin excepciones, buscan el control de la naturaleza y que a partir de esto, puede que en la historia esté el secreto de la «unidad conceptual» ya que la notable especialización conducente hacia la fragmentación de las perspectivas, conlleva a una fragmentación de la realidad. La ciencia de hoy refleja la actitud occidental hacia la naturaleza, y no la de otras culturas que todavía se perciben de modo diferente. Ciertamente, la ciencia debe impulsar un aprendizaje mayor acerca de los aspectos subjetivos de la naturaleza como también la construcción social de las ideas sobre sus formas y tiempos. Pero antes, deberá vencer -definitivamente- al viejo determinismo antropológico de «lo salvaje, lo bárbaro y lo civilizado» como modo perspicaz de abordar la naturaleza. Acaso como si fuera un elemento aislado de la historia. Como si solo se tratara de un universo ex-

traño que solo aparece asociado a la noción de un problema o como despesa inacabable de suministros para alimentar la vida configurada por el capitalismo. Una mirada interesante, que nutre el campo de las causalidades de los problemas emergentes de la relación cultura-naturaleza lo aporta David Arnold. Asegura que «los imperialismos han sido modelos que el hombre ha tenido para influenciar de manera directa sobre la naturaleza» (2001, p. 73). Una de tales influencias la ubica en el plano ecológico. Ergo: las conquistas, como agencias, también significaron una expansión química y biológica de agentes naturales que llegaron para quedarse y generar sus propias colonizaciones. La naturaleza, así, al ampliar su escala, cambió de carácter. Luego, lo económico, en cuanto al uso y extracción exacerbada de los recursos para alimentar las demandas del capitalismo. Nos hace ver que la historia ambiental no solo describe procesos sino también intenta comprender cómo han evolucionado las ideas sobre el mundo natural y en ese contexto como la cultura interviene. Pero, esencialmente, la cultura a la cual nos referimos es esa que emerge de las fatales influencias del capitalismo moderno cuyo *leitmotiv* es la conversión de los elementos de la naturaleza en recursos o mercancías, incluyendo al hombre mismo, que deja de lado cualquier forma de austeridad en nombre de la acumulación. Los pro-



blemas ambientales dados a lo ancho y a lo largo del mundo, son la expresión de la emergencia del conflicto entre cultura y naturaleza. Como tales, implican hechos sociales, pues representan afectación para el mismo hombre al tiempo que es el mismo hombre quien los motoriza. Gran parte de las causalidades tienen su origen en las concepciones modernas que caracterizan esta relación en occidente, y desde allí, se expandieron a todos los rincones del planeta.

LA CON-SERVACIÓN COMO DIALÉCTICA DE LA DOMINACIÓN Y RESISTENCIA DE LA NATURALEZA

La arqueología, la antropología y la historia ambiental, entre otras ciencias, dan cuenta de las tensiones históricas entre naturaleza y cultura. Entrando al siglo XIX, con la segunda revolución industrial, se inicia una etapa de cambios y transformaciones profundas que provocan impactos significativos y duraderos en el seno de las sociedades occidentales. El acelerado avance científico y tecnológico de estos tiempos, comenzó su demanda exponencial -sin detenerse hasta el presente- de nuevas fuentes de energía y de materiales que alimentarán el progreso industrial. Eran tiempos de consolidación del capitalismo moderno, dado en aquellos lugares en el que estaban dadas las condiciones para organizar profesionalmente a la población y transformar la estructura social en base a sus necesidades. Europa y Estados Unidos fueron el epicentro de estas transformaciones radicales. Para ello, se vieron en la necesidad de ampliar sus fuentes de obtención

de materias primas. Los primeros, encabezados por Inglaterra, apelaron a consolidar y expandir sus colonias y profundizar sus alianzas con países proveedores de materia prima esenciales para sus pujantes fábricas. Los segundos, también lo hicieron en base a la expansión, conquista y colonización de nuevas tierras contiguas desde el Atlántico hasta el Pacífico. Los cambios sociales aparejados fueron muy fuertes. La creciente industrialización, impulsó masivos éxodos del campo a la ciudad. La urbanidad comenzaba a cobrar valor simbólico como expresión de civilización (Diegues, 1996). Se inicia, entonces, el tejido de un vínculo diferente con la naturaleza, cuyo producto final —al parecer— llega hasta nuestros días.

Estas drásticas transformaciones alteraron radicalmente las dinámicas sociales, políticas, económicas y ambientales. Afloran resistencias de distinto orden y dimensiones. La sociología se corporiza en la búsqueda de explicaciones para estos sucesos. Surgen nuevas miradas sobre el futuro de la humanidad. Comienzan planteos críticos sobre los nuevos patrones de extracción y consumo. Nosotros nos detendremos sólo en uno de ellos. La creación de áreas naturales protegidas como expresión de tales resistencias al despiadado avance sobre los elementos de la naturaleza, cuyo origen se remonta a la segunda mitad del siglo XIX -justamente- en Estados Unidos. Pero ¿cómo

y por qué se inicia allí siendo este país la referencia ineludible al desarrollo y expansión del capitalismo moderno en el que la naturaleza solo posee valor de cambio y acumulación? Pues bien. Fueron precisamente esos avances desmedidos contra la naturaleza los que despertaron interés y agencia, dando inicio a un creciente movimiento conservacionista. Entre ellos se mezclaban quienes propugnaban el uso eficiente de la naturaleza, la cual debía servir como instrumento para el desarrollo de una eficiente democracia, con aquellos que propugnaban su defensa y protección, su carácter estético y sus utilidades no consuntivas. La naturaleza, definitivamente, terminó de convertirse en aquello que se encontraba fuera de las ciudades. Algo ajeno a lo cotidiano, definitivamente exterior al cuerpo. Alejado, rústico, salvaje. En el ámbito de lo des-viciado de la polución industrial urbana, al tiempo de ser disfrutado por su carácter estético. La sistemática aniquilación y reducción de los pueblos indígenas favoreció el avance sobre estos sitios plenos de «vida salvaje» (wilderness), que resultaba de la expansión territorial antes mencionada, para finalmente consagrarlos como ámbitos reservados. Para todo ello, resultó imprescindible la expulsión de sus moradores y coartar sus aprovechamientos seculares: caza, recolección o quemas, ya que resultaba incompatible con su configuración patrimonial. De ello, se

desprenden las consideraciones de las áreas naturales protegidas, en términos kantianos, como escenarios sublimes y bellos. Es evidente que no son simples expresiones destinadas a adornar algunas de sus particularidades ni tampoco están vacías de contenido filosófico. Claro está que detrás de ellas, subyacen motivos adicionales que argumentan su existencia, ya que no es casual que la totalidad de los escenarios naturales poseedores de las características emergentes de la sublimidad, formen parte de los catálogos nacionales como áreas protegidas a partir de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. El surgimiento de los primeros parques nacionales en su formato moderno como Yellowstone o Yosemite en Estados Unidos o incluso los primeros parques latinoamericanos poseen estas improntas: Sierra de los Órgãos e Iguaçu en Brasil, Nahuel Huapí e Iguazú en Argentina o el Vicente Pérez Rosales en Chile. El capitalismo creó las circunstancias para que surgieran movimientos en pos del resguardo de la naturaleza, aunque con exclusión del hombre, interpuesto ya como factor negativo. Son tiempos en los que también emergen nuevas miradas utilitarias a partir de la conservación. El término tan empleado como categoría de manejo de área protegida así lo expresa: «reserva». ¿Reserva de qué? ¿De quién? La misma expresión lo indica: no está despojado de la condición de uso, pues reservar implica un



resguardo para poder hacer frente a la necesidades reales o eventuales. Un ejemplo de ello lo marca la creación de la primera área natural protegida latinoamericana en 1876. La reserva forestal Desierto de los Leones (en la actualidad parque nacional), declarada como tal para proteger los manantiales que allí existen para garantizar la provisión de agua a la ciudad de México. Asimismo, estos sitios sirvieron de inspiración para las construcciones estéticas de la naturaleza por parte de los románticos del siglo XIX, y que por tanto, sirvieron de poderosa influencia para tallar nuestras percepciones actuales sobre la misma. Estas islas que emergen desde el mar de la modernidad ahora sí, ya dominadas por el capitalismo, dieron lugar al mito de la naturaleza intocada en las que el «progreso» no había llegado ni debía llegar. Así se construye el imaginario colectivo de la existencia de una «naturaleza virgen»; de espacios recubiertos del onirismo social, acaso

como representación del paraíso perdido. Así nace otra categoría de manejo de áreas protegidas: los «santuarios». Lugares aptos para la contemplación y la experiencia de la (re)creación humana, en los que la escenografía de lo naturalmente virginal y exentos de personas, sirve para movilizar el espíritu ante la evidencia de lo superior, más allá de que solo se trate de resultados de manifestaciones humanas. Se trata de una categoría aplicada por algunos países (Chile, por ejemplo) y alentada por organismos internacionales vinculados al tema.

El capitalismo desde sus inicios hasta nuestros días, por sus viscerales, afianzados y amplificados defectos, no produjo el desprendimiento de la cultura-naturaleza. Más bien creó una nueva forma de relación e invisibilizó aspectos esenciales de esa relación. Incluso, el capitalismo supo convertir a ese resguardo, generado en su contra, en una nueva oportunidad de acumulación. Es decir, encuentra la manera de (re)crearse en la conservación de la naturaleza. Por tanto, podemos explicar la reproducción actual de gran parte de las áreas naturales protegidas creadas en el mundo. Para el caso, sirven los casos de Argentina y Chile, lugares que en los últimos años, merced a los aportes de organizaciones internacionales dedicadas a la conservación de

la naturaleza, se aplicaron más de 2 millones de hectáreas a la conservación conforme puede observarse en los mismos sitios oficiales de las agencias nacionales de conservación y manejo de áreas protegidas de ambos países. El capital que lo hizo posible, es el mismo que otrora formó parte del circuito financiero capitalista. ¿Puede, entonces, ser observado bajo una mirada crítica? ¿Acaso no son tierras que son sacadas del circuito productivo extractivista para ser puestas en el plano de la utilidad pública no consuntiva? ¿Acaso no es mejor que dichas tierras estén en manos del estado en lugar de particulares? Las respuestas a tales preguntas, a priori, parecerían desprovistas de halo capitalista alguno. Máxime cuando se trata de tierras que fueron obtenidas de manera lícita, sujetas al derecho de cada país, mediante la compra a particulares. Y que además, luego de un proceso de restauración ambiental, son entregadas a los estados nacionales para que sean declaradas como áreas protegidas a perpetuidad. Sin embargo, pierden solidez argumental ante las causas primeras del capital que dio origen a la lícita operación de compra y ante las escaladas inflacionarias que provocan en el valor de la tierra circundante. ¿Alcanzan las explicaciones desde el altruismo o la filantropía privada? Es muy probable pero no sufi-

ciente. Porque siempre están atadas a donaciones de donaciones, haciendo que se pierda el rastro del origen de dicho capital transformado en tierras para conservación. Y aunque quedara clara la cadena de donaciones, no deja de ser una imposición particular que marca agendas de gobierno y políticas públicas consecuentes a los fines de materializar la oportunidad. Más allá de las intenciones y valores genuinos que en efecto tienen estas donaciones, claramente, terminan configurando elementos simbólicos y materiales ligados a la determinación que desde los centros de poder global se imponen sobre las propias formas de hacer y (re)crear el territorio, lo que en efecto, permite asociar a estas acciones como expresiones neo-coloniales.

Bien. Pero dichas tierras pasan a engrosar el patrimonio nacional. Nada más anticapitalista que la nacionalización de tierras que antes poseían usufructo privado. Y que además, como parques o reservas naturales de dominio público de los estados nacionales, ofrecen oportunidades diversas a las comunidades vecinas. Y si bien estos aspectos podrían resultar objetables de cara a lo antes expresado, excedería largamente el espacio y la intención general de este artículo. Pero lo cierto, es que este mundo de la conservación de la naturaleza, no es ajeno a la me-

canización de la naturaleza desde su restauración. La convierte en objeto a ser puesto en el mercado como valor de cambio. La producción de naturaleza, con el desarrollo de ingenierías para la creación de poblaciones animales extintas, llegó para quedarse y convertirse en el capitalismo protegiéndose de sí mismo. Así también amenaza con sacar del ostracismo a las economías comunitarias y llevarlas al plano de la economía tradicional weberiana. Pero está claro. Cuando comienza a funcionar la maquinaria de la atraktividad sustentada en la magnificencia y sublimidad de los sitios y en los productos de la fábrica de animales, como escenarios y actores de las áreas protegidas, comenzamos a asistir a la refundación del capitalismo, al que poco le interesa la (re)construcción del vínculo cultura-naturaleza, pues incluso estas nuevas formas de validar y valorar la naturaleza implican nuevas construcciones del vínculo.

A MODO DE CIERRE

En la carta mundial de la naturaleza¹³ se afirma que la naturaleza moldeó la cultura humana. Y si bien la antropolo-

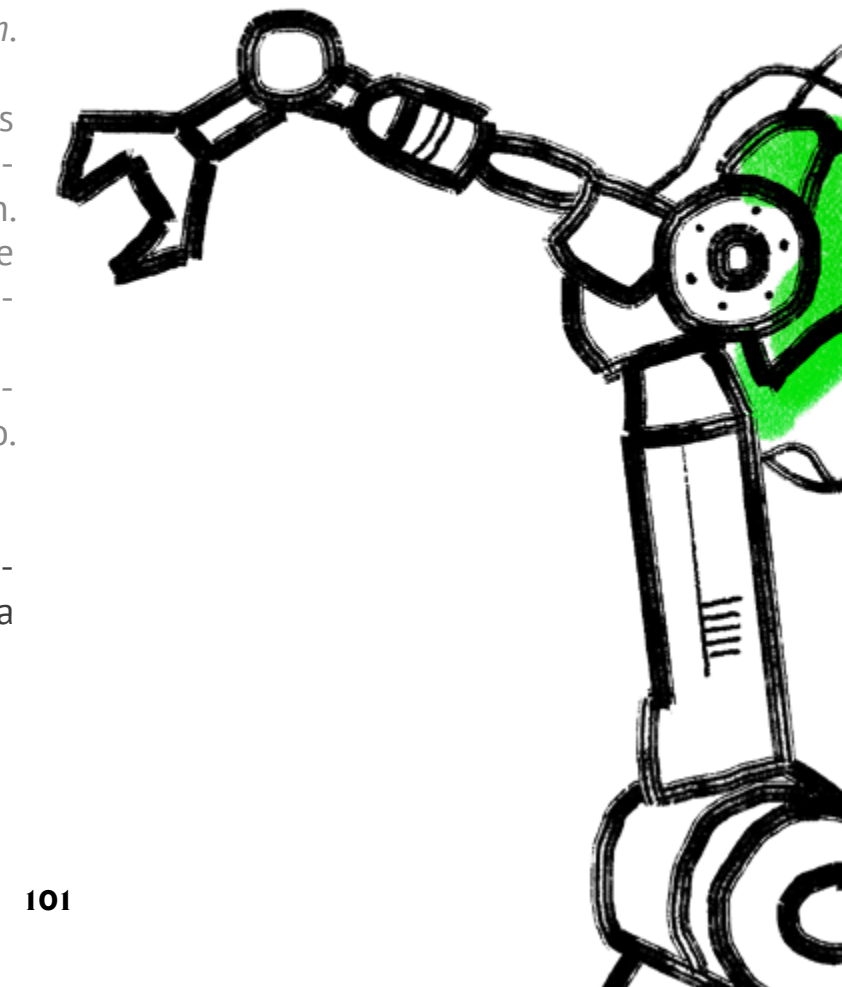
gía y la geografía han contribuido fuertemente a superar dicho determinismo, es menester destacar que se trata de un paradigma que aún pervive. Incluso en su formato inverso, el cual encuentra asidero en el expansionismo creativo de áreas naturales protegidas, el cual sigue alimentando estos dualismos asimétricos en términos de poder. Las tendencias posmodernas, seguramente, harán lo propio sobre las formas que irán adquiriendo estas construcciones desde la inexistencia de dualidades. Tal vez, de esa manera, la conservación de la naturaleza alcance su completitud. Cuando finalmente su *leitmotiv* definitivo, sea el de preservar y fortalecer la idea de cultura-naturaleza como un todo indisoluble como las evidencias lo indican.

¹³ Resolución 37/7 de la Asamblea General de la ONU, Octubre de 1982.

Referencias:

- Arnold, D. (2001) La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa. Je. Fondo de Cultura Económica. México.
- Auge, M. (2014). El antropólogo y el mundo global. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires.
- Bowler, P. (1998) Historia fontana de las ciencias ambientales. Fondo de Cultura Económica. México.
- Diegues, A. C. (2005) El mito moderno de la naturaleza intocada. NUPAUB. Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras. USP. Sao Paulo.
- Ingold, T. (1992). Culture and the perception of the environment. En E. Croll y D. Parkin (eds) *Bush base: forest farm*. Routledge. London.
- Mallarach, J. (1995). Parques nacionales versus reservas indígenas en los Estados Unidos: un modelo en cuestión. Ecología Política. Cuadernos de debate internacional. Icaria editorial. Barcelona.
- Weber, M. [1905](2004). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza editorial. Madrid.

En el VII «Anímate» Encuentro Internacional de Títeres que realizó La





TRAYECTORIAS EN EL VII ANÍMATE

ENCUENTRO INTERNACIONAL
DE TÍTERES

Por Paulina Beltrán

Fundación Teatromuseo del Títere y el Payaso, en marzo de este año, el lema fue: «Con el Alma en un Hilo».

Es ya una tradición del «Anímate» dar un reconocimiento a la trayectoria y al trabajo que realizan emblemáticos titiriteros y titiriteras. Este año de pandemia hemos estado literalmente «Con el Alma en un Hilo», porque tuvimos que realizar la mayoría de nuestras actividades de manera virtual. Así fue que, para esta edición, realizamos una serie de entrevistas a quienes queremos reconocerles su gran labor en pos de la difusión del teatro de títeres. Entrevistas que convertimos en videos para ser divulgados por nuestro canal en *Youtube*.

El oficio como sentido

Actualmente valoramos la existencia, debido a la presencia de la enfermedad

y la muerte. Damos afortunadamente, más tiempo al recuerdo. Si nos acordamos, por ejemplo, de nuestras manos, cuando pequeñas, que jugaban con cajas de cartón, muñecas, juguetes y cualquier objeto que hacía volar nuestra imaginación, dando vida a miles de historias fantásticas y maravillosas. Esa alma infantil, es la que distingo en los titiriteros y titiriteras que homenajeamos en este «VII Anímate». Todos ellos con más de cincuenta años dedicados a este mundo mágico, que gracias a sus creaciones, realizadas con una ternura y dedicación exquisita, buscan principalmente conectarnos con nuestro mundo fantástico, el de las manos pequeñas.

Les preguntamos: ¿Qué los hizo dedicarse a este oficio?, ¿qué sueños los mueven e impulsan a seguir? A pesar de todas las incertidumbres que da vivir de este arte.

JAIME MORÁN Y MARÍA LUISA MORALES



En el caso de Jaime Morán y María Luisa Morales —un matrimonio que fundó la Compañía Tradicional de Títeres de Chile—, ambos son actores provenientes de la carrera de Teatro de la Universidad de Chile, desde 1958 comenzaron haciendo funciones de títeres en colegios y diferentes espacios. Fue sin lugar a dudas un momento significativo en sus vidas el año 1966, en el marco del Primer y único Festival de Títeres organizado por el Instituto del Teatro de la Universidad de Chile. Donde ganaron el premio a la mejor obra con «Huanco el valiente», un cuento de temática mapuche.

En las palabras de **Jaime Morán:**

Fue ahí donde al conversar con muchos críticos de teatro, entre ellos Orlando Rodríguez, y el titiritero Humberto Guerra, nos dimos cuenta del impacto que tenía el teatro de títeres en el público y decidimos dedicarnos íntegramente a ellos. De ahí en adelante todo empezó a salir bien. Con los títeres estuvimos con actuaciones continuadas durante tres meses en la Carpa de Violeta Parra. Y

ahí fue donde llegó un director Argentino, de apellido Suarez, que nos invitó a trabajar en la televisión, ahí agarramos vuelo y llegamos a estar en tres canales al mismo tiempo; en el Canal 9 (actual Chilevisión), UCV Televisión, Canal 13 y TVN (de 1968 a 1988).

Una tarde en el café donde nos reuníamos con los colegas artistas nos encontramos con el actor y director Arturo Moya Grau y nos preguntó: ¿cómo lo hacíamos para estar tanto tiempo en la televisión?, y le contesté que sólo íbamos cambiando los muñecos, algo que no podían hacer ellos. Gracias a la televisión llegamos a estar programados en el Teatro Municipal en el salón Filarmónico y con temporadas en salas de teatro.

Una vez quise hacer el personaje de Condorito, y para no ser pirata, le llevé mi títere a Pepo, y a él le interesó mi propuesta, al principio no le gustó el muñeco, le hizo correcciones, hasta que estuvo listo para la presentación, y Pepo fue a vernos al teatro, y nos llevó un montón de revistas de Condorito que repartimos a los niños. Y nos dijo que le había gustado mi personaje, ya que en



mi representación yo me preocupaba que fuera medido, no era un roto típico, era popular, pero no tan exageradamente roto como lo presentaban los cómicos de ese tiempo. Lo tuvimos mucho tiempo en cartelera “Aventuras de Condorito”. Nos encantaría que este personaje fuera representativo de los títeres en Chile, hay que ver la forma de hablar con su familia y que permitan el uso del personaje típico chileno, porque reúne todas las características para serlo.

Para **María Luisa Morales**, que comenzó antes que Jaime en el mundo de los títeres:

El teatro de títeres es una forma de actuar, jamás me he arrepentido de dedicarme a trabajar con ellos. En la escuela de teatro conocimos a uno de los hermanos Di Mauro, un titiritero Argentino que trabajaba junto con su mujer, representaron a Fausto de Javier Villafañe. Hicieron una muestra del buen nivel que se logra con los títeres. Para



mí los títeres son un elemento teatral, y seguiré por siempre con los títeres porque puedo satisfacer perfectamente los anhelos de actuación y creación. Ahora estamos un poco flojos, no hemos podido actuar en estos meses de pandemia.

Pero nunca han dejado de trabajar. En estos 60 años han recorrido Chile y han estado en festivales en Argentina, México, Brasil, Italia y España, en este último país se radicaron durante una temporada realizando series para la televisión. Uno de los programas que más los enorgullece fue el «El Conciertazo», del 2000 al 2005, programa creado para acercar la música clásica a los niños de manera lúdica, con la orquesta filarmónica de España en vivo.

Jaime y Luisa sumaron a sus hijas a la compañía, Luisa Fernanda y Millalén Morán Morales y ahora están trabajando para tener un registro escrito de las obras de títeres de Chile. Y aún siguen pendientes de cuándo se podrá actuar nuevamente.





MAGDALENA RODRÍGUEZ

LA DAMA DE LOS TÍTERES DE COLOMBIA

Cuando a Magdalena Rodríguez -mejor conocida como *la dama de los títeres de Colombia*, y actual directora de la Compañía Baúl de la Fantasía-, reflexionó cuándo fue el momento exacto en el que decidió ser titiritera nos contó:

Yo venía del teatro y aunque venía haciendo títeres hacía varios años, pero como un trabajo extra, en fiestas infantiles junto a mi marido. Un día hubo una convocatoria para titiriteros profesionales para participar de un taller que dictaba el maestro argentino Eduardo Di Mauro. Llegué al taller y cuando el maestro empezó hablar del compromiso social y de la importancia y el rol de los títeres, me sentí tan identificada. Me dije, esto es una maravilla, me di cuenta que tenía un tesoro en mis manos. El taller fue muy intenso, cuando terminó fui la única entre todos los alumnos que me atreví a presentar mi trabajo. Era un trabajo ridículo, pero el maestro vio mi ingenuidad y lo que había desarrollado en el taller. Ese fue el momento de mi vida en que decidí ser titiritera, quiero poder hacer algo como

lo que está haciendo este maestro a través de toda América Latina.

Tras esa experiencia creó junto a otros titiriteros la compañía de títeres «Cataplúm» que tiene un recorrido de 15 años. En 1978 se asienta en las ciudades de Jalisco y Guadalajara, en México, donde continúa su investigación y giras artísticas.

Magdalena Rodríguez nos relata que:

En 1982 regresé a Colombia y tuve uno de los proyectos más ambiciosos que me tocó vivir, fui llamada a crear y dirigir la sala estable de títeres del Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá. Y lo logré, allí tuve la oportunidad de formar nuevos titiriteros, tuve un elenco de actores, teniendo una programación constante tanto en la sala, como en las zonas urbanas y rurales del Departamento. Trabajamos técnicas como guante, varillas, teatro negro y teatro de objetos, entre otros, llegando al ochenta por ciento de la población infantil de Tunja. En esa década



también ayudé a organizar uno de los primeros festivales de títeres del país.

En 1985, la vida le da un giro, cuando Magdalena ya con gemelos de 14 años, queda viuda mientras esperaba a su tercer hijo. Con la fortaleza que la caracteriza continúa su trabajo, pero pronto regresa a Bogotá, donde se dedicó a la docencia artística, hasta que en el año 2005 crea y dirige junto a su hijo menor la compañía de títeres «El Baúl de la Fantasía».

Con dicha compañía ha circulado en más de noventa festivales, llegando a países como México, Turquía, República Dominicana, Perú, Argentina, Ecuador, Brasil y España.

Magdalena ha escrito más de 17 obras y ha dirigido más de 30 puestas en escenas, siendo una de las titiriteras más prolíficas del país. Por su amplio recorrido artístico, ha recibido múltiples premios y reconocimientos, el 2011 el Centro de Documentación

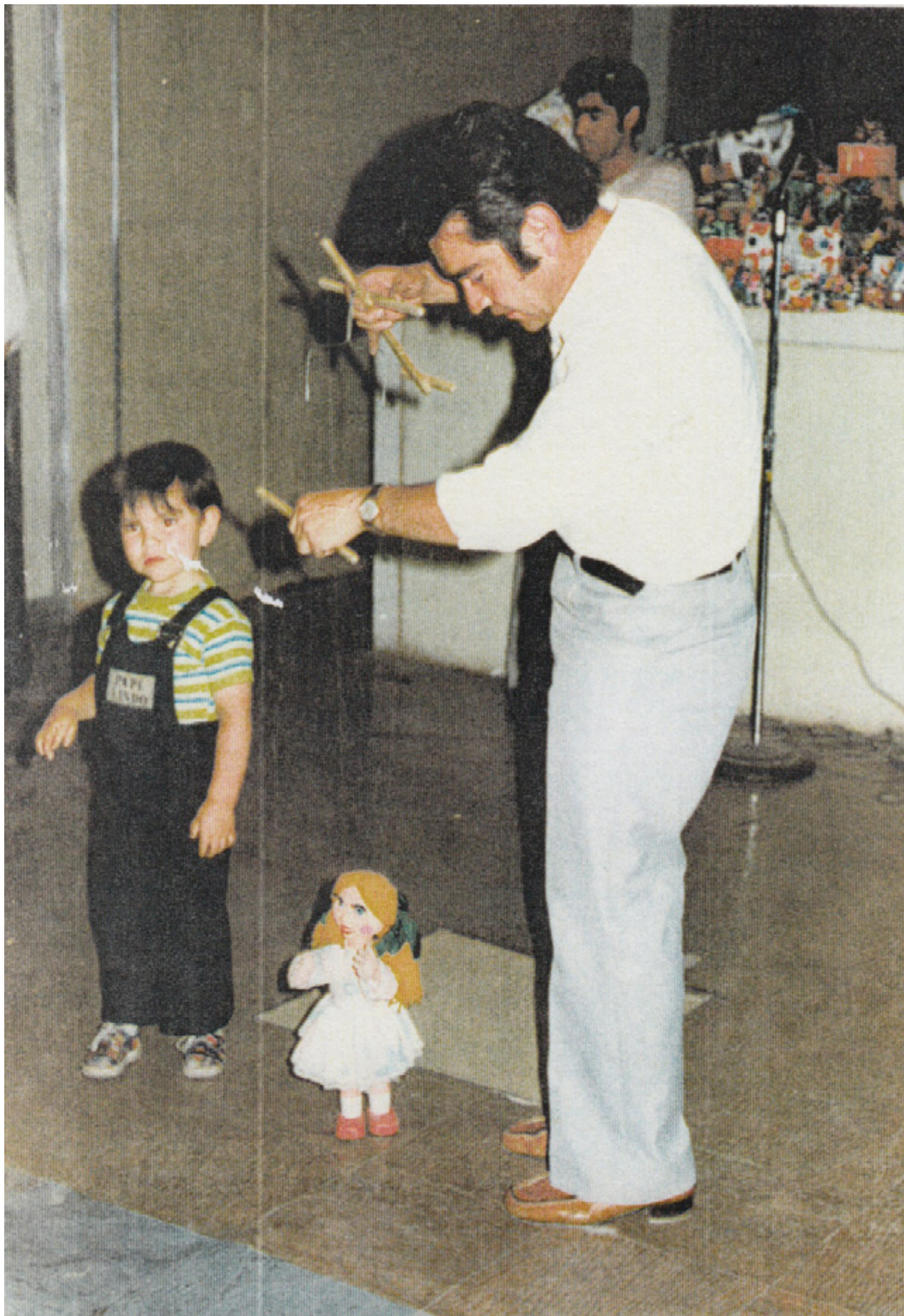
de Títeres de Bilbao España, le otorgó el «Premio Mariona Masgrau» en reconocimiento a su legado y trayectoria en el teatro de títeres.

Actualmente, a sus 75 años, Magdalena sigue actuando; en el 2020 estrenó la obra «El Yeitotol», dirigida por su hijo Sergio. La obra fue ganadora de la Beca «El Arte y la Cultura se crean en casa» de la Secretaría de Cultura Recreación y Deporte de Bogotá, Colombia.

Magdalena Rodríguez finaliza diciendo:

Ahora, en estos tiempos de pandemia, me he cuestionado el ser titiritera, si hubiera tenido otro camino, de pronto no estaría en esta angustia, en este esperar, la incertidumbre. Pero creo que llego siempre a la misma conclusión, que vale la pena ser titiritera y con convicción tengo mis brazos cruzados y estoy en resistencia.





SERGIO LIBERONA DÍAZ

COMPañÍA LIBERARTE

Don Sergio, desde muy pequeño está dedicado a la actuación; hijo de campesinos. Quedó huérfano tempranamente. Emigró a Santiago y su tío lo llevó al Teatro Municipal, donde él trabajaba. Por su simpatía, se ganó el puesto de vendedor de programas; luego participó de un casting, que lo catapultó al mundo del teatro. Fue invitado como «niño actor» al cine y al Teatro Experimental de la Universidad de Chile con el maestro Pedro de la Barra. Luego las grandes compañías de comediantes de Lucho Córdoba y Américo Vargas lo adoptaron como joven y multifacético actor. Recorrió todo Chile de gira por muchos años.

Don Sergio nos cuenta lo siguiente:

Me impresioné por primera vez en mi vida con los muñecos, con los títeres, cuando actuando con el teatro de la Universidad de Chile, por el año 1951, llegó al teatro Municipal de Santiago donde yo me presentaba, la compañía de marionetas más importante de Eu-

ropa, la familia italiana Podrecca con su espectáculo «Piccoli Podrecca». E hicieron una temporada maravillosa en el Teatro municipal. Ahí quedé deslumbrado, fascinado; ahí, dije yo, algún día voy actuar con muñecos. Yo era un niño en ese momento. Cuando pasó el tiempo, nunca me imaginé que los muñecos iban a ser tan importantes para mi vida como hasta ahora. Porque han ocasionado acontecimientos maravillosos. Primero, cuando la dictadura me obligó a irme a Argentina. ¿Quiénes fueron los que me dieron la mano y me recibieron en sus casas?, los titiriteros argentinos. Entonces, junto a mi hijo Sergio ya habíamos creado nuestra compañía «Liberarte», y teníamos un espectáculo de títeres. Yo había creado a Pipipo que es mi primer muñeco, un payaso trapeceista. Tuve un derroche de creatividad en ese tiempo y creé muchos personajes: al 'Abuelo', a 'Pepito', a 'Pimporruta' y a la 'Bruja', que nos dieron de comer durante toda la dictadura, era lo único que tenía para trabajar. Hacíamos presentaciones en los parques y después de un



tiempo nos contrataron desde el departamento de cultura del Municipio de Buenos Aires. En Argentina crecimos con nuestros compañeros titiriteros argentinos, que nos invitaban a trabajar a todas partes, con temporadas en los sindicatos, hospitales, colegios. Así seguimos dependiendo de los muñecos, pero no sólo tuvimos un desarrollo económico, fue un momento de reconocimiento, de prestigio internacional del trabajo que habíamos hecho. Ganamos el Premio al Mejor Espectáculo de Teatro de Muñecos de las temporadas 1987/1988 en el Centro Cultural General San Martín, uno de los más prestigiosos escenarios de Buenos Aires.

Después de catorce años volvieron a Chile. En el año 2006, ya en Santiago, don Sergio crea varios personajes para reconocidas campañas publicitarias, como los tres muñecos del 007 de



«Publiguías», los muñecos de la caja de compensación «La Araucana», el mono de «Costa», entre otros. Fueron ganadores del 1º lugar infantil en el CNTV en 2010 y de dos temporadas en UCV TV, como creadores del muñeco «Chif», que enseñaba a cocinar a los niños y a comer sano. En el año 2013, por su pasión por enseñar a los niños a través del arte, creó la Fundación Cultural Liberarte.

Don Sergio es, sin duda un verdadero Quijote, loco, apasionado y generoso maestro titiritero, un incansable luchador de la vida que sigue abriendo caminos acompañado por su maleta de Títeres junto a *Pimporruta*, *Pipipo* el trapecista, y su fiel *sancho*, su hijo Sergio.



SERGIO GUZMÁN Y LUISA FLORES

Le preguntamos a Tito cuándo fue que decidió dedicarse a los títeres, a lo que él respondió:

Yo me dedicaba de lleno al teatro, un día vi una función de una compañía uruguaya que pasó por Chile, y ahí me gustó el trabajo y vi las posibilidades que tenía el teatro de títeres, es más completo, exigía más, había que escribir la obra, hacer el montaje, hacer la escenografía, los muñecos y actuar .

En 1958, en Santiago, creó junto a su mujer Luisa Flores, Luchita, la compañía «Teatro de Títeres Candelillas». Fue en ese momento que se entrelazaron sus corazones y comenzaron un viaje juntos; Tito, estudiante de teatro en la Universidad de Chile y Luchita de corte y diseño en la Escuela Nacional Nro. 3 de la comuna de San Miguel. Juntos participaron en el movimiento ``Teatro Sindical de Mademsa» y comenzaron a crear sus obras, sus cuentos, sus personajes y su propio estilo en el teatro de títeres. Luchita trabajaba en el proceso de confección de vestuarios, teatrinos, y como titiritera con la voz femenina

en gran parte de sus espectáculos y, sobre todo, como pilar familiar en la crianza de sus ocho hijos, quienes se fueron sumando al oficio de los títeres. Posteriormente, también sus nietos. Tito se dedicó íntegramente al teatro de títeres. Él gestiona, produce, actúa y escribe sus propias obras. Hoy, poseen 30 obras dentro de su repertorio.

Luchita recuerda que:

Cuando nos conocimos yo me dedicaba al folclor, siempre me ha gustado, aun lo desarrollo. Pero cuando Tito comenzó a hacer títeres, me involucré de inmediato, participé de las funciones, de la confección de los vestuarios y del teatrino. Además de preocuparme de mis hijos. Toda la familia gira en torno a los títeres, recorrimos todo Chile con ellos, llegamos hasta Iquique por el norte y Tierra del fuego en el sur. Una de las cosas que más me gustaba en las funciones era ver la reacción de los niños y niñas cuando aparecían los títeres.



En el año 1970 construyeron «El Castillo», un teatro de títeres ambulante, que contaba con una sala para 70 personas, cocina, tres camarines, sala de sonido e iluminación. La fachada era de un gran castillo. Con él recorrieron las playas del litoral central haciendo funciones durante todos los veranos hasta el año 2004.

La compañía incursionó en la televisión, trabajó en los programas «Los Bochincheros» de canal 11 y en «Teleduc» del Canal de la Universidad Católica. En 1983 crearon «La Escuela de Títeres, Teatro y Folclor Itinerante» de la comuna de Lo Espejo, en Santiago, que está activa hasta la fecha. Desde el año 2000 organizan cada año el Festival Internacional «Candelilla trae los Títeres», de carácter comunitario, autogestionado y producido por toda la familia, que permite el intercambio de

diversas culturas y conocer espectáculos de títeres de gran calidad.

Gracias a su permanente trabajo con los títeres itinerantes, su entusiasmo y amor por esta tradición - que ha sido su pasión, vida y sustento material hasta el día de hoy-, el año 2016 el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio lo nombró Tesoro Humano Vivo, reconocimiento que recibió de manos de la entonces presidenta de la República, Michelle Bachelet, en la Casa de la Moneda.

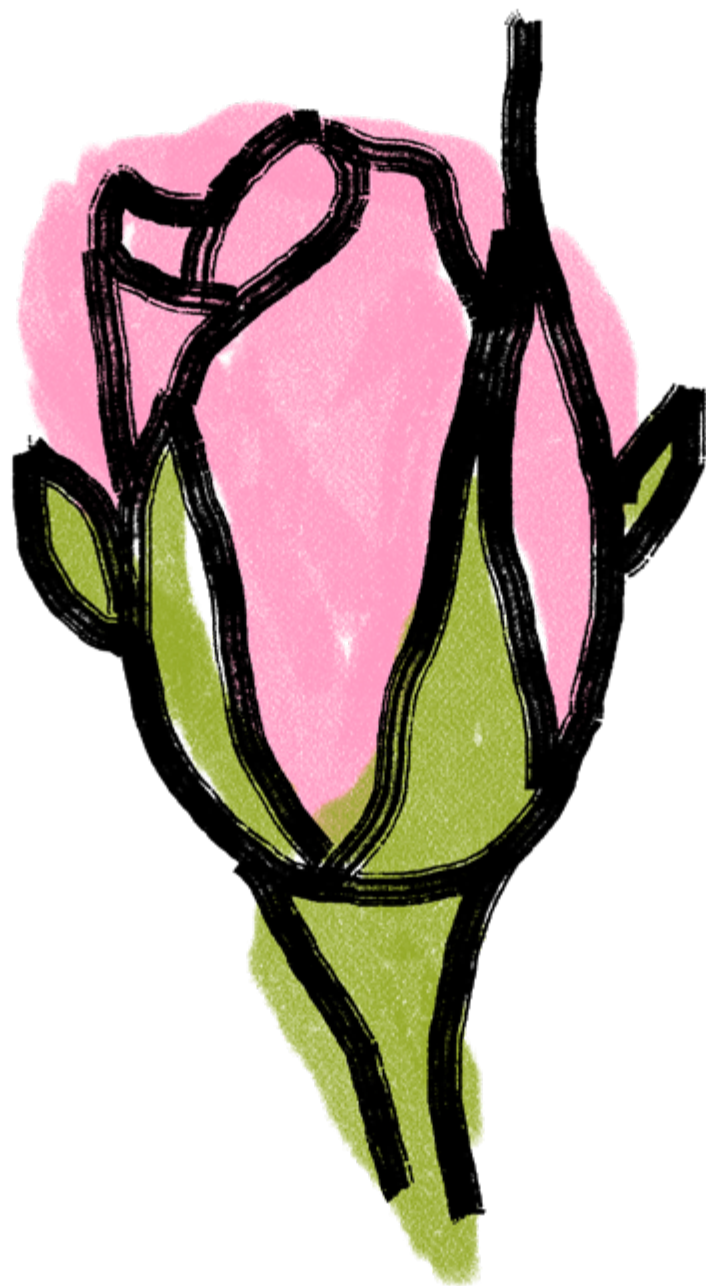
Tito y Luchita siguen siendo los directores de la compañía, a la cual se fueron sumando: Sergio Guzmán Flores, Sergio Guzmán Rojas, Elizabeth Guzmán Flores, Fernanda Neira Guzmán, Miguel Castillo Guzmán, Ramón Muñoz Mella.



A MODO DE CIERRE

Cuando terminamos con las entrevistas nos quedamos con muchas emociones encontradas. En primer lugar, debido a la situación pandémica, porque las personas mayores de 75 años están dentro de la población de alto riesgo y fueron obligadas a quedarse en sus casas, en cuarentena, aisladas de sus familias, de su público, por meses. Una situación realmente compleja para muchos de ellos, ya que la gran mayoría no se maneja con la tecnología para poder desarrollar sus proyectos artísticos. Por otra parte, estos titiriteros y titiriteras jamás han pensado en jubilarse, ya que para ellos su oficio no es un trabajo, es

su vida, la forma de mantenerse activos y creativos. Entonces, la situación actual es tratar de salvaguardar su vida a través del distanciamiento social, el cual agudiza y profundiza la marginación y exclusión en la que se encuentran las personas mayores. Bajo estas circunstancias, en esta realidad que estamos viviendo, nos queremos quedar con el sentimiento más frecuente de nuestros entrevistados, de que jamás se han arrepentido de ser titiriteros y de que son completamente afortunados de haber sido encontrados por los títeres.



SOQUETE REVIEW
**UN VIAJE EN BUSCA
DE LA RISA**

Parece que, después de todo, esta pandemia nos está pegando, lo digo porque parezco autómatas, ¡como que vivo sin existir! Pero no solo yo, en el barrio por ejemplo, cerro cárcel de Valparaíso, se respira un aire diferente, cada uno en su casa. Es fácil detectarlo, el quiosco de periódicos de Juanito está vacío, al igual que la menestra (pequeño mercado del barrio) y Don Guille; antes estaban siempre en las mañanas rebosantes de vecinos, y yo pasaba con esas ganas de molestar a alguien, de bromear, rumbo al Teatromuseo.

Entonces, me dirijo al negocio de la esquina:

—Buen día Don Guille.

Don Guille, almacenero del barrio por más de 50 años me responde:

—¡Mira, ándate de inmediato donde la Rosita, que preguntó por ti!

—¿Y qué pasó?, respondo asombrado.

—¡Ni idea!, pero se veía preocupada, se cansó de llamarte al teléfono, y yo le dije ¡no! si el payaso siempre tiene el teléfono en silencio.

Entonces, me dirigí a la casa de la Rosita, vecina emblemática del barrio, veterana de casi 90 años, di tres golpe-

citó a la ventana como lo hacía todas las noches, ya que vende de manera informal algunas cosas de urgencia, te, azúcar y cigarros. La Rosita se asomó por la ventana y dio un grito:

—¡Hay chiquillo!, tanto que te llamé y tú nada.

— Es que estoy sin saldo en el teléfono. Rosita, y dígame, ¿cuál es la urgencia?

—Pasa, pasa, ¿quieres un té?, bien, siéntate y escucha.

Y fue así como me enteré del viaje en busca de la risa.

Todo quedó concertado para las 4 de la mañana. En mi bolso de género blanco eché un pedazo de pan duro, dos ajos, dos monedas y una vela, yo agregué una botellita de aguardiente, y no encontré fósforos por ninguna parte.

Hacía frío esa mañana; golpee la ventana de la Rosita, se asomó y me dijo:

—Ya voy.

—Necesito fósforos, le dije, pero no me escuchó.

Salió toda envuelta en un chal de lana negro, la seguí en silencio; des-



pués de andar como diez cuadras, se paró enfrente de un murallón y me dijo:

—Por aquí pasan, tú le das el pan duro y te pones en la fila.

Y se marchó rapidito, yo le dije:

—Rosita, no tengo fósforos, pero no me escuchó.

Y ahí estaba yo al amanecer, en medio de una calle vacía, esperando no sé qué, entonces, hice memoria del relato de Rosita:

—Es algo que está pasando en el barrio, que había pasado el 73 ya, y en 1906 después del terremoto; lo mismo está pasando. De una manera violenta y rápida se llevan el ánimo de la gente!, reina un pánico indecible y un terror, la gente se pone seria y muchos se mueren, y lo que es peor, ¡mueren sin pena ni gloria! Como muere mucha gente junta, no hay tiempo de duelo ni de fiesta. Entonces se instala la tristeza, luego aparece el susto y la gente se olvida de la risa. Para librarse de este mal hay que hacer **¡el viaje!** no más.

—A mí —continuaba diciendo Rosita— me había tocado el 73, tenía como 15 años.

A ella la había escogido su abuela, a quien le había tocado en 1906 y había sido escogida por un tío.

- Y así no más es, a uno la escogen, yo lo escogí a usted, porque es el único ¡que cree!-

—¿Qué cosa creo? —le pregunté.

—Que todo es hueveo.

Y aquí estoy parado, por huevón, esperando no sé a quién, para ir no sé a dónde, con un pedazo de pan duro en la mano.

Ya comenzaba a clarear en el horizonte, cuando sin mediar sonido alguno, apareció de la nada una sombra que se acercaba, una figura alargada toda cubierta de telas oscuras, se detuvo frente a mí, no conseguí ver su cara, me extendió una mano enguantada de color rojo con encajes, yo coloqué el pan duro, la figura tomó el pan y siguió su camino. Atrás venían en fila tres personas, dos hombres delgados y una mujer pequeña, yo sin decir nada me puse al final y los seguí. Llegamos a la plaza Aduana, donde hace meses hay una gran parrilla donde se hace una olla común. Todos nos sentamos alrededor de la parrilla y la figura que lideraba la comitiva sacó de sus ropas un caldero, una especie de olla pequeña de fierro con patas, que puso sobre la parrilla y uno a uno los asistentes se pararon y vertieron

cosas en la olla, todo esto sin mediar palabras. Fue mi turno, metí la mano en mi bolso y saqué los dos ajos que puse en la olla; volví a mi puesto. La figura misteriosa se me acercó, puso su mano en mi hombro y me dijo con palabras que solo escuché en mi mente:

—El viaje no tiene regreso, a menos que no estés muerto. ¿Qué andas buscando?

Le respondí en silencio:

—¡Voy a buscar a la risa, que anda perdida!

La figura se alejó de mí, fue en dirección a la parrilla, tomó la olla que comenzaba a hervir, salía mucho vapor, el cual se convirtió en un muro de humo blanco, la figura apuntó con su mano enguantada y uno a uno los caminantes fueron hacia la nube. Cuando era mi turno, dudé algunos segundos, la figura me habló en la cabeza una vez más y me dijo:

—La risa te espera.

Me incorporé y me introduje a la nube.

Aparecí en un embarcadero de madera, me esperaba un bote con un hombre en los remos, me estiró la mano, metí la mano en mi bolso y saqué las dos monedas, el hombre rápidamente las guardó y me ofreció asiento, al saltar me doblé el tobillo, me senté y el hombre comenzó a remar en dirección del horizonte que seguía a punto de clarear.

Luego de un tiempo el barquero me dijo:

—¿Trajo algoito pal frío?

Saqué mi botellita de aguardiente y se la ofrecí, el hombre rápidamente la agarró y se la empinó, luego me la pasó diciéndome:

— ¡Tome algo lñor!

Tomé un gran trago que me ardió en el pescuezo, luego el hombre me la arrebató y se la guardó, entonces le pregunté:

—¿Falta mucho?

—¡Estamos a tiempo!

—¿Y tendrá fósforos?

Dicho esto, el bote llegó a una orilla, desapareció el bote con el barquero y yo quedé sentado en la orilla de un lago silencioso.

Me quedé ahí no sé por cuánto tiempo, luego escuché una voz que dijo:

—Por aquí Toto.

Entonces, vi mucha gente que caminaba en una dirección, los seguí medio cojeando y me encontré con un gran portal hecho de enredaderas. Cuando la gente traspasaba el portal todo se llenaba de luz. Había muchísima gente que hablaba muy animada, traté de agudizar el oído para entender algo, pero era solo un rumor y de pronto siento que me nombran con mi apodo de niño:

—Toto, por aquí, aquí estamos Tocho.

Y ahí estaban todos los míos, mis muertos queridos, mi mamá, mi papá, mi abuela Barbarita, mi hermano Fe-

lipe, corrí cojo y los abracé. Nos rodeaba mucha gente que me parecía conocida, entonces veo a la segunda señora de mi papá, la Doña Carmen, le di un abrazo, mi papá subió los hombros y sonrió, entonces mi madre me presentó a los demás diciendo:

—Este es el Toto, el payaso Soquete.

Yo los saludé a todos haciendo una reverencia, me hablaban al mismo tiempo y les contestaba a todos. En medio de esta infinita e innumerable conversación, mi padre me dice:

—¡Ya es tiempo de seguir!

Me despedí de todos, abracé a mi madre y ella me dijo:

—Mi botón de rosa, besos a las niñas y a la negrita.

Seguí mi camino bordeando el lago, con el dolor de mi tobillo, y vi pasar varios botes, logré distinguir la figura de los pintores Marquitos y El Mena, también pasó la Sra. Ema. Al poco tiempo me encontré con otro portal de enredaderas, lo crucé y se me presentó una viejecita que me dijo:

—¡Para pasar debes dejar algo!

En mi bolso solo quedaba la vela, se la entregué, pero ella prefirió el bolso, lo tomó y dijo:

—Hummm, que bien hecho este bolsito y cocido por unas manos jóvenes. La vela quédese la, la vas a necesitar. Pase yo lo acompaño. ¿Y, atrás de quién anda?

—Ando buscando la risa.

—¡¡Huy!! Sí, aquí está y bien escondida, ya no quiere salir, dice que ya nadie se acuerda de ella.

—¿Y usted cree que me recibirá?

—No pierda na» con intentarlo, aquí lo dejo, buena suerte.

Yo rápidamente le dije que no tenía fósforos, pero no me escuchó y se fue. Me quedé ahí no sé por cuánto tiempo con una vela en la mano sin poder encenderla y dije:

— ¡¡Putas que soy ahueona»o!!

Y escuché una gran carcajada junto con un rayo que me encendió la vela; luego, silencio. Atiné solo a cantar:

—Gracias a la vida, que me ha dado tanto, me ha dado la risa y me ha dado el llanto...

Y se escuchó otra gran carcajada.

Luego, aparecí sentado alrededor de la olla común del barrio, donde ya se repartían los primeros platos de porotos con riendas. Me sirvieron un plato que comí con placer y partí aun cojeando rumbo al teatro.

Pasé por el quiosco de Juanito y ahí estaban todos: Don Pedro, Willy, Coto, el mismo Juanito y la señora Meche. Paré como siempre a ver las portadas de los diarios y Cototo, con su particular humor negro, me dice:

—¿Y cuándo vas a comprar un diario? Ahí grita el Willy, —¡putas el payaso

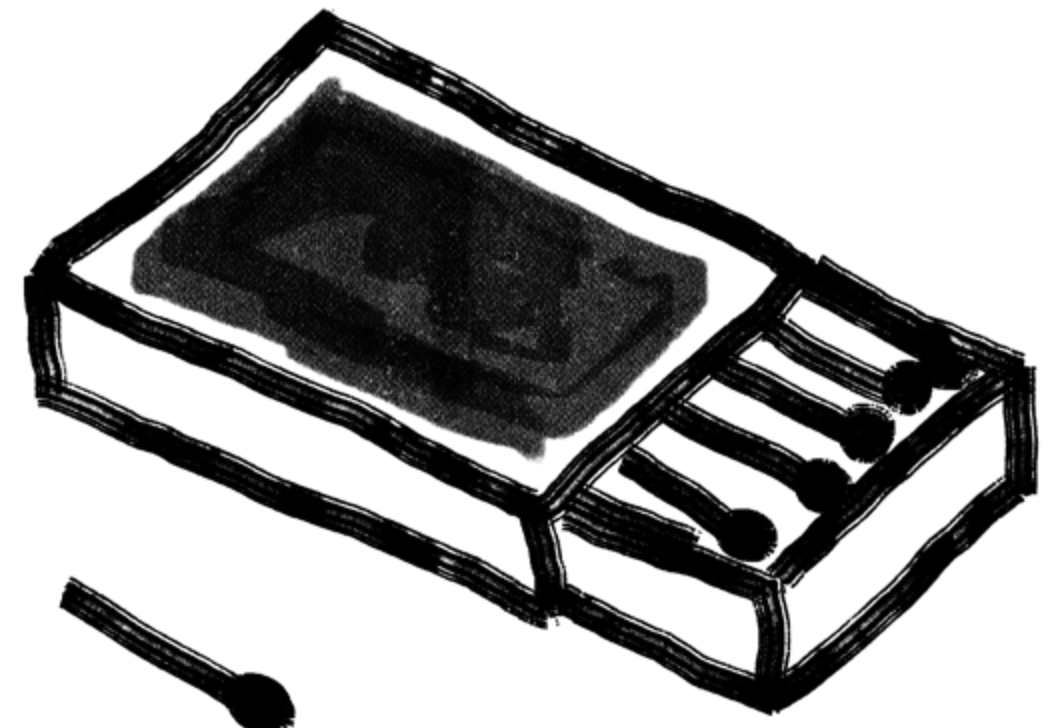
apretao!—. Don Pedro agrega— No tiene ni pa una caña de vino, jajaja ya me dio sed.

Entonces la señora Meche los interpela —a callar hueones ociosos, no ven que anda cojo, ¿qué le pasó mijito, se le está quedando la patita atrás? Y suelta la carcajada.

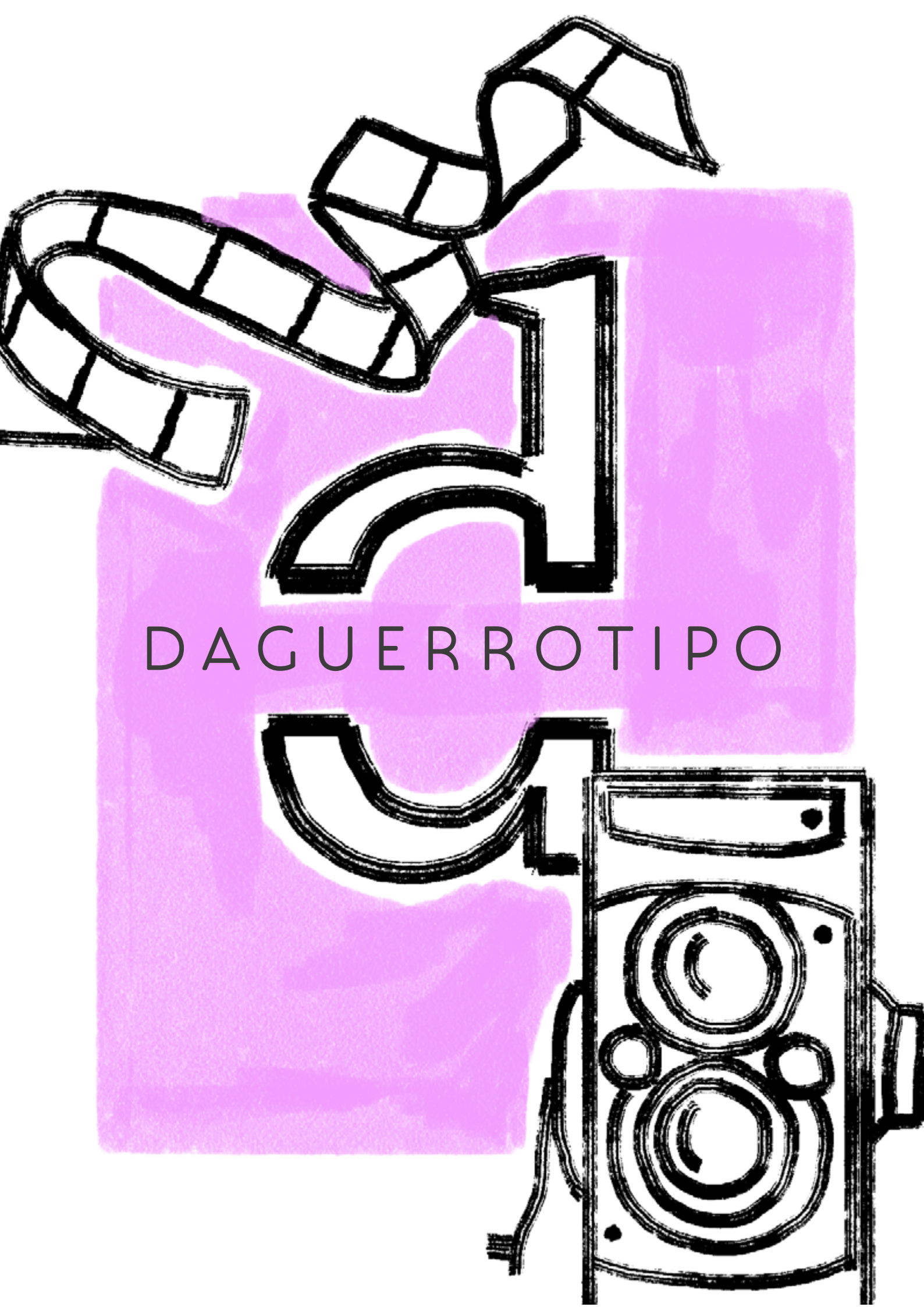
—Se le quema el arroz -, agrega Coto. Otra carcajada.

Entonces, llegó la señora Rosita, me llevó del brazo hasta la puerta del teatro, me dio un beso en la mejilla y me dijo:

—Aquí está su bolso, cuídese la patita y muchas gracias.



HOMENAJE PÓSTUMO A **MARKO MOLINA**



DA GUERRO TIPO

Queremos hacer un reconocimiento al destacado artista, compañero y amigo Marko Molina, quien, en consecuencia de una misteriosa enfermedad, contra la cual luchaba hace tres años, falleció el pasado 6 de mayo. La Fundación Teatromuseo lamenta profundamente la partida de Marko, un artista diverso: músico, pintor, grabador y titiritero que formaba parte de la compañía Moviendo Hilos y que colaboró desde sus inicios con nuestra institución. Su muerte ha sido una pérdida sensible para todos nosotros.

Marko Molina nació en Santiago de Chile en 1960. Estudió Licenciatura en Artes, mención en Pintura en la Universidad de Chile. Entre 1983 y 1988 vivió en Río de Janeiro, Brasil, donde estudió grabado en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Pasó un tiempo en Alemania para luego volver a Chile en 1990, estableciéndose en Valparaíso, donde se dedicó principalmente al arte y a los títeres. Expuso individual y colectivamente en diversas galerías y museos de Chile y el mundo: Argenti-

na, Brasil, Cuba, México, Estados Unidos, Alemania y Finlandia. Fue premiado en la VII Mostra de Gravura, Curitiba, Brasil; y en el Concurso Regional de Artes de Valparaíso, Chile.

En 2004 comenzó a trabajar con la compañía de marionetas Moviendo Hilos. Construyó marionetas y se dedicó al arte de la manipulación de títeres, además de participar en numerosos proyectos para promover la práctica y desarrollo de este milenario arte, tanto para niños como para jóvenes y adultos. Con la compañía participó de festivales de teatro de muñecos en Chile, Argentina, Brasil, México, Francia, Italia, Alemania, Suiza, Bulgaria y Sudáfrica.

Conservamos en nuestros corazones el recuerdo de un gran compañero y estamos convencidos de que la energía de Marko seguirá presente en las marionetas y en el arte que con tanto amor y dedicación, desarrolla la compañía Moviendo Hilos. Un abrazo infinito y un último aplauso para Marko Molina.

Conozca la obra de Marko Molina en
este breve video realizado por Emilio
Molina Ilustraciones en 2020:



Música del video: Paysages et marines, Op. 63: No. 1, Sur la falaise
Artista: Dirk Altmann
Álbum: Koechlin: Chamber Music
Licenciado para o YouTube por NaxosofAmerica (en nombre de SWR Classic)



VISITA SU GALERIA ONLINE EN:
WWW.MARKOMOLINA.SIMPLESITE.COM



795

Artes y Revolución

Las opiniones vertidas en este documento son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y representan necesariamente –por coincidencia– el pensamiento de 795, Artes y Revolución.