

Procesos de resistencia y educación abiertos a la alteridad. Aportes desde el estudio de casos a través del performance en clave antropológico-filosófica

por GUSTAVO MARTÍN ARÉBALO

Abstract

The present work explores articulations between performance as language and what it allows as a modality of anthropological-philosophical research. Considering the ontological multinaturalism, the multispecies relationship and the cosmo-referentiality as theoretical dimensions that invoke, summon and elicit binding practices between disparate units, three cases are addressed through the text that involve sounds, languages and corporality between blocks of human affections, woody plants and spectacled bears; humans, trails and spirits of dead kichwas in the jungle; and humans, geographical accidents, spirits, atmospheric flashes and astral bodies. The particularities of each case include plural processes that are collected as operations of diversification of the loci of enunciative agency, which, supported by Andean and Amazonian Amerindian thought, configure learning instances and processes of social organization open to otherness. The relations of alterity, understood as a substantial component of the vital co-relationship that structures the indigenous community in a socio-nature, are key in the proposition of the cases as acts of donation of energies that, considering the forces they mobilize, are susceptible to become political powers against environmental extractivism, perceptual atrophy (or extractivism of sensitivity) and the colonization of thought.

Introducción

A través de un denso entramado de símbolos, imaginarios y significados, el texto explora relaciones intersubjetivas y de alteridad entre seres de comunidades indígenas rai-zales de la amazonia ecuatoriana y de los andes colombianos. Precisamente, la investigación se enfoca en *runas-kichwas*¹ asentados en las riveras del *Jatun Yaku* (río grande) en la provincia de Napo, Ecuador, y en los indios Pasto del suroccidente colombiano, ubicados en lo que se conoce como el *nudo de la huaca*².

¹ Esta categoría se emplea con el fin de distinguir el grupo de indígenas con el que se realizó la investigación de otras afiliaciones indígenas y étnicas presentes en la región amazónica y en el país. *Runa-kichwa* se refiere aquí a los *runas* (personas) de la Amazonia y no a los que habitan la Cordillera de los Andes que atraviesa Ecuador de sur a norte.

² En dialogo personal con el profesor e investigador colombiano Dumer Mamian, la *huaca*, en cuanto concepto andino, hace referencia a un espacio-tiempo que resulta axial para el flujo de potencias. Es

El proceso investigativo se ancla en las humanidades, específicamente en los *estudios de performance*, y se combina con las ciencias sociales a través de la apertura transdisciplinar que permiten los métodos y enfoques de los estudios de base. El trabajo, en este sentido, explora articulaciones entre el performance como lenguaje y aquello que permite como modalidad de investigación antropológico-filosófica, tomando en cuenta el multinaturalismo ontológico trabajado por Eduardo Viveiros de Castro, el relacionamiento multiespecie abordado por Donna Haraway y el concepto de *cosmo-referencialidad* propuesto por Efrén Terapués. Estas variables, en cuanto dimensiones teóricas que invocan, convocan y *elicitan* prácticas vinculantes entre unidades dispares, son trabajadas desde un sentido crítico de los extractivismos ambientales o naturales, y desde una perspectiva que corresponde al giro espacial suscitado en las ciencias sociales contemporáneas. Así, se busca tanto presentar el territorio como un fenómeno complejo en el cual convergen diferentes niveles espacio-temporales, como enfatizar el hecho de que los impactos del extractivismo atentan directamente sobre las personas y sus dimensiones existenciales, formas de conocimiento y saberes. Entre los *Elementos de contextualización* se despliegan algunos rasgos de los alcances que tienen las operaciones extractivas sobre las comunidades raizales.

A través del texto se abordan tres casos que implican sonoridades, lenguajes y corporalidad entre bloques de afectos humanos, plantas leñosas y osos de anteojos; humanos, senderos y espíritus de *kichwas* muertos en la selva; y humanos, accidentes geográficos, espíritus, destellos atmosféricos y cuerpos astrales. Las particularidades de cada caso comprenden procesos plurales que se recogen como operaciones de diversificación de los *locus* de agencia enunciativa, que sustentados en el pensamiento perspectivista amerindio andino y amazónico configuran instancias de aprendizaje y procesos de organización social abiertos a la alteridad.

decir, la *huaca* es el lugar donde “nacen los seres poderosos, los santos, las vírgenes, y también [donde] se entierra a los muertos”. En sesiones de trabajo vinculadas a procesos de investigación en torno al concepto de panamazonía. Por otra parte, diríamos además que la *huaca* así definida apertura una dimensión relacional que toca lo misterioso y lo desconocido, configurando un espacio propicio para el ejercicio de la especulación filosófica en clave antropológica. Una interpretación interesante es aquella realizada por Glauco Torres a través del sustantivo quichua *huakaki*. Según el autor, “...tenían juntamente estos Incas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región y por esta razón se llama así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves; vivían una manera de vida muy pura y simple, y ningún deleite procuraban, ninguna cosa codiciaban más de lo que la razón y la naturaleza demandaba; su mantenimiento era muy fácil, no procuraban (lo) que la sagacidad y codicia y apetito busca por todos los elementos, más solamente lo que la tierra producía sin ser maltratada con el hierro; y así cargaban sus mesas de manjares; y de aquí viene que entre ellos no había males ni diversidad de enfermedades, más antes tenían perfectamente salud y morían muy viejos; y desde este tiempo antiguo tienen mala fama estos viejos de hechiceros o adivinos juntamente con las viejas (Glauco Torres 1982: 78-79)”. Citado en Madroñero (2013: 65).

Las relaciones de alteridad son comprendidas en este trabajo como una componente sustancial de la co-relación vital que estructura la comunalidad indígena, y que a menudo tiene por llamarse *socionatura*, o, mejor, *socionaturaleza*, es decir, vinculación integral del *socius* en la naturaleza orgánica. El nivel relacional que señala esta categoría apertura la estructura dialéctica que conforma unidades de identidad, poniendo de manifiesto formas de pensamiento multi-específicas que sobre-significarían lo que entendemos por subjetividad, desde la perspectiva moderna. En este sentido, la subjetividad de uno no se proyectaría, en rigor, de forma independiente a otra subjetividad, sino que se complementan. Veremos una aproximación a este planteamiento en el apartado *Primer estrato. Definiciones ontológicas y formaciones epistémicas*, considerando, ante todo y brevemente, el sentido transformacional de la materialidad corporal de los *runa-kichwa* que manifiestan la capacidad de devenir boas.

Ahora, la relación de las variables mencionadas y los casos de estudio con las cosmologías se establece justamente a partir del ordenamiento que las conjunciones proponen, tanto desde el punto de vista de sus referencias originales, históricas o míticas, como del de los proyectos a futuro que podrían suscitar en materia de eco-educación comunitaria, análisis ambiental y defensa territorial. Esta posibilidad queda apenas sugerida en el texto como clave ecológica avizorada en el concepto de *cosmo-referencialidad*. Del mismo modo, la interpretación de los casos como actos de donación de energías de alteridad sugiere una comprensión de los mismos en cuanto potencias políticas capaces de operar en contra de los extractivismos ambientales o naturales, la atrofia perceptiva (o extractivismo de la sensibilidad) y la colonización del pensamiento.

Elementos de contextualización

En el marco de una lucha sostenida por la defensa territorial realizamos prácticas de mapeo de los hitos espirituales y sagrados de una comunidad *runa-kichwa* establecida en Napo, provincia amazónica del Ecuador. El sentido de estas cartografías consiste en dar pelea al gobierno estatal por faltar al derecho de consulta previa, libre e informada, y otorgar territorios indígenas a título de concesiones mineras³. Estos espacios considera-

³ El derecho a la consulta previa, libre e informada es tanto un mecanismo de participación ciudadana como un instrumento jurídico de alcance nacional e internacional. Se trata de un derecho reconocido por la Constitución de la República del Ecuador (2008), el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y la Declaración de Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas. En el Artículo 57, numeral 7 de la Constitución, “se reconoce y garantiza a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el derecho colectivo a la consulta previa, libre e informada dentro de un plazo razonable sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente [...]”. Para un análisis más detallado del instrumento y sus formas de aplicación en Ecuador, véase Carrión 2012.

dos “sacrificables”⁴ por el modelo de producción extractivista del estado y las transnacionales, se comprenden aquí en correspondencia con el giro espacial suscitado en las ciencias sociales contemporáneas, de manera que el lector no podrá limitarse a evitar percibir que el territorio no es ya solo un espacio físico, geográficamente delimitado, sino una dimensión de convergencias de tiempos y espacios desiguales: ancestralidad, colonialidad, Estados-nacionales y virtualidad global co-participan en la conformación del territorio, y en las formas de configuración en que las comunidades sustentan sus prácticas, materializando así identidades territoriales complejas. El enfoque, por tanto, conlleva relaciones de agencia social sustentadas en formas de conocer y saber-hacer que tensionan los patrones del bloque de «racionalidades territoriales, moderno-coloniales-estado-desarrollista que conforman lo que denominamos como colonialidad territorial en la Amazonía» (Betancour-Santiago y Rubiños-Cea, en Nogales [et al.] 2021: 319).

Los hitos sagrados donde habitan los seres espirituales protectores del bosque son sustanciales en cuanto tienen que ver con el entramado armónico de la vida comunitaria. De manera que los conflictos socioambientales, consecuencia de la colonialidad territorial y derivados de las operaciones extractivas de bienes ambientales o naturales, no se soportan únicamente en los flujos materiales del espacio o en las dimensiones geográficamente delimitadas del territorio. Los conflictos socioambientales provocan crisis de sentido al interior de los discursos y prácticas de las comunidades raizales, cuya estructura de comunalidad vincula e integra el *socius* en la naturaleza orgánica, configurando así una *socionaturaleza* en la que, como propone Philippe Descola, la disparidad entre seres humanos, animales y sociedades vegetales es de grado y no de naturaleza (Surrallés & García Hierro 2004: 26). Los impactos del extractivismo, y del extractivismo minero en este caso, sobre los registros sociolingüísticos o socio-comunicativos son *agresiones* que se viven también en el registro corporal y vocal. Lleva razón aducir, en efecto, que el extractivismo desmedra formas de expresivas capaces de poner dimensiones dispares en contacto.

Además, a la expoliación de territorios y cuerpos que reduce las palabras y los gestos, se debe sumar el escamoteo de los signos que se expresan sin correspondencia alfabética. En este trabajo, sin embargo, dichos signos serán referidos como *escrituras de notación animal*, capaces de *elicitar* expresiones corporales idiomáticas en clave transespecie. Asimismo, se deben considerar el impacto que tiene el extractivismo sobre los momentos en que el hablante humano acciona el ánimo del lenguaje, o la animidad percibida en

⁴ La concepción sacrificial a la que se alude es aquella trabajada por el historiador Hugo Reinert (2018) en torno a un conflicto entre pastores de renos Sami y un proyecto minero en el Ártico Noruego. Dicho trabajo ha sido la piedra angular de la obra *Zonas de sacrificio en América Latina. Vulneración de derechos humanos y de la naturaleza*, editada por Elizabeth Bravo (2021). Siguiendo a la autora, las zonas de sacrificio se pueden entender como «zonas donde se disputan intereses económicos o políticos estratégicos, con otros considerados como menos valiosos como son los de las comunidades indígenas o campesinas locales... o la naturaleza» (6).

diversas evidencias fenoménicas, como la caída de un árbol, o el salto mortal de un chanchito de monte al río caudaloso. Nuckolls (2015: 54) enseña desde la antropología lingüística que los *kichwas* «reconfiguran lo que normalmente se entiende como los componentes de fondo trayéndolos al primer plano. Las actuaciones ideofónicas traen los rasgos prosódicos y gestuales a primer plano». Lo cual significa que los *kichwas*, al expresar las evidencias fenoménicas performan ciertos niveles de energía-corporal correspondiente a los aspectos concretos. En efecto, el *tiempo* de un devenir vocal, provocado por la energía de otro cuerpo, es otra variable que se subordina al des/ordenamiento de la avanzada extractivista.

El ámbito amazónico, por tanto, moviliza una investigación que integra realidades, relaciones y procesos plurales que pueden diversificarse en consideración de puntos otros desde donde mirar, olfatear, escuchar, decir y tocar comunidades de conocimientos, de prácticas y de saberes derivados desde otras naturalezas, formas de vida y existencias; en suma, alianzas interculturales, *tansnaturales* e inter y transdisciplinarias, que abren paso a unas políticas del acto, del gesto, que no son resabios del pasado sustentados en expresiones románticas de la integración del ser humano en la naturaleza, sino expresiones conjuntas de ensamblajes ecológicos complejos. En otras palabras, polifonías multiversales y praxis cosmo-político-poéticas, en cuanto eto-ecológicas y *eto-poiéticas* de los modos de vida que nos propone la selva.

Asimismo, el ámbito andino de esta investigación recoge experiencias de transición, movimientos y devenires que implican prácticas como caminar, escuchar y graficar. Estas prácticas o formas de saber-hacer, fundamentadas en principios axiológicos propios y distintos de los utilizados para apuntalar el racionalismo científico occidental, son comprendidas como vías para la recuperación de un pensamiento que comporta componentes de origen ancestral. En este caso, el arrojo reflexivo procede por un ambiente epistémico que apertura un trazo de coordenadas multidimensionales, aprehendidas en perspectiva de la generación de rastros otros de sentido y sensorialidad, y en consideración de todo aquello que aporte valores de lucha y defensoría territorial ejercida desde procesos de resistencia y educación abiertos a la alteridad.

Puntualmente, recogemos del suroccidente colombiano, conocido como el nudo de la *huaca* o *huaca del ser*, el concepto de *cosmo-referencialidad* propuesto por Efrén Tarpués –indígena del pueblo de los Pastos– como alternativa teórico-práctica para abordar las dimensiones espaciales y sus componentes referenciales. El concepto y su potencial teórico relativo por demás al ordenamiento del mundo como totalidad, conlleva la tentativa política de poner fin a la situación colonial del pensamiento. Lo cual, necesariamente, requiere de abrir el sentido y entrenar la sensorialidad, a fin de restablecer unos marcos perceptivos que permitan, como decíamos arriba, poner dimensiones dispares en contacto. Es en este sentido que el concepto se entrama con procesos de resistencia territorial, que son a su vez procesos de diversidad discursiva, en la medida en que las fuerzas vitales de las constelaciones, las piedras, los ríos de montaña y sus quebradas se

expresan, enseñando códigos de funcionalidad.

Texturización teórico-conceptual de la base reflexiva.

A fin de crear un espacio asible y de fácil comprensión de los niveles que se proponen como parte del proceso reflexivo, se vierten uno a uno y de forma breve los rasgos generales de los enfoques teóricos y aparatos conceptuales empleados en la investigación. Vale recordar, ante todo, que la relación y combinación entre variables se ensaya a través de un ejercicio de articulación entre el performance comprendido como *lenguaje*, o *expresión*, y aquello que permite como modalidad de investigación antropológico-filosófica. De acuerdo con su fundador Richard Schechner (2000): «los estudios de performance trabajan con – y a través de – la miríada de puntos de contacto y de yuxtaposiciones, tensiones y lugares sueltos, separando y conectando seres humanos y las telas de significación que nuestra especie sigue tejiendo» (p. 19). Tomando en cuenta esta definición evidentemente productiva, los estudios de performance se desdoblán aquí como parte de una delimitación proposicional abierta, necesariamente, a relacionamientos más que humanos, es decir, de alteridad implicada en anudamientos y flujos de potencias. A continuación se presenta la serie de variables empleadas:

1 - Se toma en cuenta el multinaturalismo ontológico amazónico como axioma básico de una temporalidad cósmica que se revela como un puntual presente, tanto más irregular cuanto heterocrónico y vinculante. En este sentido, interesa el multinaturalismo ontológico porque conlleva, desde el punto de vista cosmológico, un ordenamiento previo a la especiación, es decir, un ordenamiento que se descubre precosmológico, según lo plantea Eduardo Viveiros de Castro en *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (2010). Se trata de un estadio en el que, en lugar de distinguirse entre las especies por diferenciaciones homogeneizantes, se vinculan disparidades; lo cual permitiría que la visión cósmica no sea reducida al *anthropos* por una antropología cosmovisionaria. El ser humano no es la única unidad de medida frente a la totalidad. Asimismo, es relevante para la reflexión la concepción del alma indígena como entidad variable e inconstante (Viveiros de Castro 2006), puesto que proporciona otros posibles sobre la dimensión del cuerpo, en el sentido en que abre el orden de lo corporal a instancias de transformación, que aquí se interpretan como procesos de organización social abiertos a la alteridad y a posibilidades de diversificación del *locus* de agencia enunciativa.

2 - La consignación de un enfoque multiespecista, en tanto se reflexiona sobre la apertura de lo corporal y las relaciones vinculantes, se cursa aquí a través de la puesta en diálogo entre el multinaturalismo ontológico y el concepto de *simpoiésis*, trabajado por Donna Haraway (2010) desde la biología especulativa. La *simpoiésis*, en cuanto genera-

ción conjunta que designa el hecho de que «nada se hace a sí mismo, [porque] nada es realmente autopoietico o autorganizado» (p. 99), guía la elaboración de una reflexión singular sobre el *sendero*. El sendero no es solo una línea que conecta puntos en la Selva. Como veremos, para los *runa-kichwa* éste se co-crea en un “pliegue generativo” que implica un complejo entramado de relaciones estéticas entre vivos y muertos.

3 - El concepto de *cosmo-referencialidad* propuesto por Efrén Tarapués es parte de un ideario de lucha por la desactivación de patrones colonizantes impuestos sobre el pensamiento. Entre los indígenas Pastos, se aprehende que la *cosmo-referencialidad* establece bases para una comprensión del espacio abierta a procesos de comunicación e interinfluencia que abarcan diferentes formas de vida y existencias. Los lugares referenciales son aquellos sitios especiales donde los indígenas perciben la fluencia de sus antecesores a través de las expresiones de la vida astral y atmosférica, las graffias sobre la tierra y los destellos, además, son fenómenos clave en la diversificación de los *locus* de agencia enunciativa que aludimos como formas de resistencias de alteridad. La fluencia de ancestralidades, por otra parte, permite pensar en la deconstrucción de las unidades temporales y presentar nuevamente lo antiguo, pero no como una estricta imagen del pasado, sino como vibración, fuerza vital que actúa en las consideraciones actuales; el pasado aporta así un código de funcionalidad que puede actualizarse a fin de confrontar los problemas de nuestra época.

La articulación entre estas tres variables (multinaturalismo ontológico amazónico, enfoque multiespecista y *cosmo-referencialidad*) conduce la investigación por un campo multidimensional de relaciones y procesos que serán explorados a través del despliegue de una reflexión en estratos que refuerza el sentido de texturización teórica dado al planteamiento. La propuesta por capas no implica necesariamente una comprensión de la profundidad del texto en sentido descendente. Lo que se busca con ello es, por el contrario, sedimentar elementos, que por sus cualidades intrínsecas se desbordan. De esta manera se busca que el texto responda coherentemente a la complejidad con la que se configuran los territorios y se refleja en las comunidades las distintas formas de ser-saber-hacer que entran la vida. En este sentido, la disposición de capas apunta a entender la comprensión multidimensional de relaciones y conflictos.

Lo multidimensional, en efecto, se propone en consideración de los distintos tipos de implicancias que conlleva el ensayo de esta combinación de variables: en cuanto a la dimensión ética, se toman en cuenta modos de existencia y ontologías en contexto, ya que la definición de lo que existe guarda cierta correspondencia con la manera en que nos relacionamos con aquello que existe. En referencia a lo epistémico, las formas de saber-hacer que abordamos pertenecen, por un lado, a una dimensión de la herencia gestual y perceptiva de los *runa-kichwa*, que aquí cursamos a través del reconocimiento de procesos de *restauración de conductas*. Y por otro, a una dimensión de la herencia territorial,

de la cual emerge a la vida un pensamiento articulador de perspectivas humanas y no-humanas, un pensamiento que se desmarca del plano posible, deseado o hipotético, para ocupar el de las sensaciones del cuerpo en su actualidad, en el sentido en que se organiza en las estructuras abiertas de un cómo re-habitar, entramar y vivir la Tierra. En perspectiva estética la reflexión comporta nociones de signo, imagen y representación/presentación del ser, los otros y el mundo, que, en cuanto «compuesto por una multiplicidad de puntos de vista» (Viveiros de Castro 2010: 33), implica una multiplicidad de localidades enunciativas, dislocadas del sentido que habitualmente se da al lugar específico donde se localizan fenómenos. En este punto, seguimos a Nuckolls (2015: 54) «el hablante se comunica imitando y así se convierte en la fuerza que crea el movimiento, el sonido o el ritmo», de modo que el *locus* de enunciación puede ser el espacio mismo de las vibraciones del sonido, o las formas de sucederse y alternar, propia de los intervalos. A nivel ecológico, se toma en cuenta la resistencia al extractivismo medio ambiental, una pelea dada en clave cartográfica y mediante transmisiones energéticas entre humanos y no-humanos.

Primer estrato.

Definiciones ontológicas y formaciones epistémicas

El axioma del multinaturalismo ontológico amazónico resulta clave en cuanto tiene que ver con la combinación de cuerpos y términos, enfoques teóricos y disciplinas ensayadas en este trabajo. Son varios los elementos que podemos considerar a partir de sus implicancias. Empezando por una consideración experiencial, lleva razón decir que se trata de una forma de sentir y pensar. De modo que vale aprehender los componentes de este axioma como ámbitos de cultivo de la dimensión teórica de los amerindios amazónicos, tanto en su perspectiva formal como estética. Así, tenemos que es multinaturalismo nos plantea un horizonte epistemológico, un campo abierto de subjetividades y formas de saber-hacer que derivan, necesariamente, de una ontología plural, que es a su vez resultado de un ordenamiento cosmológico anterior al que nos separa en especies y términos finitos.

Entre los elementos que distinguen el multinaturalismo ontológico amazónico de otros enfoques –verbigracia el multiculturalismo–, conviene nombrar también las agencias relacionales entre especies de naturalezas distintas, cuyo substrato existencial puede rastrearse en los mitos. Pues, la tesis fundamental del multinaturalismo ontológico, si puede decirse, en su declinación precosmológica –esto es, el mito– nos «habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro, se interpenetran» (Viveiros de Castro 2010: 49). El multiculturalismo, por el contrario, al estar sustentado en las formaciones epistémicas de una ontología no-plural y por demás objetivadora, universaliza la naturaleza y multiplica las culturas, aceptado no siempre

del todo las diversas cosmovisiones y *creencias* que se proyectan sobre lo que para occidente es una única naturaleza. Dicha objetivación, además, no permite la *interpenetración* entre naturalezas, más bien, como señalamos arriba, separa los reinos y las especies, bloqueando los *flujos* de continuidad entre disparidades⁵.

Viveiros de Castro (2010: 58) escribe, parafraseando a Deleuze, que «el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, [sino] la variación *como* naturaleza». En este sentido, diríamos además, que el multinaturalismo desestabiliza la idea misma de naturaleza, en la medida en que la naturaleza es desmarcada de la interpretación moderna, donde se concibe como unidad total. La cosmología amerindia diversifica la naturaleza a través de la particularización de los cuerpos. Esto quiere decir que en las sociedades amazónicas la naturaleza deja de aparecer como un componente estable de la realidad. El sistema de conocimiento amazónico, por tanto, se organiza sobre una base ontológica plural, no totalizante ni separadora.

El orden de las cosas no opera aquí por discriminación de diferencias. No obstante, es preciso introducir la precaución de que tampoco *todo* se reduce a la misma cosa. En este otro tipo de sentido del ser, lo común, si es que lo hubiera, sería en todo caso el tiempo coyuntural del mito y las relaciones entre seres que este comporta. El tiempo coyuntural del mito, al converger en un espacio desigual como el presente, actualiza procesos de coalescencia confundiendo las especies. Vale mencionar en este punto, rasgos relativos a las acciones de formación de la gente-boia del Napo. En su programa de aprendizaje, saber aprehender el *samay* del agua, espíritu de vida o alma de los ríos, requiere practicar transformaciones radicales a nivel somático: ser la mezcla entre animal-no-humano-agua-espíritu-del-agua. Aquí, ser y saber-hacer pasan por el orden de lo corporal, y lo corporal, en este caso, por una desustancialización que apunta a recomponerse en el ámbito específico de otras naturalezas y formas de existencia: la boia primero, el *samay* del agua después. Finalmente, ambas cosas. Dos lugares específicos donde localizar la agencia enunciativa.

En conversaciones personales con sabedoras *kichwas* de la Amazonía, la gente-boia se descubre, además, como agentes consuetudinarios en la gestión jurisdiccional del terri-

⁵ En este punto es preciso complementar la crítica al multiculturalismo tomando en cuenta la propuesta de Mario Blaser y Marisol de la Cadena, trabajada desde la “ontología política”. Según plantean el/la autor/a, la ontología moderna opera por división de cultura(s) y naturaleza, adjudicando multiplicidad, perspectiva y capacidad de agencia solo a los primeros términos, pero no al segundo. Además, a los primeros términos la ontología moderna no les reconoce tampoco la proposición de sus propias ontologías, a menudo se habla de que las otras culturas proyectan *cosmovisiones* y *creencias*, pero no producen conocimientos. La pluralización ontológica, en cambio, definida como ontología relacional, sostiene que todos los existentes en el mundo «tienen agencia y voluntad propia y aunque sin duda jerarquizados, la jerarquía no necesariamente sigue la división humano (cultura) / no humano (naturaleza). Humanos y no humanos co-constituyen el mundo y se relacionan entre sí y con el otro volitiva y políticamente. [...] la ontología moderna invisibiliza estas otras ontologías por medio del concepto de cultura. En efecto, cuando utilizamos el concepto de cultura para explicar la ontología relacional lo que hacemos es reducir esa ontología para hacerla caber dentro de uno de los cuadrados con el rotulo de cultura sin percatarnos que en el proceso [multiculturalizador] ignoramos esa otra ontología, e imponemos la más naturalizada de las hegemonías: la hegemonía epistémica» (Blaser & De la Cadena 2009: 7-8).

torio. En interlocución con el bejuco de la *Ayawaska*, que también se denomina bejuco-boá, el Chaman adquiere los atributos corporales del animal, para ingresar al río y controlar el tráfico de las boas que desde las cuencas bajas ascienden hacia los lamederos de sal, fuentes nutricias de poder mineral. Esta capacidad, por otra parte, señala un camino posible para trazar otras tácticas de resistencia y luchas de alteridad frente al extractivismo de oro aluvial⁶.

Las conjunciones citadas, sin embargo, no implican la conformación de totalidades cerradas. El multinaturalismo ontológico de vertiente amazónica despliega experiencias de ruptura frente a los principios que sustentan la idea de totalidad. La gente-boá se aprehende aquí como una vinculación entre seres. Se trata de posiciones antagónicas a cualquier sistema cerrado. Pues, este tipo de gente, durante ese *aquí y ahora* de la *transformación somática*, escapa a los sistemas de clasificación identitaria. Así, la lógica aristotélica (si soy A soy no B) comparece ante una ontología cuyas definiciones, en términos de seres y cuerpos, rebasan el identitarismo predicado del particular occidental, es decir, el sujeto definido como totalidad –y “anatomizado”, por usar una expresión de David Le Breton–. La naturaleza múltiple de los indígenas amazónicos integra, reúne y vincula, implicando el sentir y el pensar *en* diferentes cuerpos y *desde* diferentes manifestaciones de transformación somática. Más aun, como afirma Uzendoski (2015: 7), «es una filosofía relacional y perspectivista donde la transformación e intercambio de energías son los principios dominantes de la existencia».

Lo que alguna vez se fue o se puede volver a ser

Conviene señalar en este nivel que los estudios de performance nos facilitan una categoría paradigmática en torno a la dimensión del comportamiento. Puntualmente, nos referimos a la concepción de la performance como *conducta restaurada*, que «ofrece a individuos y a grupos la posibilidad de volver a ser lo que alguna vez fueron o, incluso, con mayor frecuencia, de volver a ser lo que nunca fueron pero desearon haber sido o llegar a ser» (Schechner en Taylor & Fuentes 2011: 39). Más, la *conducta restaurada* o *conducta dos veces actuada* se delinea en sentido material y no como proceso. El autor plantea que tanto el plano indicativo (información específica, real, actual o histórica) como el plano subjuntivo (información inespecífica que puede ser virtual, mítica o ficcional) son espacios de aglomeración o repositorios de virtualidades latentes, es decir, agregados de distintas conductas en potencia, o sea, a la espera de ser restauradas,

⁶ Ejemplos relacionados se pueden rastrear entre los indígenas de comunidades Ai-cofán o Kamsá, en el Putumayo colombiano. Según testimonios ofrecidos por *taitas* locales, la resistencia indígena frente a la expansión de la frontera agroganadera implica la conversión en tigre para menguar cuadrillas de ganado. Esta conversión se efectúa mediante la cooperación de los tigres de planta, es decir, aquellos que surgen a la vida material mediante procesos de interlocución con los Tigre Guasca (bejuco-tigre), Tigre Chonduro, Tigre Collanguilla o Tigre Ucho (González Vélez 2020).

actualizadas (31-49).

Esta categoría juega un papel sustancial en la construcción de las conexiones que ensayamos en este trabajo, pues se toma en cuenta sin dejar a lado su marco focal, es decir, los distintos perfiles o facetas de la exterioridad relacional del sujeto y los sujetos interrelacionados en los distintos casos que estudiamos. Por ejemplo, para nuestro primer caso, tenemos que el guía de selva, entre los *runa-kichwa* del Napo, restaura saberes derivados de la herencia gestual y perceptiva poniendo en marcha una serie de conductas específicas (plano indicativo) e inespecíficas (plano subjuntivo), que en consideración con su exterioridad evidencian saberes anatómico-perceptivos altamente vinculantes a otras formas de vida y existencias: fuerzas y formas heterogéneas y heterocrónicas, en el sentido de las fluencias animales y ancestrales que el guía canaliza a través de su cuerpo. Este registro anatómico-perceptivo afirma el cuerpo nativo como «el vector de una inclusión, [y no como] el motivo de una exclusión (en el sentido en que el cuerpo [moderno] va a definir al individuo y separarlo de los otros» (Le Breton 2002: 33).

Este registro relacional, por tanto, permite pensar en unas conexiones de tipo heterarquica entre seres que no se vinculan de arriba hacia abajo. La *conducta restaurada*, que es a su vez una restauración de saberes gestuales y perceptivos, implica al guía en una experiencia de integración que no domina ni ordena, sino que influye y, en cierto modo, guía al guía, dotándole de una carga energética de vertiente animal, o devolviéndole la orientación por medio de alineaciones entre perspectivas (Kohn 2021). Se trata entonces de la actualización de procesos sensibles que se operan a través de movimientos de integralidad. Es decir, de integración entre bloques de afectos de naturalezas distintas, como bloques de afectos humanos, de afectos vegetales y de afectos animales.

La relación vinculante a la que aludimos es susceptible de interpretarse como una suerte de danza de *donación de energía animal*, ya que los gestos articulados por los *runa-kichwa* del Napo, son gestos de frotación contra troncos de árboles rasguñados por osos de anteojos. Puede decirse, de forma incipiente, que el acto inaugura un campo de experimentación de la acción en sus efectos, ya que la acción, en sí misma, consiste en una *donación de energía animal* que ocurre en el cuerpo al mismo tiempo que se vive en la dimensión del pensamiento, en la medida en que se desarrolla el suceso con plena conciencia de sus efectos.

En conversaciones personales con guías y cazadores *kichwas* del Napo, se aprehende que:

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

A través de una fluctuación de energía animal que se transmite de cuerpo en cuerpo, provocando diferencias de potencial en las posibilidades del guía, se restaura una con-

ducta y un saber-hacer que resulta sustancial para sobrevivir en la selva. Según los *runa-kichwa*, el oso de anteojos *presente* en las marcas disminuye su energía y amplía los esfuerzos del guía, así como «los perros amplían los esfuerzos de depredación de los runas [cazadores] en el bosque» (Kohn 2021: 190). El árbol es el medio conductor, que primero recibe, contiene y concede: colaboración mutua de especies diferentes. Colaboración que se puede pensar como un tipo de lucha, «demostración de que otro campo de posibles está realmente abierto» (Guattari 1996: 100).

Una interpretación en términos estéticos nos permite pensar que el animal, o al menos rasgos cualitativos de este, todavía *presentes* en el signo visual, en las marcas que realizó con sus garras, sobrepasa la demanda de los nervios oculares, comprometiendo al guía en un arribo perceptual que implica su cuerpo por entero. En la selva, parece ser que, a veces, lo que vemos no solo nos mira, sino que también nos toca. La re-actuación o *conducta restaurada* que se activa a través de la herencia gestual y perceptiva de un *saber* que conduce al cuerpo a frotarse cuando distingue el árbol marcado de los demás que pueblan la selva, nos ocupa en el sentido de una semiosis que no es en rigor visual ni lingüística. Como escribió Alfred Gell (2016) en *Arte y Agencia. Una teoría antropológica*, «no existe equivalente a la gramática en la naturaleza» (46). La *donación de energía* animal implica cuerpos, no palabras. No obstante, si vale considerar el signo como parte de una *escritura de notación animal*, despojada de gramática, morfología y sintaxis, pero cargada de intensidad y recubierta de sentido. Ambas variables (intensidad y sentido) resultan condicionales fundantes de expresiones corporales idiomáticas en clave transespecie, a menudo, insuficientemente exploradas por los estudios de performance en Latinoamérica⁷.

La semiosis, entonces, es de tipo corporal y se opera a través de un proceso semiótico-simbólico-y-social, en el que los *signos de presencia siendo* –del oso *siendo* en las marcas– se expresan sin lenguaje, o sea, sin correspondencia alfabética o convencional. Un registro *escritural de notación animal* que al tomar contacto contra el cuerpo aporta sentido de forma indexical, es decir, evocando significados indiciariamente, al mismo tiempo que se convocan y concentran en el guía por medio de su restauración en la performance. Lo que se re-activa o restaura es, en efecto, un saber-hacer que deriva de generaciones anteriores, o sea, un ser-saber-hacer que, al implementarse, transforma el estado energético del *runa-kichwa* que frota su cuerpo contra el oso *presente* en las marcas. La acción comunica entonces, niveles de energía y rasgos cualitativos de una sensorialidad animal que generan expectativas en torno al desenvolvimiento físico del guía. Una vez más, como se dijo, la acción se experimenta en sus efectos y sus efectos en el cuerpo. La *escritu-*

⁷ «Desde el ámbito de la antropología del cuerpo, Silvia Citro sostiene que el potencial teórico-analítico y de producción artístico-estética de los Estudios de performance se ha desplegado a través de la concreción de articulaciones entre metodologías de investigación interdisciplinar y experiencias interculturales. De esta manera, la dimensión de campo se ha descubierto amplia, no obstante, parece mantener una base teórica concentrada en enfoques todavía demasiado circunscriptos disciplinariamente a actividades exclusivamente humanas y disposiciones culturales» (Arévalo 2022: 11).

ra de notación animal hace en el cuerpo del guía lo que *expresa*, según las configuraciones epistémicas nativas.

Las implicaciones de este gesto de frotación, de esta danza de *donación de energía animal*, conllevan algo más en términos epistémicos. Y conviene señalarlo, porque parece tratarse de una diversificación del *locus* de agencia enunciativa, en la medida en que el acto de frotarse propicia la escucha adecuada. Saber «[...] a quien hay que escuchar en la selva» es consecuencia de un *hacer* heredado de los seres del pasado, y una operación a través de la cual otra forma de vida o existencia se eleva al rango de actor/agente, adquiriendo así una doble posibilidad en los hechos: como participante que oye y luego dice algo acerca del contexto, del bosque, y como fuerza que obra en la producción *simpoiética* de conocimientos relativos a ese mismo bosque, de estados energético-corporales, y de un saber escuchar, que podemos tomar como un proceso en el que el sentir y el pensar encuentran «un punto de vista que abarca múltiples perspectivas» (Konh 2021: 134).

La concentración de una multiplicidad de puntos de vista, la cooperación entre especies distintas, la diversificación epistémica y de agencia enunciativa, en consideración del mejoramiento de las condiciones energéticas del guía, son elementos relevantes y verdaderos aportes para el ámbito investigativo abocado a las relaciones entre humanos y no-humanos. Para los estudios de performance, tal vez, lo preponderante sea lo que se *hace* con las marcas, y el pensamiento que esa acción permite estructurar, puesto que de la relación entre humanos y *signos de presencia siendo*, es decir, del oso *siendo* en las marcas, resulta un estado corporal que podemos traducir en *aptitudes*.

La composición *simpoiética* de cuerpos humanos, vegetales y animales no-humanos produce idoneidades correlativas a la resistencia, la sensorialidad, el sentir; en suma, atributos y capacidades físicas que por las singularidades contextuales se pueden plantear como aportes interesantes a los frentes de la Ecología política y el cuidado medio ambiental, puesto que tanto más agudas sean aquellas capacidades físicas cuanto mejor para hacer la experiencia de cartografiar hitos espirituales y sagrados de la selva, a fin reforzar la lucha por la decolonialidad territorial, y cuidar a las comunidades raizales de los extractivismos naturales que impactan violentamente contra los entramados de la *socionatura*. La composición *simpoiética*, en el marco de esta danza de *donación de energía animal* que describimos, se vuelve entonces potencia política contra las instituciones humanas. Vale arrojar por último la hipótesis de que el bosque, mediante estas formas de relación, de vinculación, se defiende a sí mismo configurando nodos multinaturales de disensión.

Segundo estrato

Paisaje multiespecista

Las relaciones interespecie constituyen operación de producción *simpoiética* del ser,

el conocer y el saber-hacer. Entorno y cuerpos, senderos y almas: nada *es* ni se *hace* por sí mismo. Si tomamos por ejemplo nuestro segundo caso, vemos que en la selva el sendero es resultado de una serie de procesos y vinculaciones que integran al territorio tanto guías nativos como espíritus de *kichwas* muertos. Una vez más, el territorio en cuanto dimensión de convergencias de tiempos y espacios desiguales. Tanto heterogeneidad como heterocronía. En este sentido, el sendero se co-crea en el seno de fenómenos de intersección espacio-temporales. La línea sinuosa surge entonces de los entrecruzamientos. La línea sinuosa, antes de existir como parte de un sistema de señalización subordinado al mapa bidimensional, configura tejidos que van más allá de la conexión de un área con otra. A menudo ella se traza con el fin de ordenar relaciones⁸.

El sendero se descubre como una entidad que tiene la posibilidad de ocupar un punto de vista, siempre y cuando en el ámbito de las relaciones ocupe el lugar de “yo”, o el lugar de “tu”, es decir, el lugar en el que la estructura pronominal le confiere un alma o le da la forma del Otro como sujeto⁹. En este sentido, lleva razón decir que el sendero no tiene correspondencia con un dominio impersonal de la naturaleza (del ambiente), por lo tanto, no corresponde nombrarlo anteponiendo “el”, o considerándolo un “ello”.

Sendero ocupa un lugar importante de la vida afectiva de los *runa-kichwa*. Más allá del escritorio, como decíamos, Sendero deja de ser un grafismo sobre la piel de la selva. En campo, Sendero resulta de procesos plurales que apuntan a ordenar las relaciones, en tanto lo dotan de la posibilidad de tener sus propias historias para contar. Por ejemplo, aquellas axiales que a través de sus restauraciones *hacen* lo que *expresan*, mejor dicho, materializan pistas que abren uno(s) rastr(o)s otro(s) de sentido. Para explicar esto, conviene resaltar que Sendero comporta ancestralidad porque ancestralidad *es* Sendero; pues, según lo plantea Muratorio (1998), haciendo referencia a los *runa-kichwa* de Pano: «los indios no viajan sino por donde han viajado sus abuelos, por el camino abierto» (41).

Ahora, si seguimos las pistas abiertas por Anna Lowenhaupt Tsing, desde la etnografía multiespecista, se puede ensayar por añadidura una combinación de referencias que convoca *camadas* sucesivas de programas estéticos e historias de prácticas y modos de uso del territorio, cuya función en el texto sería sustentar, también desde este enfoque y en diálogo con la comunidad nativa visitada, la implicación conjunta de vidas humanas y almas de *kichwas* muertos en la co-creación de Sendero.

Historias y prácticas que circulan entre la gente humana, revelan a Sendero como una entidad capaz de *moverse, ocultarse, desaparecer*. En diálogo directo con Oswaldo y el Gato, ambos *runa-kichwa* de la Amazonía, se aprehende que:

⁸ Para una comprensión más detallada sobre este sentido, véase de Juan Alvaro Echeverri, del Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, “Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?” En Surrallés & García Hierro 2004.

⁹ El pensamiento amerindio fundamenta sus formas de conocer el mundo circundante y sus componentes, al margen de la jerarquía sujeto-objeto, lo cual permite atribuir subjetividad y capacidad de agencia a distintas existencias y formas de vida que pueblan el mundo (Viveiros de Castro 2010).

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

En este sentido, Sendero, en cuanto significante, sobrepasa los límites de su significado como hito geográfico que representa la integración del lugar de la Cultura en la Naturaleza, volviéndose indiciario de una relación vinculante, parental y espiritual, que lo produce *simpoiéticamente*. Más aun, habría que decir, *sinanimagéticamente*, en el sentido propuesto por Haraway (2020). La estética multiespecista desarrollada por la autora a través de la Ficción Científica plantea la *sinanimagénesis* como nombre de composiciones *simpoiéticas* que implican mariposas monarca y almas de muertos mazahua: «las monarca no representaban las almas de los muertos, sino que eran sims de mariposas vivas y muertos humanos» (234). Del mismo modo, Sendero es sims de *kichwas* muertos en la selva, y de *camadas* sucesivas de prácticas y modos de uso del territorio, que, como se argumentó más arriba, es menos una forma de delimitación que el ordenamiento territorial de relaciones entre humanos y no-humanos. Sendero, a pesar de haber sido abierto por los abuelos, no los representa, en todo caso parece ser otro espacio por el que estos regresan.

Por otra parte, si seguimos ahora a Karen Barad (2012), para dar aun mayor sustento a lo que se propone, tenemos que Sendero es, en su multiplicidad *específica*, el resultado de una serie compleja de intra-acciones *específicas*, y que solo existe como *unidad* después de otros fenómenos que lo componen, definiendo tanto sus cualidades como sus significados. En otras palabras: Sendero existe como *síntesis* (no en sentido hegeliano) de varias relaciones que le pre-existen y lo signan. La selva es anterior a él, como también lo son los *runa-kichwa* que después de muertos se integran a la selva como *vientos* u *aires* que se hospedan en las curvas de Sendero, en sus lodazales, en los árboles caídos y huecos que lo cruzan. Dice Muratorio (1998), con base en los Panos del Napo, que «cuando hay silencio en la selva y de repente se mueve un árbol, entonces dicen que alguien se va a morir. Si un familiar se ha muerto lejos, asimismo puede hacer mover un árbol» (306).

En efecto, Sendero no es uno sino varios: bloques de humanos vivos, que lo practican, lo usan y lo cuentan, y el devenir *viento* de bloques de humanos muertos que mueven árboles. Una *simpoiésis* materialmente distinta de la siombiogénesis, una *simpoiésis* que mediante registros *pneumo-sonoros* intencionados en el bosque, vincula el territorio, la *huella* y las almas de *kichwas* muertos con humanos vivos. Una *simpoiésis sinanimagética*, que, a través de dicho vínculo configura ontológicamente entes multinaturales, a la vez que comunica presagios.

Tercer estrato **Ideario cosmo-poético-político.**

Ritmos y concreciones vitales de vertientes subrepticias son aquellas del cosmos. Una fluencia difícil de moldear, como las aguas de los pozos rebeldes. No obstante, la especulación cosmológica de los Pastos, al suroccidente colombiano, quizá, tanto más filosófica cuanto más tiene de poética y política, se aventura vitalmente fluida y elástica, en el sentido en que el ordenamiento cósmico puntea la geografía de los territorios, provocando descentramientos epistemológicos que abren el sentido acerca de la noción de *lugar*, y su complejo correlativo: *locus*-de-enunciación-territorio-ser-saber-hacer. Entramos ahora en nuestro tercer caso, la *cosmo-referencialidad*.

Explicitemos: a través de relaciones estéticas críticas que *elicitan* dislocaciones, dicha especulación cosmológica nos expone a un *ethos* diferente, es decir, a una manera distinta de tratar el universo, el mundo, sus componentes y los otros. Dicho de otra manera, se trata de un *ethos* que por sus diferencias y peculiaridades nos expone a la voz de la sabiduría que habita en las constelaciones: voz que puede ser expresada como la sonoridad de una luminancia inaudita, a través del destello de los rayos andinos, que intermitentes e intempestivos en su manifestación rompen con la noción de fuente lumínica y deconstruye la idea de *dicente* al desmontar la acción de *decir* de la estructura del lenguaje humano¹⁰.

En este sentido, el descentramiento conlleva un reposicionamiento de la perspectiva, o mejor, un desenfoque de los sentidos, a fin de que pueda desdoblarse el espacio y el tiempo de los territorios, permitiéndonos accionar desde un campo de imaginarios desatados de los regímenes modernos de perceptividad. Son sensaciones menores e imaginarios de margen, dispuestos a recuperar la voz y el lenguaje que existía en los territorios antes de los des/ordenamientos operados por la colonialidad territorial.

En consideración de todo ello convocamos el concepto de *cosmo-referencialidad*. La opción es teórico-práctica, y hace parte de un ideario de lucha activa por la «descolonización del pensamiento» (Tarapué 2018). Los fundamentos se *hallan* en vivencias e imaginarios inconmensurables de vertiente amerindia andina; de modo que pesan en contra de los clásicos centros hegemónicos de producción del saber, todavía asociados a los modelos de racionalidad positivista y las metodologías de las ciencias naturales modernas. La atención que hacemos al concepto, por lo tanto, sigue el rastro de aquella «vo-

¹⁰ Una referencia interesante sobre estos desplazamientos significativos se puede rastrear en el concepto andino *illa*: «En tiempos pasados en el mundo andino, *illa* y sus parientes acústicos crearon una comunidad de sonidos onomatopéyicos y analógicos. Estos sonidos que tenían significación generaban una lingüística-semántica sonora, que organizaba asociaciones. Lo cual relacionaba medio ambientes de sonidos asociados -*illa*, *inka*, *kill*, *Cavillaca*, por ejemplo-, más que una etimología común. Hablando en términos lexical y lineal, *illa* e *illapa* pueden significar la iluminación y el relámpago. Pero las palabras *illa* e *illapa* crean un grupo inestable y cambiante de analogías que, sin embargo, son coherentes entre sí. Analogías, sentidos y asociaciones tanto acústicos como icónicos coinciden en parte y actúan entre sí» (Kemper Columbus 1997: 200).

cación anti-positivista», que según lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2018: 58) desembocó en la «reconceptualización [...] de las condiciones epistemológicas y metodológicas del conocimiento científico social».

Así, desplegamos la noción de *lugar* a partir de las evidencias fenoménicas que no están desprovistas de agentividad, y en función de entender que la *cosmo-referencialidad* abarca aquellos lugares en que los ancestros aprendieron acerca de las relaciones indivisibles que existen entre el cosmos, el universo, la Tierra, el territorio, la comunidad y la vida. Se trata, pues, de lugares destacados y cargados de sentidos abiertos a la alteridad. Lugares donde es posible activar procesos y relaciones plurales coadyuvantes en el ejercicio de restauración de conductas, de pensamientos y decires que no corresponden únicamente al ser humano.

En el territorio de los Pastos las constelaciones han sido grafiadas en la Tierra. Ciertas piedras, ríos, lagunas, cascadas, caminos y quebradas reflejan referencias cósmicas que traen a presencia a sabios y sabedoras del pasado. Antes es ahora, porque el origen también se encuentra adelante, así como arriba también está abajo y abajo es la escuela de quienes restauran conductas y pensamientos milenarios. Asistir al programa de restauraciones, que es susceptible de tomarse en clave educativa, conlleva aprehender la sabiduría del pasado, es decir, una sabiduría de naturaleza espiritual y astral, pues antaño se escribía «con el espíritu del oro y de la plata [...] y en la naturaleza se hallaba el portal dimensional hacia las constelaciones» (Tarapués 2018). Asistir a este programa educativo, cargado de cosmografías y oralidades más que humanas, demanda entonces una relación diferente con las piedras, los ríos, las lagunas, las cascadas y las montañas quebradas; en ellas se encuentran «las huellas invisibles» (ibíd.) de quienes realizaron las grafías terrestres *dictadas* por las constelaciones. Una vez más, en ellas está la voz de la sabiduría de las constelaciones, y en ellas está el pasado que se yuxtapone al presente sin cancelarlo, en la medida en que el ser-saber-hacer que sobreviene es reapropiado, y la fuerza cede entonces, con un sereno adiós al pasado que como una ola envuelve lo que hay hacia adelante y hacia los lados.

La *cosmo-referencialidad* implica una relación con el saber que nos permite pensar el proceso a través de una diversificación del *locus* de agencia enunciativa, o dicho de otra manera, como una operación a través de la cual la Tierra, el territorio y sus componentes emergen como entidades enunciativas de una identidad territorial específica, dado que en la grafía no escribe ni dice únicamente el ser humano. Tarapués (2019) insiste en «caminar y graficar, caminar y memorizar pintando el pensamiento también de lo que es la *tugta*, el origen de nuestros ancestros». Caminar y graficar son entonces modalidades cognitivas y alternativas plurisensoriales de producción de memoria, así como lo es el proceso onírico en el universo Sapara, solo por mencionar otra referencia amazónica (Bilhaut 2011).

Conviene destacar, llegado a este punto, que el «pensamiento de la *tugta*», si bien se expresa a través de la pintura, constituyendo a primera vista una gramática distinta de la

escritura, no se aleja del todo de ella si se toma en cuenta desde su sentido originario. De acuerdo con Ingold (2015: 18): «Desde el momento en que entendemos la escritura en su sentido originario como práctica de inscripción, es imposible establecer una distinción tajante entre dibujo y escritura o entre el oficio del delineante y del escribano». La fuerza pujante descubre una experiencia escritural que ubica un primer *locus* de agencia enunciativa por fuera del dicente humano.

La *cosmo-referencialidad*, en este sentido, activaría unos procesos de construcción de la existencia que implican interacciones multiversales y polifónicas, es decir, una dinámica de multiplicación del *locus* de agencia enunciativa, donde la praxis del conocimiento cosmológico se expresa a través de relaciones de alteridad con el universo, la Tierra y sus componentes, en cuanto que *localidades enunciativas* sustentadas en el pensamiento amerindio andino y su carácter perspectivista. «La versatilidad de la realidad y la lógica de estos Andes» (Mamian 1990: 27) nos coloca en posibilidad de pensar la propuesta cosmológica de Tarapué como una operación ecológico-simbólica o eco-semiótica, desbordada de los estatutos estandarizados de la comunicación, en la medida en que los signos se expresan vinculando entidades dispares que esta vez, se ordenan como sigue: un nivel cósmico, un componente del territorio, un ser humano.

En clave ecológica, además, podría tomarse la *cosmo-referencialidad* como dimensión oportuna para el análisis ambiental. Pues, se trataría de un instrumento social y simbólico (Ángel Maya 2013) de implicancias mayúsculas por su multidimensionalidad. En primer lugar podemos contar la que nos sobreviene en términos de representación del cosmos, el universo y el planeta. Pues, en cuanto opción teórico-práctica que apuesta por la «descolonización del pensamiento», la *cosmo-referencialidad* elicitaba una deconstrucción del paradigma cosmológico y cosmogónico, planteado por el monoculturalismo sustentado en el antropocentrismo. Así, se trataría entonces de un dispositivo conceptual que conlleva, además de descentramientos epistemológicos y desenfoco de los sentidos, otro nivel de desplazamiento, es decir, un movimiento de *des-antropocentrización*, y por lo tanto, de replanteamientos acerca de nuestro lugar en la naturaleza. En segundo lugar, y en perspectiva pedagógica, puede asociarse el concepto con la educación sustentable o *ecoeducación*, que supera los proyectos de la educación ambiental en la medida en que va más allá de las relaciones saludables con el ambiente. Pues, la *ecoeducación* se concentra en «lo que hacemos con nuestra existencia, a partir de la vida cotidiana» (Gaddotti 2003: 68).

Las particularidades del caso, por lo tanto, aportan al concepto de *cosmo-referencialidad* el sentido de un ordenamiento que sobrepasa el ámbito de los volúmenes celestes, sus devenires y sus correlativos accidentes geográficos. La *cosmo-referencialidad*, por asociarse al sabio y la sabedora, comporta la imagen del pensador/a, del filósofo/a que sintetiza en su aparición las coordenadas de un cómo vivir, vertebrando el curso de los actos y los pensamientos. La teoría sobre el ordenamiento de todas las cosas, de los componentes que existen más acá o más allá del alcance de nuestros senti-

dos, conlleva elementos que pueden atenderse desde la dimensión del comportamiento y en los entramados relacionales que podamos tejer en/con el mundo. Así, la ancestralidad que fluye en las grafías, en las sonoridades lumínicas del rayo, en los *signos de presencia siendo*, en Sendero o el proceso onírico, implican, desde estas perspectivas cosmológicas no-occidentales, «el retorno o la búsqueda de una huella primera, [aunque] no como lo que se deja, sino [como] lo que éticamente se debe seguir y lo que se debe saber» (Mamian 1990: 14).

REFERENCIAS

- Arévalo, G. M. (2022). *Gestos performáticos y controversias ecológicas*. [Tesis de Licenciatura. Universidad de las Artes].
- Barad, K. (2012). "Nature's Queer Performativity". *Kvinder, Køn & Forskning*. No. 1-2, 25-53.
- Bilhaut, A. (2011). *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Blaser, M., & De la Cadena, M. (2009). "Introducción". *World Anthropologies Network (WAN). Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, N° 4, 1-10.
- Bravo, E., [ed.] (2021) *Zonas de sacrificio en América Latina. Vulneración de derechos humanos y de la naturaleza*. Disponible en: <https://www.ecopoliticavenezuela.org/wp-content/uploads/2021/11/ZONAS-DE-SACRIFICIO.pdf>
- Carrión, P. (2012) *Análisis de la consulta previa, libre e informada en el Ecuador*. Quito: Konrad Adenauer Stiftung (KAS). Disponible en: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/54028.pdf>
- Gadotti, M. (2003). "Pedagogía de la tierra y cultura de la sostenibilidad". *Paulo Freire. Revista de Pedagogía Crítica*. Año 2 N° 2. 61-75.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB Editorial.
- González Vélez, S. (Director). (2020). *Jaguar. Voz de un territorio* [Película]. Canoa films.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- Haraway, D. (2020). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Edición Consonni.
- Ingold, T. (2015). *Líneas Una breve historia*. Barcelona: Gedisa.
- Kemper Columbus, C. (1997). "Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: los zorros de Arguedas y la illa andina". *Anthropologica*, Vol. 15. 195-216.
- Kohn, E. (2021) *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Ayala.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Mamian, D. (1990). *La danza del espacio, el tiempo y el poder en el sur de los Andes Colom-*

- bianos*. [Tesis de doctorado. Universidad del Valle].
- Madroño, M. (2013). “Huacakiruna. Gente pensamiento. Creación de formas de conceptualización filosóficas presentes en el pensamiento amerindio”. *Uturunku Achachi. Revista de Pueblos y Culturas originarias. Diálogo de multiplicidades*. Vol. 2., 64-73.
- Maya, A., A. (2013). *El reto de la vida. Una introducción al estudio del medio ambiente*. Bogotá: Ecofondo.
- Meneses, P., [et al.] (2018). *Boaventura De Sousa Santos. Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. (Vol. 1). Quito: CLACSO.
- Muratorio, B. (1998). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo*. Quito: Abya-Yala.
- Nogales, N., [et al.] (2021). *Amazonía y expansión mercantil capitalista. Nueva frontera de recursos en el siglo XXI*. Quito: CLACSO-CEDLA.
- Nuckolls, J. (2015). *Lecciones de una mujer fuerte quechua. Ideofonía, diálogo y perspectiva*. Quito: Abya-Yala.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Surrallés, A., & García Hierro, P., [et al.] (2004). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA.
- Taylor, D., & Fuentes, M. (2011). *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tsing, L., A. (2019). *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: Mil Folhas do IEB.
- Uzendosky, M. (2015). Los saberes ancestrales en la era del antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la Amazonía. *Revista de investigación Altoandina*, Vol. 17, N° 1, 5-16.
- Viveiros de Castro, E. (2006). *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropología*. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Multimedia en línea

- Canal Fernando Guerrero. (12 de diciembre de 2022). *Tugta pinta de pensamiento* [Archivo de Vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=KM2aFmFadUg>
- Canal Las VOCES de Nuestra América / Abya Yala. (3 de enero de 2023). VOCES – Taita Efrén Tarapué [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=1tKYzSlydag&t=1s>