

## *Hmmmm, Abia, Eco. Renombrar y renarrar desde el Antropoceno y la Era Ecozoica*

*Hmmmm, Abia, Eco. Rename and renarrate from Anthropocene and Ecozoic Era*

**Miguel Rocha**

Universidad Javeriana, nem125@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-4992-8542

**Date of reception:**

01/03/2020

**Date of acceptance:**

18/05/2020

**Citation:** Rocha, Miguel.

“Hmmm, Abia, Eco. Renombrar y renarrar desde el antropoceno y la era ecozoica”, *Revista Letral*, n.º 24, 2020, pp. 237-161. ISSN 1989-3302.

**DOI:**

<http://dx.doi.org/10.30827/R.L.voi24.13816>

**Funding data:** The publication of this article has not received any public or private finance.

**License:** This content is under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 Unported license.



### RESUMEN

Este artículo analiza desde perspectivas literarias ecocríticas e interculturales ciertas inter-relaciones y poiesis entre lo que suele llamarse naturaleza-cultura. En particular se examinan el Antropoceno y la Era Ecozoica como renombramientos y “renarraciones” en nuestros tiempos de cambio climático y calentamiento global, con el propósito de argumentar que toda crisis civilizatoria comienza, y se manifiesta, como una crisis del lenguaje. Los nuevos nombres e historias son entonces poiesis, o haceres creadores de la palabra, y cumplen un papel clave para expresar tanto las necesidades de lenguajes más integrales, como las aspiraciones de transiciones individuales y colectivas. En tal sentido también se estudian denominaciones míticas, poéticas, orales y lingüísticas (Hmmm, Oralituras Abiayala) en el contexto de tendencias y movimientos que cuestionan la univocidad de “la” ciencia, así como la idea un futuro mejor debido a la tecnología, la virtualidad y la manipulación genética.

**Palabras clave:** ecocrítica; naturaleza-cultura; poiesis; Antropoceno; Era Ecozoica, nuevas narrativas.

### ABSTRACT

This article analyzes from ecocritical and intercultural literary perspectives some inter-relationships and poiesis between what is usually called as nature-culture. In particular, it examines the Anthropocene and the Ecozoic Era as new names and narratives in our times of climate change and global warming, in order to argue that every civilizational crisis begins, and manifests itself, as a language crisis. The new names and stories are then poiesis, or creations of the word, and have a key role to express both, the needs of more comprehensive languages, and the aspirations of individual and collective transitions. In this sense, mythical, poetic, oral and linguistic denominations (hmmm, Abiayala, oralitura) are also studied in the context of trends and movements that question the univocity of science, as well as the idea of a better future due to technology, virtuality and genetic manipulation.

**Keywords:** ecocriticism; nature-culture; poiesis; Anthropocene; Ecozoic Era; new narrations.

## **Antipoesis y super-poesis: anatomía de dos tendencias**

Científicos de múltiples ramas analíticas basadas en el monitoreo y la constante datación de la tierra, como geólogos y vulcanólogos, reconocen el actual impacto planetario de las fuerzas de lo humano. En esto coinciden con investigadores de las ciencias sociales y humanas, como Bruno Latour y Juan Duchesne, quienes resignifican la noción de Antropoceno para nombrar nuestro periodo geológico actual. El concepto fue acuñado en el año 2000 por Paul J. Crutzen, investigador holandés ganador del premio Nobel de Química, quien renombra Antropoceno al periodo también llamado Holoceno en tanto “a diferencia de otras épocas de la historia del planeta, en lo que va al menos desde el siglo XVIII, las actividades humanas han sido las que han determinado el cambio fundamental, para efectos de la biosfera, en las condiciones geológicas” (Duchesne 176-177). El creciente impacto humano sobre los ecosistemas ha generado la necesidad de proponer herramientas y prácticas tanto para el análisis de datos como para nuevas sensibilizaciones y pactos sobre los roles y actividades de nuestra especie en el planeta.

Los reportes ordinarios y científicos de millones de observadores mundiales sobre las alteraciones climatológicas, el blanqueamiento de los corales, la contaminación petroquímica de las fuentes del agua, el deshielo de los glaciares, el aumento de las enfermedades urbanas causadas por el estrés y el esmog, las epidemias originadas en mataderos y laboratorios, las afectaciones causadas por la extracción de hidrocarburos, la deforestación indiscriminada, el incremento del plástico en los océanos y las alteraciones en los ciclos de aves migratorias, ballenas, osos polares y todo tipo de plantas y animales, conforman archivos vivos, multi-experienciales e inocultables que corroboran el Antropoceno, el cambio climático y el calentamiento global. Con todo, muros de negacionistas sobre tales evidencias promueven imágenes sectarias, políticas y científicas que apoyan o sirven a los intereses económicos de sus países y corporaciones. Muchos de los detractores del cambio climático se fundamentan en antiguas visiones sobre la superioridad humana, como las expresadas en lecturas literales y soslayadas tanto de libros religiosos como del giro antropocéntrico generado desde el renacimiento occidental europeo. Algunos grupos y sectas religiosas defienden ideas exclusivistas sobre un mundo irreal pasajero, así como al servicio de humanos “elegidos”, lo cual sirve de excusa para la depredación sistemática directa e indirecta de todas las demás especies “inferiorizadas”. Por otro lado, no son pocos los políticos y magnates que han procurado desviar y hasta confundir la atención pública, como en el caso de Donald Trump en Estados Unidos, el segundo país con mayor responsabilidad por emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) tras China, así como uno de los pocos

que no acepta el Acuerdo de París para el Cambio Climático, además de no haber ratificado el protocolo de Kioto. Por su parte, Jair Bolsonaro, en su presidencia de la aún emergente e hiperacelerada mega-economía del Brasil, negó al inicio la gravedad del covid-19 e incluso insinúo irónicamente que los ambientalistas causan los incendios en la Amazonia al tiempo que gobiernos como el suyo son modelos de explotación de la selva. En consecuencia, Finlandia e Irlanda amenazaron en 2019 con promover un veto sobre la alianza comercial de la Unión Europea y Mercosur, si el país suramericano no cumplía con sus compromisos medioambientales.

Desde otros palcos, científicos que se hacen célebres desde el optimismo sobre una nueva ilustración y fe en el progreso, como Steven Pinker, autor de *Enlightenment Now* (2018), consideran que nuestro mundo y nuestra vida están mejor ahora. Esta tendencia posee un gran éxito internacional debido a su visión sobre un futuro positivo en donde seremos más felices gracias a “la” ciencia. De allí que Yuval Noah Harari, autor del *best seller Homo deus* (2015), imagine incluso que seremos capaces de vencer a la muerte gracias a la tecnología, e incluso que dejaremos de ser animales para convertirnos en dioses con una religión dominante centrada en el *big data*. Es en tal sentido que las representaciones y perspectivas sobre naturaleza y cultura, así como la manera en que están siendo narrados nuestros presentes y futuros, son claves no sólo para corroborar o negar el Antropoceno y el cambio climático, sino para ofrecer alternativas críticas y prácticas en momentos en que, si *Otro posible es posible*, requerimos de transiciones del proyecto de un único mundo (Escobar 42) a un pluriverso o mundo donde quepan muchos mundos, nombres, lenguas e historias.

Uno de los posibles posibles en los actuales procesos de choque entre diseños de mundo e inocultables crisis de las relaciones inter-especies se vislumbra al reconsiderar los dualismos en las representaciones de naturaleza y cultura. Aunque aquí no planteo un panorama comparativo de tales representaciones (Gudynas), sino el análisis de algunas perspectivas y renombramientos de la tierra en las coyunturas de nuestro tiempo, es evidente que la supuesta, o pasada, separación naturaleza/cultura ya ha quedado en entredicho (Descola) puesto que la cultura, aun si la entendiéramos de manera simple como el conjunto de invenciones y agregados humanos, no se puede entender hoy en día sin sus configuraciones de naturaleza, ni de sus impactos negativos y positivos sobre el planeta. En realidad, parte de lo que se encuentra en entredicho es el hecho social mismo, la noción de humanidad, y las definiciones estables de sociedad, cultura y civilización. Esto ha implicado a su vez cambios en las percepciones y denominaciones de y sobre la llamada naturaleza, que expresa tanto lo no creado por el hombre como al hombre no

creado por sí mismo (al menos en su corporalidad básica), así como a todas las formas de vida orgánicas e inorgánicas, y también a las materias de las que provienen las invenciones humanas, entre otras manifestaciones.

El Antropoceno es un renombramiento, una poiesis nominal, incluso antes que un nuevo concepto científico. El Antropoceno es un renombramiento relacional y tenso de cultura naturaleza. Así pues, en tanto el acto básico de nombrar es mitopoiético, es decir etiológico, fundacional y proveedor de sentido, símbolo dialogante, los estudios literarios con perspectiva ecológica e intercultural están llamados a aportar en las actuales reflexiones eco-civilizatorias. Incontables poiesis, haceres creadores o procesos creativos operan en nuestra época de cambios climáticos, virus y redefiniciones ontológicas, a modo de anti-poiesis nominales, es decir, como actos nombrantes de creación sobre la homo-descreación, a saber: la capacidad destructiva de determinadas fuerzas humanas sobre el planeta. De otro lado, autores influyentes de una nueva ilustración interponen inquietantes positivismos sobre fuerzas o super poiesis, en tanto procesos antropocéntricos optimistas unificadores, que celebran un desarrollo tecnológico *ad infinitum* basado en el exitoso predominio humano.

Una tendencia afirma que el predominio e impacto humano tiene una faceta positiva de actual y futuro beneficio para la humanidad (tecnologías de la comunicación, intervenciones en las disposiciones genéticas para ciertas enfermedades, manipulación de virus en laboratorios, mayores beneficios en los usos de las energías nucleares, mayor longevidad y crecimiento demográfico, etc.). Otra tendencia, que no se opone a las tecnologías y beneficios científicos, explicita, en cambio, una crítica al Antropoceno, así como la necesidad de investigar y confrontar sus efectos negativos (alteraciones climáticas, peligros en los usos de las energías nucleares, usos políticos y militares de virus manipulados en laboratorios, impacto de la extracción de minerales sobre la explotación de lo que llaman “recursos” naturales, etc.). Es de notar que ambas tendencias coinciden, desde perspectivas diferentes, en asumir la gran escala, poder o impacto pasado, presente y futuro de las fuerzas humanas sobre el planeta y el devenir de nuestra especie. Con todo, es evidente que los intereses económicos y nacionalistas de corporaciones, empresas y países con gran capacidad extractivista, condicionan las actitudes hiper-positivas presentes en las super poiesis celebradas por algunos de sus *best sellers*. Así pues, ante las interpretaciones privilegiadas de *best sellers*, *fake news* y políticos de twitter, es necesario interponer narrativas, evidencias y experiencias personales y comunales. En tiempos de supuesta democracia comunicativa vale proponer que no sean los intereses particulares (aunque se trate de países supuestamente más desarrollados),

sino colectivos, ecológicos e interculturales, los que nos ayuden a discernir y decodificar lingüística y sensorialmente nuestra situación actual como especie a nivel planetario.

### “Todo es una belleza de literatura”

Antropoceno es sólo una de las formas posibles de nombrar nuestro periodo actual. Y cuando se lo nombra usualmente es asociado con el cambio climático y el calentamiento global. Su denominación coexiste con otras previas que, aunque descartadas por algunos debido a sus dimensiones míticas, se adelantaron en la expresión de algunas de las problemáticas sociales y ambientales actuales. “Kali Yuga” es otra denominación célebre que enfatiza más los aspectos negativos o problemáticos de nuestro tiempo, aunque en una escala temporal superior a cinco milenios. Al comentar el *Visnu Purana*, pensadores hindúes e indólogos denominan Kali Yuga a una edad de “disputa, disensión” (Zimmer 25); una larga y cuarta era de degradación social en donde las relaciones entre los seres son conflictivas, prima lo material sobre lo espiritual, y los valores de convivialidad se encuentran disminuidos y relativizados.

En un orden comparable de visiones cosmológicas, los gunadule, nación indígena ubicada a ambos lados caribeños de la frontera entre Colombia y Panamá, cuentan que nuestra era actual también es la cuarta, y la llaman Abiyala. Por lo común es traducida como Tierra en Plena Madurez. Esta denominación, proveniente de la lengua chibcha dulegaya, sirve como uno de los nombres pan-indígenas para el continente. En tal orden de ideas, Abiyala es una cosmo-poiesis gunadule y transnativa que emergió paradójicamente de dos anti-poiesis: 1) Una debacle natural, causada por maremotos y diluvios, de la cual se habrían salvado los gunadule según los relatos míticos cantados del *Babigala* (Wagua 275). 2) Una debacle social, causada por el encuentro y desencuentro genético, viral y militar con los colonizadores europeos y sus descendientes. En el primer contexto Abiyala es traducida como Tierra Salvada mientras que en el segundo es Tierra Sangrante. Según Manibinidiginya, en cuyo trabajo pedagógico confluyen los estudios sobre el impacto de la colonización sobre la lengua, los cuerpos y las narrativas de la que llama Madre Tierra, Abiyala también es Tierra Sangrante en tanto alumbrada, continúa pariendo y da constantemente vida (Rocha 2018 56-58). En suma, Abiyala es una poiesis nominal con diferentes renombramientos a modo de capas mito-poéticas.

La poesía es una de las formas verbales por excelencia de la poiesis. Para numerosos pensadores y creadores de los pueblos indígenas lo que llamamos poesía es una herramienta verbal para nombrar, articular y sanar, así como para renombrar mundos intervenidos por las colonizaciones y los extractivismos. El acto de

nombrar y renombrar, y por lo tanto de fundar y reinstaurar, es característico, aunque no exclusivo de la especie humana; las aves y muchos animales establecen cartografías nominales del espacio mediante la repetición cíclica y sistemática de emisiones vocales asociadas con lugares, como árboles y refugios, así como con germinaciones de plantas y semillas. Según Steven Mithen, prehistoriador de la Universidad de Reading, incluso las vocalizaciones animales anunciadoras de depredadores y del hallazgo de alimentos son “simbólicamente significantes” (283). Sin embargo, lo que desde grandes conjuntos civilizatorios como el chino, el japonés, el árabe, el indioamericano o el europeo se entiende y considera como poesía (lírica, épica, métrica, verso libre, etc.) no coincide necesariamente con las consideraciones y praxis de otros pueblos. En efecto, en numerosas comunidades del mundo fuera de las concentraciones masivas urbanas y de la escritura como notación del habla, las nociones y prácticas verbales se diferencian significativa y funcionalmente. Sin embargo, los actos de nombrar y renombrar, con todas las dimensiones y acentuaciones posibles, son transversales en nuestras lenguas y experiencias como especie. A esto, en parte, se refería el poeta colombiano Jorge Zalamea Borda cuando, tras seleccionar un conjunto de textos del mundo, afirmaba, en su libro ganador del Premio Casa de las Américas de Cuba: “En poesía no hay pueblos subdesarrollados” (3). No obstante, no dejaba claro qué era eso de poesía, y si se podía hablar de “la” poesía con un sentido mundial. Hoy en día sabemos que no hay una noción transversal, única y de consenso sobre lo que es o “debiera” ser “la” poesía. Existen, en cambio, notables reflexiones sobre los haceres o creaciones humanas en diferentes lenguas a través de infinidad de estructuras composicionales. A esto se suma que el planteamiento de nociones y conceptos para entender las poesis desde diversas lenguas nativas se encuentra actualmente en debate e investigación.

Como creador y crítico participante en tales reflexiones dialogantes he constatado la tendencia de diversos escritores/as y narradores/as en lenguas nativas del mundo por concebir la poesía como una herramienta de indagación, recuperación e invención de lenguajes. El pedagogo gunadule Manibinigidiginya considera que la recuperación de las propias historias y de las etimologías, o significados de las palabras en las lenguas nativas es uno de los propósitos de la presencia de investigadores comunitarios tanto en las universidades como en sus comunidades de origen. Entre tanto, Wiñay Mallki / Fredy Chikangana, escritor quechua yanakuna de los Andes en Colombia, afirma que “los verdaderos poetas y cantores son los ancianos” (81) y que la poesía es canto, ofrenda, tejido e incluso trabajo en la tierra (82). Por su parte, Anastasia Candre, cantora e investigadora okaina-murui (uitoto), cuando comenzó a escribir textos bilingües usando

modelos de versos poéticos, se percató aún más sobre la relevancia de las oralidades y grafías comunitarias. Al preguntarse “qué es eso de literatura” en conversación radial conmigo, concluyó: “todo es una belleza de literatura” (68). El ejercicio de escribir lo que otros llamaban poesía la hizo pensar además sobre los géneros verbales propios de los cantos tradicionales de frutas así como en los tipos de palabras usadas en la educación propia y en otros rituales:

La palabra de la abundancia  
 hace trabajar, hace sembrar, no deja dormir  
 ya no es sueño, ya es una realidad (Candre 74).

Cuando Candre afirma que “todo es una belleza de literatura”, tras reflexionar sobre los legados colectivos de sus pueblos, lo hace desde una certeza profunda sobre el vínculo sapiencial que propician las verbalidades comunitarias con el territorio y entre la gente en múltiples continuos naturaleza-cultura. Su “todo es una belleza de literatura” es una de las formas estéticas y éticas de nombrar y narrar tales relaciones y continuos, aunque lo hiciera en una lengua suya y foránea, el castellano, y mediante una denominación de origen extranjera: la “literatura”.

Explicitadas las aparentes contradicciones, características inevitables e iniciales de diálogos inter-nominales, es importante recalcar que aun desde el interior de nuestras sociedades de raíces lingüísticas latinas, afirmar que “todo es una belleza de literatura” también resultaría extraño, en parte debido a nuestros actuales compartimientos y especializaciones científicas y artísticas. Así pues, moviéndose en el extrañamiento entre múltiples orillas, para Candre el modelo era la sabiduría tradicional basada en el ciclo hortícola de siembra y recolección. Este ciclo también se expresa en la subsiguiente transformación social de alimentos y plantas (yuca brava, tabaco, coca) mediante figuras poéticas como *palabra dulce*, *palabra de abundancia*, *palabra fuerte*, etc. La sabiduría de lo poético verbal se ratifica en convertir el decir en hacer (poiesis). Y ese hacer, el amanecer en obra del pensamiento y la palabra (todo un modelo mítico amazónico), en el contexto okaina-murui de los ancestros de Candre se traduce *primero* en el cuerpo concebido como canasto en donde se recogen las hojas del saber, y *segundo* en los diferentes soportes de la palabra: canto, huerta, baile, propiciación de los alimentos, pintura sobre tela de yanchama, y más recientemente, sobre el libro con escritura fonética bilingüe en tinta sobre papel o incluso en formato web. En “Soy mujer-sueño”, una poética escrita al cierre y no al comienzo de su vida, como el árbol amazónico que sólo florece cuando está mayor, la cantora amazónica autoreflexionó:

Fue bien plantada  
 tuve buen retoño

crecí bien  
 florecí bien  
 di buenos frutos  
 me cosecharon bien  
 finalicé en abundancia (74).

Las literaturas, en tanto poiesis o haceres creadores con la palabra, preceden a la invención del alfabeto greco-fenicio así como a la imprenta de Gutenberg. En su origen no eran sólo las formas específicas de composición escrita con que las asociamos en la actualidad, sino polifacéticas artes verbales sapienciales, ligadas en muchos casos, entre otras posibilidades, a genealogías narrativas del poder y del conocimiento preservado; de allí que hoy en día nos sigamos refiriendo a la bibliografía o conocimiento sobre un campo como la “literatura” sobre el tema. Para Candre lo nuclear de la literatura es el énfasis en la palabra (voz), acto seguido en sus soportes complementarios (yanchama, papel, piel), y todo esto en el contexto de las prácticas rituales (canto, composición escrita, conjuro, oración, baile, yagé, tabaco y coca). Se trata de énfasis verbales reiterativos, estacionales y prácticos que se conectan con la recurrencia en las expresiones como palabra obra, palabra que hace amanecer, palabra de vida y palabra de la abundancia. En tal orden de sentidos, su afirmación, “todo es una belleza de literatura”, traduce una certeza propiamente murui, y okaina (dos de las etnias de los ancestros de Candre) y en gran medida amazónica: todo es palabra. Todo es saber. O también: todo pensamiento amanece primero en palabra para luego convertirse en obra. Todo es generador de saber en la medida en que el pensamiento amanezca en palabra y fructifique en obra. Tal es en el fondo una descripción del ritual de la palabra con los mayores, celebrado cada noche, en el mambeadero y/o en la maloca (casa comunitaria), en donde tradicionalmente se reflexiona en antesala al trabajo del día siguiente, mientras se comparten las preparaciones provenientes del tabaco (ambil) y la coca (mambe).

La sabiduría, en tal sentido, es expresión tanto de la conciencia sobre nuestras palabras-acciones como manifestación de las acciones orientadas por las palabras. Las palabras de vida son interpretadas como hojas y frutos del árbol de la abundancia. *Naturas* y culturas, palabras y obras, cuerpos y lenguas, plantas y espiritualidades, saberes y haceres, forman modelos de continuos usualmente inseparables en Candre, en los murui y okaina, y en numerosas comunidades que fueron llamadas salvajes (inicialmente con un sentido peyorativo) por su cercanía física y/o psicológica con una selva (silva) de la cual emergen, y a la cual transforman mediante los modelos de vida y coexistencia que comparten con ella. El enunciado, “todo es una belleza de literatura”, así traducido, nos retorna la imagen espejo del ideal social

sobre una historia y palabra no fragmentada (dulce, abundante) que en tal sentido se opone a la fragmentación genocida causada por la explotación del caucho en su territorio. A su vez, el énfasis en la belleza de la palabra genera y reitera otro posible posible al de la incesante segmentación de las modernidades, colonialidades y racialidades.

Candre nos ofrece, y se ofreció a sí misma, la posibilidad de la poesía y de la vida como ciclo (siembra, retoño, crecimiento, florecimiento, fructificación, cierre en abundancia). Su sueño de mujer reintegra y revitaliza a la literatura entendida holísticamente como palabra, como cuerpo, y ante todo como continuo naturaleza-cultura. Tal reintegración es a la vez una crítica, y no una subordinación, en tanto sus sueños verbales colaboran en devolverle organicidad, y en tal sentido fuerza de vida, abundancia y sentido a los restos del lenguaje fragmentado y cooptado con que muchos escritores y narradores indígenas asocian algunas literaturas actuales. Candre, a través de sus poiesis holísticas e irreductibles, aunque versátiles, resalta el cuidado y cultivo de la palabra y la vida también (no sólo) a través de una letra (del latín *litterae*) que es asiento de la palabra, banco de saber, y en tanto letra orgánica: imagen, pintura, conjuro, oración, invocación y canto.

En un sentido semejante, Chikangana y Jamioy, quienes forman parte de una generación que precedió públicamente a la aparición de Candre, cuando se refieren al acto de escribir poesía enfatizan su relación con la oralidad *de su gente* (Rocha 2018). Asimismo, para el oralitor mapuche Elicura Chihuailaf, quien a mediados de los noventa fue uno de los primeros en referirse a la oralitura, su práctica expresa el espacio móvil e indefinido entre la oralidad de sus orígenes familiares-comunitarios y la escritura-lectura alfabética característica de su contacto con la educación letrada y las sociedades no indígenas. “La oralitura es como el espacio entre las dos piernas al caminar”, afirma Chihuailaf, al conversar sobre la misma<sup>1</sup>. Chihuailaf, Chikangana y Jamioy, en tanto originarios de comunidades agrícolas andinas, se muestran cómodos con la actividad y metáfora del cultivar, imagen subyacente en las denominaciones agricultura, cultura y literatura. Al mismo tiempo destacan la importancia de la palabra, en particular del nombrar y vincular a través suyo, incluso antes que el acto y la figura de escribir y fijar. En tal orden de prácticas lo oral precede y se articula con lo escrito mediante su noción y praxis de oralitura. Esta aclaración es importante dado que las oralituras, al igual que las literaturas, comienzan a adquirir nuevos significados públicos. Hoy en día se escucha a estudiantes y profesores comparar la oralitura con la literatura oral, pero ésta última se diferencia ante todo por su énfasis en el transvase o

<sup>1</sup> Comunicación personal. Bogotá: octubre de 2018.

transcripción; no es una escritura *al lado de la oralidad*, sino al centro de una práctica escritural fonética que reemplaza y fija la oralidad. Ahora bien, aunque la oralitura evoque y provoque lo colectivo oral (desde lo gestual, lingüístico, proverbial), también es autorial y, en muchos casos, urbana. Por último, es necesario aclarar que la mencionada noción andina y suramericana de oralitura expresa sólo una de las dos principales corrientes; la otra es la de origen africano, teorizada por el senegalés Yoro Fall, quien, al reflexionar desde la importancia de la historia oral y poscolonial africana, afirmó que la oralitura era tanto un calco como una oposición a la literatura (21). Es decir, un movimiento tan elástico como el del espacio entre las piernas al caminar señalado por Chihuailaf, y tan paradigmático y sorprendente como el de Candre al afirmar en un tono cantado: “todo es una belleza de literatura”.

### **Humano-no-humano**

El debate sobre la fijación de la oralidad mediante grafismos fonético-alfabéticos también nos remite a los orígenes mismos de lo que de forma tan general han llamado “la filosofía occidental”. En efecto, para Platón la filosofía se consolida en el acto reflexivo escritural del pensamiento que al escribirse alfabéticamente se libera de las fórmulas de la oralidad (clichés). Así lo reitera acriticamente Walter Ong (2009 32) al referirse a las oralidades primarias de los que considera pueblos primitivos en tanto carentes de escritura y por tanto de un pensamiento abstracto complejo. El prejuicio que identifica unívocamente a los salvajes (literalmente los habitantes del bosque, del latín *silva*) como orales, y por tanto primitivos e inferiores, resume siglos y capas de prejuicios a partir de los paradigmas de fijación, archivo, transmisión y emancipación con que numerosas sociedades letradas del mundo se han auto-representado etnocéntricamente. Al respecto vale recalcar que la imagen colonial sobre los llamados salvajes se basó en parte en la falsa noción de formas de vida ideales en las cuales el ser humano no transforma ni afecta su entorno, sino que vive en equilibrio estático con el mismo. Esto les permitiría hablar a pensadores como Rousseau de un “buen salvaje”, así como de culturas en armonía con la naturaleza. Con todo, incluso para los murui, la cultura es una forma de propiciación y recreación de la naturaleza. Anastasia Candre misma es, desde su poética tradicional, el fruto de una siembra y una cosecha (72-74).

Según la educación tradicional murui un niño no nace siendo gente, sino que tiene que formarse como tal, y por eso la palabra de vida y abundancia es evocada como materia alquímica de transformación. Así que no nace siendo bueno, y ni siquiera salvaje, pues una relación adecuada con la selva y la comunidad debe ser fomentada y atraviesa por numerosas etapas de

formación e iniciación. En efecto, investigaciones como la de Charles Mann en su libro *1491* presentan argumentos serios sobre el impacto y la remodelación paisajística por parte de sociedades nativas previas al contacto europeo, como las mayas clásicas de las tierras bajas de Guatemala, las del Misisipi, las nahuas del Valle de México y las Centro-Andinas, entre otras. Claro, esto no quiere decir que sus impactos sean comparables a los generados por el Antropoceno y las fuerzas crecientes de las revoluciones industriales de los últimos siglos. Los múltiples fenómenos que englobamos en el concepto mundial de cambio climático y calentamiento global también podrían llamarse alteraciones ecosistémicas. Con todo, la imagen de cambio, conatural en un planeta vivo, no nombra del todo la realidad, puesto que estamos experimentando disímiles aceleraciones mediante mega-cambios en los que las fuerzas humanas son un factor determinante.

Ahora bien, mucho antes de ciertos puntos de partida críticos sobre el renacimiento y el eurocentrismo, que se encuentran en las bases mismas de los estudios sobre el colonialismo y la modernidad (Mignolo), se vislumbran las tensas relaciones entre homínidos como cromañones y neandertales, quienes hace 40 mil años atrás ya se diferenciaban (no sólo en disputas y relaciones) sino en el énfasis que los primeros daban a un lenguaje composicional de palabras mientras que los segundos supuestamente enfatizaban las gestualidades y musicalidades verbales para interpelar, alertar, imitar y conseguir cambios en la conducta de sus interlocutores (Mithen 228). En esta perspectiva, las crecientes descorporalizaciones y desensitivaciones están en parte ligadas a nuestra marcada dependencia de herramientas de procesamiento numérico y abstracto como es el caso de numerosas escrituras y sistemas de control-notación, que a su vez han sido consideradas rasgos infaltables en grandes núcleos civilizatorios de la antigüedad (Mesopotamia, Egipto, China, Valle del Indo, Mesoamérica y los Andes centrales). Tales núcleos también han sido datados y caracterizados como precursores y generadores de conglomerados urbanos. Y si bien es cierto que el Antropoceno alude directamente al impacto creciente de las fuerzas homo sapiens en el planeta a partir de las revoluciones industriales del siglo XVIII, es evidente que el fenómeno de predominio humano está ligado en diferentes grados al desarrollo paulatino de las ciudades en tanto centros de acopio de fuerza de trabajo y transfiguraciones antropocéntricas: desde la producción masiva de trigo, soya, arroz, maíz y papa hasta el acaparamiento de las fuentes de agua, los animales, plantas, minerales y más recientemente de las energías eléctricas, transgénicas y atómicas.

La ecuación civilización/cultura-ciudad-escritura/fonética, planteada con recurrencia en la arqueología y la historia del arte, además de evidenciar el deseo de superioridad de unas

sociedades y especies sobre otras, fundamenta la hiper-optimista representación social de la modernidad triunfante con el desarrollo tecnológico, el libre-mercado y el mito de la “la” ciencia como codas y marcadores evolutivos de las naciones dominantes. Sin embargo, en tiempos en que los límites de las civilizaciones y sus herramientas extractivistas han sido llevados al extremo de la contaminación global, el desequilibrio ecosistémico y, en suma, el Antropoceno o la anti-poiesis descreadora, crecen en respuesta los movimientos tendientes a redescubrir y realizar formas de vida en que se reconsideren y sanen las relaciones humano-no humano. En tal sentido, mientras corrientes como las expresadas en las oralidades y el performance apelan al lenguaje oral y corporal, ciertos usos masivos de las tecnologías de la virtualidad han llevado a límites inalcanzables e inaguantables el alcance de la burocracia, el control social, el monitoreo de los ciudadanos usuarios y de sus pautas de consumo estimuladas globalmente. Mientras “medio” mundo muestra crecientes índices de migración y desplazamiento, frecuentemente criminalizados por el llamado “primer mundo” o sus políticas dominantes, aumentan las problemáticas por la sobrepoblación, las epidemias, el agotamiento del agua, los racismos, las violencias urbanas, el total de partículas suspendidas (TPS) en el aire, y la insuficiencia en los sistemas de salud y de transporte público, entre otros problemas de primer orden.

En un mundo en contacto biológico y cultural permanente, una de las grandes limitaciones que aún deben analizarse en los estudios interculturales y descoloniales es, sin duda, la de las generalizaciones. Por la vía de la construcción colonial del indio, el aborígen, el primitivo, el negro, y el salvaje, se generalizaron los prejuicios raciales e inferiorizantes sobre las poblaciones colonizadas, ante todo por los poderes europeos en el último medio milenio. Considerar salvajes a civilizaciones como las incas y aztecas, e identificarlas en la misma etiqueta con los murui, nukak o yagán, es un rezago de la “otrificación” colonial generalizante. Si hoy en día es posible referirse a pueblos y naciones indígenas, esto se debe al aval, renombramiento, renarración y por tanto resignificación que sus propios movimientos sociales contemporáneos les han otorgado. Descola señala que el modo de identificación analógico se adjudica “a las culturas asiáticas y las zonas de influencia azteca, maya e incaicas, así como a la Europa premoderna” (Duchesne 183), mientras que el modo de identificación animista que “adjudica interioridad psíquica común a humanos y no humanos, pero no así una corporalidad común” (ibid. 182) se expresa particularmente en los pueblos amazónicos. Esta situación nos enfrenta por un lado con nuevas generalizaciones, al tiempo que devela nuevas rutas comprensivas. Es evidente que las actuales selvas del Guaviare, por prístinas que parezcan, en parte son producto de las rutas de nomadismo de comunidades

como los nukak makú, quienes en sus ciclos estacionales iban sembrando su paso con las semillas de las frutas recolectadas así como con las plantas que favorecían para usos de refugio, alimentación y medicina. Tales jardines y huertas, que al naturalista le parecen selvas naturales y consubstanciales, son parte de una creación cultural de naturaleza. Por otro lado, sociedades tan arraizadas y colectivistas como los yagán y los selknam, aunque en apariencia no dejaron huellas en los litorales e islas de Tierra del Fuego y los archipiélagos meridionales, configuraron a través de sus narrativas, lenguas y pautas de supervivencia los paisajes mentales que la colonización buscó borrar afanosamente. Como expresaba Rosa Yagán, una de las últimas herederas de este pueblo de las canoas y las ballenas: “Cada yagán lleva el nombre del lugar en que nace (...) Somos nombrados según la tierra que nos recibe” (15).

Todo conjunto *humano-no-humano* posee sus propias poiesis, configurando así su naturaleza, y siendo nombrado por la misma, en diferentes dimensiones y mediante diversos legados e impactos, que a su vez delimitan sus cuerpos individuales y colectivos, como los macro-organismos andantes en la selva formados por miles de hormigas sembradoras recolectoras en estrecha relación con ciertos árboles y plantas de donde cortan las hojas que en sus refugios subterráneos se convertirán en hongos, mediante el cultivo, para alimentar a sus larvas. Otro aspecto del espectro ocurre cuando los individuos o cuerpos colectivos buscan en cambio diferenciarse de sus entornos y de unos con respecto a otros. Ahora bien, contrario a lo que podría esperarse, los archivos narrativos de muchos pueblos señalados como salvajes resaltan, y en muchos casos auto-cuestionan, tanto la antropomorfización como la separación de lo humano de lo no-humano.

En el *Babigala*, conjunto de narrativas sapienciales cantadas por los gunadule en Colombia y Panamá, el corte del árbol Paluwala es ordenado por el héroe Ibeléle (Tad Ibe) a su hermano, y/o auxiliares hombres-animales, causando así la tensión, disyunción y semi-ruptura de las relaciones menos diferenciadas entre los humanos, el árbol, y todos los animales que también se beneficiaban del gigante verde (Rocha *El sol babea*, 484-491). El asesinato del tigre, la serpiente y la rana, todos guardianes del árbol de la abundancia, es para los gunadule uno de los hechos traumáticos y diferenciadores entre cultura y naturaleza, arriba y abajo, y hombres de animales: “habiendo matado a todos los animales que venían al árbol, se dieron los hombres a cortar de nuevo” (ibid. 490). Si el gran crimen mítico del Génesis bíblico es el de un humano que aniquila a otro humano (Caín y Abel), en el *Babigala* un crimen trascendental es el del tigre, la rana y la serpiente del árbol, aunque el más renombrado siga siendo el despedazamiento e ingestión de la madre de los mellizos por parte

de hombres-peces (47). En tal orden de ideas, la disyunción humano-animal y cultura-naturaleza, aunque en apariencia no es tan marcada como en las modernas y tajantes separaciones antropocéntricas, según los gunadule, y otros pueblos indígenas, habría sido causada tanto por gente humana como por gente animal. Es un hecho constatable que, en la gran mayoría de relatos indígenas, desde relacionalidades diferentes, los animales poseen agencia y son gente (aunque esto no significa que se confundan con las sociedades humanas en cuanto representativas de la especie *Homo sapiens*). En efecto, muchos de sus relatos contemporáneos contradicen el imaginario moderno de los animales como seres pasivos, mudos, devorables, y salvajes o domesticables.

Los crecientes movimientos mundiales en contra de la sujeción animal son sintomáticos de civilizaciones que en cuestión de siglos, y como resultado de múltiples revoluciones industriales y tecnológicas (entre las que se encuentra la industria del libro y la mercantilización académica), han pasado de la domesticación de los animales (que define numerosos rasgos económicos culturales: pastores, ganaderos, jinetes exploradores, etc.) a la masificación co-utilitaria de los congéneres (hoy en día conciudadanos y connacionales) así como a la otrificación de quienes se encuentran por fuera de las líneas de artificiosos “nosotros” exclusivos e identitarios (migrantes, primitivos, nómadas, analfabetas, etc.). El creciente predominio sobre otros cuerpos, otras vidas, y otras formas de ser y estar también se caracteriza por aglomerar/clasificar a personas, plantas y animales mediante estereotipos acrílicos de lo salvaje, a la vez que celebra las patentes y domesticaciones de los semejantes (migrantes, mascotas, semillas transgénicas).

Algunos aspectos de la teoría animal y la teoría de plantas, como la propuesta de que estas formas de vida poseen culturas y agencia, nos ofrecen nuevas perspectivas de relacionamiento con las múltiples especies que también poseen derecho de habitar el planeta. Esto no significa idealizar o negar las ya tensas relaciones de convivencia, e incluso de competencia entre especies, pero desde puntos de vista jurídico-filosóficos aporta a la comprensión inter-especies y debería colaborar también en imponer límites al desmesurado y desequilibrante extractivismo antropocéntrico. Sin embargo, las posturas optimistas y editorialmente más exitosas que reafirman el antropocentrismo y el discurso de una única y salvacional ciencia, se oponen tendencialmente a perspectivismos, transiciones y deconstrucciones como los propuestos por Descola, Escobar y Duchesne, quienes señalan lo ficcional de una noción autónoma de la naturaleza, así como las limitaciones de lo humano por sí solo, por sí mismo. Aunque sus trabajos no sean tan conocidos por el público general, como tampoco es el nuestro, es importante reconocer que estos y otros críticos vienen

sentando las bases epistémicas para el diálogo desde los giros eco, bio, cosmo, y relacional ontológicos.

Juan Duchesne, profesor y editor puertorriqueño en la Universidad de Pittsburgh, explica que “a cada territorio corresponden aproximaciones políticas, que por involucrar, además de los humanos, a una gran variedad de no humanos, se les llama cosmopolíticas” (7). Por su parte Arturo Escobar, investigador colombiano jubilado como profesor kenan en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, define las ontologías como “las diversas formas de ser, existir, habitar y construir mundos” (41), que con frecuencia “se manifiestan como relatos”, las cuales se conectan con “nuevos conceptos” que intentan “hacer visible la interdependencia y la relacionalidad —de poner lo humano y lo no-humano de nuevo en relación dinámica—(41). Escobar aclara que la ontología política se sitúa “en el espacio que se abre entre las tendencias críticas en la academia y las actuales luchas por la defensa de territorios y mundos” (42). El giro biocéntrico, con el cual se relacionan estas aportaciones, aunque no puedan ser enmarcadas en el mismo, es tan o más relevante para el pensamiento humano como lo fue en su tiempo el giro heliocéntrico que cuestionaba la creencia sobre el sol y los astros girando en torno a la tierra. Las críticas situadas, actuantes y también científicas de los giros biocéntricos, en contraste con las celebraciones optimistas del poder unívoco de la tecnociencia, abren posibilidades para reorientar las transiciones legislativas, educativas y existenciales necesarias para la continuidad y digna existencia de las presentes, diversas y futuras generaciones en este planeta.

### **Transiciones**

Una de las más importantes cuestiones actuales para las humanidades es justamente la de las transiciones hacia modelos, pesquisas y comunidades de sentido en donde lo humano dialogue e interactúe comprensivamente con lo no-humano. Estamos, entonces, ante un doble movimiento: por un lado, la desantropomorfización del planeta, es decir, del predominio extractivo y egocéntrico de nuestra especie sobre las demás especies y ecosistemas. Y, por otro lado, las rehumanizaciones de las personas y agrupaciones de personas (sociedades, comunidades, países, etc.) a partir de múltiples reconsideraciones y acciones críticas y creativas para deconstruir los predominios y explotaciones de unos humanos sobre otros humanos y sobre el planeta. En ambos casos las transformaciones pasan por el giro de nuestras relaciones, sentires, pensares y actuares inter-especies (o inter-culturales en un sentido amplio) bajo horizontes que trasciendan los muros separadores jerarquizantes entre “naturaleza” y “cultura” y entre “humanos” y “subhumanos”. En términos generales,

aunque apenas comparables, ambos movimientos se conectan con lo que la ecocrítica ha identificado como justicia social y ambiental (Flys 85-119).

En un sentido propositivo, o quizás menos desalentador y electrificante que el de *global warming* (tan parecido al de *global alarming*), también es justo reconsiderar otro tipo de renombramiento, planteado por Thomas Berry, quien denomina “eco-zoica” a nuestra era. La Era Ecozoica emerge al final de la gran fase cenozoica, que aunque se encuentra en su fase terminal, inició hace unos 65.000, según este ecoteólogo de Carolina del Norte. En su renombramiento la palabra eco, proveniente del griego *oikos* (casa, hogar), es la que precede u orienta la era geológica, o zoica: relativa a la vida. Así, pues, el énfasis no está puesto sobre el impacto negativo humano del antropoceno, que él mismo anunciaría, aunque sin ese nombre; sino en el necesario giro ecozoico, es decir, en la comprensión de este tiempo de tránsito hacia el reconocimiento y realización de esta tierra como nuestra verdadera casa común. En tal sentido el giro ecozoico es tanto una ética como una práctica con todos los plurales posibles. Según Berry,

los poetas y artistas pueden ayudar a restaurar este sentido de sintonía y compenetración con el mundo natural. Es este sentido renovado de reciprocidad con la naturaleza, en toda su complejidad y notable belleza, el que puede ayudarnos a proveer las energías psíquicas y espirituales necesarias para el trabajo que está por delante (*The Sacred Universe* 48)<sup>2</sup>.

En efecto, es importante recalcar que el uso de lenguajes poéticos, que muchos consideran anti-científicos, es en sí mismo una de las transiciones propuestas por Berry, quien, en una conversación con Brian Swimme, reflexiona y propone: “Hasta ahora hemos tenido un lenguaje centrado en el ser humano. Necesitamos un lenguaje centrado en la Tierra” (Swimme y Berry 258). Esto implica una crítica de base al lenguaje centrado en el ser humano que hemos desarrollado por milenios pasando del holístico al composicional y que luego se gramaticalizó y sistematizó con escrituras fonocéntricas; un lenguaje que hoy en día se iconiza y que exige cada vez más virtualización y menos cuerpo y gestualidad.

Ahora bien, al analizar la propuesta de restauración de las necesarias *energías psíquicas y espirituales*, no debe sorprender que en este hemisferio del mundo sean teólogos y sacerdotes reformadores de raíz cristiana como Thomas Berry, Leonardo Boff y

---

<sup>2</sup> Traducciones personales de los originales en inglés de Berry, Swimme y Mithen.

Ernesto Cardenal quienes a modo de precursores han propuesto reorientaciones civilizatorias tras lecturas críticas del antropocentrismo domesticador que caracteriza ciertas interpretaciones dogmáticas de las tres grandes religiones semíticas monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam). Estas relecturas antecedentes de la encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco, en 2015, se basan en perspectivas relacionales con lo biológico planetario y ayudan a abrir la irreductible e inabarcable experiencia de lo vivo hacia poiesis constructivas y conscientes de las conexiones e impactos para lo humano y lo no humano. Incluso, tal binarismo podría descentrarse en circunstancias específicas en la medida en que reconociéramos nuestras relaciones de infinita interdependencia que expresan más bien continuidades entre las especies, así como con las manifestaciones orgánicas e inorgánicas de la vida. Si consideramos que el planeta es un gran organismo, en la perspectiva de la teoría Gaia y de pronunciamientos precursores como el del Jefe Seattle, tan justamente citado hoy día (“la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra”), coincidiremos al menos en que toda manifestación planetaria es orgánica y viviente. Y por tanto tendremos que reconsiderar los límites ético-espirituales de nuestra especie para dar o quitar vida.

Es un hecho que muchos de los intereses políticos, nacionalistas, militaristas, comerciales y corporativos multinacionales obstaculizan las acciones necesarias para reconocer y afrontar el Antropoceno. Además, es un hecho que el reconocimiento de las evidencias sobre las alteraciones ecosistémicas debe acompañarse con legislaciones y acciones concretas, al tiempo que, por un lado, es necesario disminuir las asimetrías socio-económicas (como las necesidades de primera mano de cazadores-pescadores que dependen de especies en peligro), mientras que, por otro lado, es importante cuestionar las cooptaciones de los discursos ecologistas por parte de políticos y corporaciones (por ejemplo industrias automotrices y tecnológicas que a la vez que aumentan la producción de unidades se publicitan cínicamente como comprometidas con el ambiente). Es cierto que el permanente bombardeo de noticias internacionales sobre el cambio climático ha generado respuestas que van desde la completa negación de las evidencias hasta el ecopesimismo y el temor paralizante. Los políticos negacionistas de las alteraciones climáticas han sacado provecho de esta situación al promover, al mejor estilo del “coaching”, actitudes hiper-positivas, del tipo *volveremos a ser los mejores y las cosas nunca han estado tan bien como ahora*. En tal sentido, algunas respuestas creativas entre culturas aportan en tanto promueven las *-turas* (cultivos, acciones, cuidados) y no las *taras* (culpas, obstáculos). Afrontar creativamente las alteraciones ecosistémicas no sólo exige reciclar o reducir la emisión de gases;

también implica resentir y repensar las relaciones con nuestros cuerpos, con la tierra y con los demás seres. Además, como lo proponen Berry y Mithen, y nosotros mismos, ello invita a reconsiderar, y hasta a reinventar nuestros lenguajes, es decir, la manera en que nos comunicamos y relacionamos con todo y con todos en continuos naturalezas-culturas. Pero para hablar de continuidades también debemos señalar las discontinuidades.

Recuperar la palabra hoy en día, como también plantean Candre, Escobar y los oralitores (Chihuailaf, Jamioy, Chikangana), requiere luchar por la continuidad de los territorios y las epistemes culturales y lingüísticas. Mithen afirma:

Hoy en día estamos relativamente insensibles a la sutileza de los gestos y los movimientos corporales, en parte porque dependemos mucho del lenguaje y, por lo tanto, tenemos dificultades para imaginar el poder de un sistema de comunicación gestual basado en el movimiento (157).

Estas afirmaciones son claves comprensivas, sobre todo en épocas en donde la sobrepoblación, la hiper-competitividad, los sistemas masivos de transporte, las burocracias virtuales y los remecanizados sistemas de salud operan sobre la aceleraciones y alteraciones de nuestros ritmos vitales. El estrés es una de las afecciones que más causa cambios “climáticos”, es decir, alteraciones psico-fisiológicas en las personas. Los incrementos de la hormona de cortisol secretada por la glándula suprarrenal, los desarreglos de la presión arterial, las afectaciones en los sistemas hormonales, autónomos y nerviosos, son algunos de los síntomas de tales desequilibrios. De hecho, alteraciones semejantes también afectan a ciertas poblaciones de animales que viven en o cerca de entornos urbanos: aves afectadas por el esmog; mascotas encerradas en casas; cachorros confinados en minúsculas peceras de vidrio; animales de consumo restringidos a espacios estrechos (peces y mariscos), impedidos en su movilidad (vacas y cerdos) e inyectados con hormonas (pollos).

Tras un recital de poesía, una oyente se acercó y me habló sobre la urgencia de que los indígenas nos orienten en una transición civilizatoria. Le preocupaba especialmente verlos hacina-dos, como todos, en los buses de transporte público. Y me preguntaba cómo creía que nos iban a ayudar con los tremendos problemas de transporte urbano. Para sorpresa de mi interlocu-tora, le dije que soluciones más inmediatas sobre el transporte público podían ser halladas en múltiples colectivos urbanos de la ciudad, así como en países europeos de pasado colonialista como Holanda y Dinamarca, en donde los sistemas de transporte ma-sivo en bicicleta son centrales, y no periféricos, además de encon-trarse interconectados con otros sistemas móviles como autos, buses y trenes. Me pareció que, en este caso, como podría

analizarse en tantos, es angustioso esperar que los otros por definición externa, a quienes llamaron salvajes, sean renombrados como salvadores. Para muchas de estas sociedades industriales los nativos fueron primero el problema y ahora, ante la desorientación sociocultural, son sujetos de nuevas cargas coloniales: nada más ni menos que la de llevar en sus hombros gran parte del peso salvacional de la naturaleza y del planeta mismo. Los estudios descoloniales han mostrado el avanzado estado de desarticulación, impacto psicológico y explotación sobre estos pueblos, incluso con la participación de muchos de sus miembros, tras siglos de colonialismo (Tuhiwai 1999). Al tiempo que son numerosos los actos de resiliencia, así como reales los saberes ecosistémicos vivos en muchos pueblos indígenas, también es evidente que las desarticulaciones sociales, los extractivismos locales y las luchas internas de poder son parte de la causa en el aumento de sus migraciones a las ciudades, así como de las dificultades que se presentan en muchos de sus territorios de origen (suicidio, alcoholismo, pérdida de sentido).

El trabajo evidencial, conceptual y narrativo realizado por numerosos estudiosos, artistas y conversadores con sabedores en numerosas comunidades del mundo demuestra y revela algunas motivaciones e inquietudes constantes en los encuentros con los pueblos indígenas del mundo por parte de las audiencias e interlocutores en países del paradigma civilización/cultura-ciudad-escritura/fonética que se completa con la actual e indisoluble relación ciencia/tecnología. Muchas personas a quienes no se ha preguntado sobre el paradigma en el que viven (pero sí sobre el político que desea su voto) anhelan la recuperación de una relacionalidad más dialógica y psicológicamente estable con lo que ha dado en llamarse binariamente lo “no” humano (animales, plantas, montañas, ríos, piedras, estrellas, etc.). Como se anhela tal reequilibrio, pacto antes que impacto, se lo proyecta acríticamente sobre los otros racializados y colonizados de ahora y otrora. Lo paradójico es que muchos de los otrificados anhelan justamente lo contrario: un desasimiento de tales relacionalidades a cambio del ideal de un mundo superior y benéfico de ciencia/tecnología y libre mercado en donde pasamos de animales a dioses (Harari). Tal anhelo compartido sin restricciones étnicas o nacionales ratifica el predominio generalizado de la representación homogenizante, supuestamente neutra y hasta paliativa, del mito de “la” ciencia y “la” tecnología.

Devorar o conseguir lo que uno quiera, a la hora y en la estación del año que desee, sin restricciones rituales, ni filtros socio-religiosos; moverse a antojo por un supuesto mundo único y a voluntad individual; y alcanzar la promesa de la igualdad social; son todos cantos de sirenas demasiado tentadores para personas provenientes de comunidades tradicionales y en muchos casos no urbanas. Sin embargo, para sorpresa de numerosos

etnógrafos, los saberes tradicionales no siempre son conocidos ni respetados por todos los miembros originarios de esos pueblos antes llamados salvajes y primitivos ahora étnicos e indígenas. Las desarticulaciones parciales de sus algunos de sus modos de vida, los fracasos o afianzamientos de ciertas estructuras de poder, los influjos del colonialismo, la verticalidad de ciertas jerarquías internas, los desplazamientos forzados y voluntarios son y han sido factores que explican por qué muchas personas de tales orígenes no están exentas de participar en las reflexiones y transiciones ontológicas planteadas ante los retos del Antropoceno; en todo caso los impactos de estas fuerzas destructoras, como se ha visto con la pandemia, son comunes a todos los seres humanos aunque en diferentes escalas.

Para personas y sociedades intervenidas por agentes coloniales, el poder de la palabra puede ser descolonizante en la medida en que responde al borramiento y la sobreposición nominal-material con anti-poiesis que buscan descrear la sujeción a partir de nuevos nombres y prácticas. El poder de nombrar y renombrar es el de instaurar y reinstaurar, y por extensión, el de crear y recrear. Mediante nuevos nombres, y las prácticas que se derivan o de las que derivan, se proponen corregir, reinventar y rehacer sus propias realidades, espacialidades, temporalidades. Esto no significa que el solo acto de nombrar y renombrar garantice procesos descoloniales o ecológicos, pero en muchos casos tales actos son el inicio, marca diseño y concreción de acciones recohensionadoras y reorientadoras. Linda Tuhiwai, intelectual maorí de Aotearoa, llamada Nueva Zelanda por los colonizadores, afirma que nombrar es una de las más importantes metodologías descolonizantes para los pueblos indígenas (157-158). En numerosas comunidades del mundo la palabra posee una eficacia simbólica que se traduce en hechos concretos como la curación de enfermedades y la propiciación de la caza y los cultivos. A pesar de los logros técnicos y cuantitativos, nuestros actuales lenguajes masivos se han empobrecido significativamente en la misma proporción en que cada vez se han especializado, racionalizado y sistematizado más. Según las pesquisas de Mithen sobre la infancia y la prehistoria, en la medida en que los niños crecen, una de cuyas características es la adquisición del lenguaje, se disminuyen las habilidades musicales y gestuales (197). Tal sería a mi modo de ver una metáfora que podría servir para referirse a las adquisiciones y pérdidas de nuestra especie en la medida en que nos hemos diferenciado de los demás primates y animales. De acuerdo con Mithen, la creciente desensitivización en el lenguaje sería en parte resultado de cambios graduales en el comportamiento y la comunicación que se vienen presentando, según análisis arqueológicos, desde hace más de 100.000 años. La milenaria transición hacia un lenguaje composicional basado en palabras, y no en vocalizaciones y gestos, se debió solo en parte a

su mayor efectividad en la transmisión de información. Las salidas de nuestros antepasados remotos de los bosques hacia las sabanas del África debido a presiones demográficas y previos cambios climáticos, entre otros factores, habrían motivado reconfiguraciones corporales como el bipedalismo, desarrollado en parte para avizorar a potenciales presas/depredadores, resultante además en la trascendental liberación de las manos, así como en una mayor resonancia sonora de la laringe al ubicarse más abajo de la garganta, a diferencia de los chimpancés (146). La dispersión de los grupos humanos en espacios más abiertos y desprotegidos, en comparación con los bosques, así como los nuevos retos de articulación social e, incluso, choque con otros grupos, estimularon y complejizaron la comunicación oral y las posteriores tecnologías escriturales.

Mithen sostiene que nuestro lenguaje actual se derivó de uno previo que denomina “hmmm”, en tanto holístico, manipulativo, multimodal, musical y mimético. Tal modo de comunicación, algunas de cuyas características al parecer compartíamos hace miles de años con otros homínidos, como los neandertales, derivaría de unos antepasados en común que no se encontraban tan diferenciados de los demás animales, lo cual no es necesariamente un rasgo de inferioridad teniendo en cuenta que en los procesos evolutivos también hemos perdido múltiples habilidades relacionadas con la comunicación y la interacción con la naturaleza. Si bien es cierto que para Mithen la mente humana se basa en múltiples inteligencias, o lo que denomina fluidez cognitiva (263), lo cual nos diferencia de los demás animales, no debe sorprender que para este prehistoriador sea necesario traer de vuelta el “hmmm” (271). No se trata de una idealización del hombre prehistórico, cuyas marcas y tecnologías define como conservadoras. Tampoco se trata de una nostalgia del pasado, sino de hallazgos clínicos sobre pacientes con afasia y amusia, así como de experimentos y observaciones sobre el poder de la música y el movimiento en la comunicación con bebés y entre parejas humanas, así como en manadas animales.

En tiempos inmemoriales el hmmm nos habría permitido expresarnos con mayor preeminencia mediante diversos sistemas de comunicación gestual oral, fundamentados en cadencias, ritmos y entonaciones articuladas y/o derivadas del movimiento corporal, la musicalidad y la mimesis. Tal eficacia multimodal comunicativa se habría reducido considerablemente por nuestra dependencia del lenguaje composicional. De allí en parte la postura del historiador africano Yoro Fall de oponerse al concepto de *literatura*, una de las expresiones gramaticales por excelencia del lenguaje composicional escritural en el mundo de influencia “civilizada”. Ahora bien, en la vida real esto no implica negar el lenguaje composicional o escritural, sino en lo posible complementarlos, amplificarlos e impedir que nuestra

comunicación se empobrezca y sea cooptada. Como se reflexionó antes, y a modo de redondeo, es de conocimiento general que la arqueología y la historia suelen coincidir en que la lengua y el acto de escribir son rasgos fundamentales civilizatorios. No es casual que la escritura privilegiada sea justamente la fonética, es decir, la herramienta capaz de fijar la lengua. A su vez, tales gramáticas de la composición y la fijación glotográfica se encuentran estrechamente ligadas al desarrollo de los sistemas urbanísticos, la sujeción animal, la agricultura, el control poblacional, la contabilidad comercial, y en suma, lo que suele entenderse por desarrollo civilizatorio: pretensión de progreso acumulativo *ad infinitum* a partir de clasificaciones, sujeciones y extracciones de lo que se denomina como naturaleza: materia prima: recurso natural, etc.

El hmmm es un lenguaje más próximo al de otros animales en tanto se basa en la capacidad de manipular el comportamiento de otros (como al alertar a la manada sobre una presa) a la vez que se basa en mimesis gestuales y comportamentales (como las que se reiteran en los movimientos de manadas, los patrones de supervivencia y las transmisiones sapienciales de padres a crías). Si bien es cierto que el hmmm no es en tal sentido idealizable, sobre todo en nuestras sociedades de masas, el énfasis musical y rítmico de numerosas vocalizaciones animales (ballenas, primates) habría sido mucho más protagónico en los orígenes y estadios previos de nuestros lenguajes humanos. Para Mithen, algunas lenguas y poblaciones humanas, “que todavía mantienen estilos de vida tradicionales y más cercanos a la naturaleza” (276), preservan mejor rasgos de tal comunicación holística y multimodal, por ejemplo, en su uso recurrente de onomatopeyas, imitaciones vocales y sinestesia sonora (276). En tal orden de ideas, la tendencia mundial a recurrir a los saberes de las culturas indígenas del mundo, aunque muchas se encuentren visiblemente desarticuladas y no en pocos casos en menor contacto con la naturaleza de lo que se podría imaginar, oculta en realidad facetas y dimensiones negadas por las civilizaciones y sociedades en que millones han crecido o migrado, y ante cuyas alteraciones los lenguajes trasbocan e invocan incesantemente. Tales trasbocares caracterizan muchas de las expresiones de los sectores “subalternizados” (mas no subalternos) que se manifiestan mediante lenguajes holísticos, corpóreos y reiterativos como el grafiti, el hip hop, el performance, las medicinas purgantes, las oralidades comunitarias, los multilingüismos, la recentralidad del cuerpo y la voz femenina y étnica, y claro, también los movimientos que reflexionan sobre los impactos en el medio ambiente y en las vidas de los millones de desplazados, despojados y migrantes en el mundo actual.

## Consideraciones finales

En los ambientes alterados y alterantes, pandemizados o controlados por el miedo, en las inocultables crisis civilizatorias que estamos presenciando hace varios siglos en mayor o menor medida, en las evocaciones de lenguajes que buscan ir más allá de los discursos cooptados, politizados, publicitados y desgastados, las personas se encuentran de nuevo frente a la necesidad de renombrar el mundo en que viven y en el cual se desea que vivan las siguientes generaciones. Aunque se trate de un mundo y tierra que sangra (Abiyala) y de una clase de multi-tumor cuyas células hipertrofiadas y con pretensiones de inmortalidad requieren atención (Antropoceno), también es cierto que es necesario tanto analizar como proponer panoramas amplios y esperanzadores, aunque no paliativos, como el de la Era Ecozoica, los diseños de transición, las cosmopolíticas, las oralituras y las ontologías relacionales. Es notorio que muchas de nuestras crisis comienzan por manifestarse como crisis del lenguaje. Como el dadá de Alfred Jarry y los artistas refugiados en Suiza ante la desgarradura inefable e irracional de la primera guerra mundial. Como el lenguaje perdido que Artaud creyó reencontrar entre los tarahumaras o rarámuris de la Sierra Madre Occidental en México (1984). Como el hmmm de Mithen al comparar los lenguajes de nuestra especie con los de otros homínidos.

Aquí como antes, allá como ahora, estas palabras que hablamos, y que nos hablan, nos permitirán sentir, ver, pensar y actuar, si en verdad estamos dispuestos a quitarnos las máscaras de los logos manipulativos, de los formatos y de las antipoiesis descreadoras. Y así recuperar, o no perder al menos, las prosodias, las sensibilidades y las gestualidades que son nuestras formas multimodales de comunicación cuando somos bebés y nos encontramos desprotegidos a la vez que seguros de la protección real de quienes nos *aman* aun sin haber escuchado nunca semejante palabra tan inmensa y tan pequeña donada por la cultura-naturaleza, y que como al bebé nos nombrará y formará en la medida en que sepamos cultivarla en nosotros, y en las generaciones que vienen.

## Bibliografía

Artaud, Antonin. *México y Viaje al país de los Tarahumaras*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Berry, Thomas. *The Sacred Universe, Earth, Spirituality and Religion in the 21st Century*. New York, Columbia University Press, 2009.

Candre, Anastasia. “¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy”. *Mundo Amazónico*, vol. 5, 2014, pp. 23-80.

Chihuailaf, Elicura. “La oralitura (segundo avance)”. *elperiodista.cl*, 27 de agosto de 2004.

Chikangana, Fredy (Wiñay Mallki). “Oralitura indígena como un viaje a la memoria”. *Palabras de vuelta, oralidad y escritura, experiencias desde la literatura indígena*, Luz María Lepe Lira (ed), México, PRODICI, 2014, pp. 73-97.

Descola, Philippe. *Beyond nature and Culture*. Chicago, University of Chicago Press, 2013.

Duchesne Winter, Juan Ramón. *Caribe, caribana: cosmografías literarias*. Bogotá, Ediciones Callejón, 2015.

Escobar, Arturo. *Otro posible es posible*. Bogotá, Ediciones desde abajo, 2018.

Fall, Yoro. “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”. *Estudios de Asia y Africa*, n°3, vol. 26, 1991, pp. 17-37.

Flys Junquera, Carmen. “Literatura, crítica y justicia medio ambiental”. *Ecocríticas, literatura y medio ambiente*, Carmen Flys Junquera, José Manuel Marrero y Julia Barella (eds.), Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2010, pp. 85-119.

Gudynas, Eduardo. “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”. *Cultura y naturaleza*, Leonardo Montenegro (ed.), Bogotá, Jardín Botánico, 2015, pp. 287-315.

Harari, Yuval Noah. *Homo deus: breve historia del mañana*. Barcelona, Debate, 2016.

Jamioy Juagibioy, Hugo. *Bínjbe oboyejuayëng/Danzantes del viento*. Manizales, Universidad de Caldas - Juabna de América, 2005.

Latour, Bruno. *Investigación sobre los modos de la existencia*. Buenos Aires, Paidós, 2013.

Manibinigdiginya (Abadio Green). *Anmal gaya burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala/Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2011.

Mann, Charles. *1491, una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Bogotá, Taurus, 2006.

Mignolo, Walter. *El lado más oscuro del renacimiento, alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán, Universidad del Cauca, 2016.

Mithen, Steven. *The Singing Neanderthals, the Origins of Music, Language, Mind and Body*. London, Harvard University Press, 2007.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México, FCE, 2009.

Pinker, Steven. *Enlightenment Now*. New York, Penguin Random House, 2018.

Rocha Vivas, Miguel (comp.). *El sol babea jugo de piña: antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

———. *Mingas de la palabra*. Bogotá, Universidad de los Andes y Universidad Javeriana, 2018.

Stambuk, Patricia. *Lakutaia le kipa, Rosa Yagán, el último eslabón*. Santiago, Quebecor World Chile, 2004.

Swimme, Brian y Thomas Berry. *The Universe Story*. San Francisco, Harper, 1992.

Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies, Research and Indigenous Peoples*. Dunedin, University of Otago, 1999.

Wagua, Aiban (comp.). *En defensa de la vida y su armonía, elementos de la espiritualidad guna, textos del babigala*. Kuna Yala, Panamá, Proyecto EBI Guna / Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011.

Zalamea, Jorge. *La poesía ignorada y olvidada*. La Habana, Casa de las Américas, 1965.

Zimmer, Heinrich. *Mitos y símbolos de La India*. Madrid, Siruela, 1997.