



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**“AMÉRICA LATINA EXÓTICA”:
HERMENÉUTICA ECO-ESTÉTICA DE LA NATURALEZA Y EL CUERPO.
UNA APROXIMACIÓN AL TEMA.**

Tesis

para obtener el grado de:

Doctora en Filosofía

Presenta:

ANGELINA PAREDES CASTELLANOS

Correo: angelinacastell@gmail.com

Matrícula: 0743621-J

Asesor de tesis:

DR. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

Correo: marioteo56@yahoo.com.mx

Asesor internacional de tesis:

DR. RICARDO ROZZI

Correo: Ricardo.Rozzi@unt.edu

Lectores: Dr. José Alfonso Villa Sánchez y
Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González

Morelia, Michoacán, México, Abril, 2017

Trabajo apoyado con beca CONACYT para estudios de doctorado 2013-2017

DEDICATORIAS

Dedico el resultado de este trabajo de investigación a mis familiares, amigos y colegas que siempre me apoyaron y me impulsaron a continuar: Valente Castellanos Luna (abuelo)

Inocencia Hernández Ramírez (abuela)

Angelina Blásquez Limón (abuela)

Irma Virginia Castellanos Blásquez (madre)

Alan Manuel Parola R.

Guadalupe Castellanos Blásquez (tía)

Patrick Parola y Monique Parola

Irma Paredes Castellanos (hermana)

Ana Adela Cota González

Virgina Paredes Castellanos (hermana)

Stibalis Monserrat Saldaña R.

Salvador Jara Guerrero (México)

Rosa María Castellanos Blasquéz

Jannete Campos (México)

Lizbeth García Montes

Juliana Merçon (Brasil)

Fátima Mirzam Reyes y M. Pilar Nava

Joaquín Rodríguez del Paso (Costa Rica)

Martha Cuevas y Dorit A. Weil

German Daniel Alvarado (Costa Rica)

Mauricio Torres Pimentel

Eugenio Figueroa Leigh (Chile)

José Luis López Torres

Camila P. Saldías Ruiz (Chile)

José Eloy Aguilar Ayala

Chukwugozie Maduka (Nigeria)

Lizette Alarcón Bizueto y Arturo G .

Santiago Castro Gómez (Colombia)

Rafael Flores Correa

Justin Williams (Estados Unidos)

Edith González Moreno

Teresa Kwiatkowska (Polonia-México)

Laura Rodríguez Castellanos

Vicenta Mamani (Bolivia)

Angélica María Rodríguez Ortiz

Roberto Mamani Mamani (Bolivia)

Aurélie Rouger Celik

Giovanni Frigo (Italia)

Paola Castañeda Castellanos

Ramiro Daniel Crego (Argentina)

Abdel Rahman Mostafa

Mary Louise Pratt (Canadá-USA)

Elizabeth Cedillo Tinoco

Gloria Cáceres Centeno (México)

Manuel Goel y Pradeep Khanal

Héctor García Cornejo (México)

Ángel Paredes H. y Aydeé Vázquez P.

Marta Gálvez Henry (Cuba)

María Isabel Domínguez Herrera

Mercedes Serna (Barcelona)

Emilio Castellanos Méndez

Marisel Vázquez Concepción (Cuba)

Humberto Paredes y Vica Rule

Julián Katari (Bolivia)

María Cristina Jaimes Goroztieta

María Eugenia Rabadán Villalpando (México)

Amanda Savage, Maeva y Yamila

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, al Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” por su gran compromiso social de formación profesional al haberme permitido cursar este Doctorado en Filosofía.

Al asesor de tesis Mario Teodoro Ramírez Cobián por conducir esta investigación.

A Ricardo Rozzi, asesor internacional y anfitrión en la Universidad del Norte de Texas y en la Universidad de Magallanes por mostrarme otros aspectos valiosos de la investigación. El Dr. Ricardo Rozzi indicó, leyó, proveyó materiales, sugirió lecturas, facilitó contactos, siendo un excelente asesor internacional de tesis. Con énfasis: ¡muchas gracias Ricardo!

Al programa CONACYT que ha permitido la formación profesional de muchos mexicanos.

A mis profesores durante los estudios de doctorado, especialmente al Dr. Federico Marulanda Rey, por avivar la pasión por el conocimiento filosófico-ecológico-latinoamericano. Al Dr. Eugene Hargrove del Centro de Filosofía Ambiental en UNT por sus enseñanzas sobre estética ambiental, al Dr. Gabriel Weisz Carrington en la UNAM por sus observaciones sobre metodología de la investigación y arte y, al Dr. Álvaro Carvajal Villaplana por la oportunidad filosófica de compartir mis ideas en la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

También quiero expresar mi especial agradecimiento, tanto a la Dra. Mary Kalin del Instituto de Ecología y Biodiversidad (IEB) como a Kelli Moses (UNT) coordinadora del Centro Universitario Puerto Williams de la Universidad de Magallanes de la estación y el Parque Etnobotánico Omora, por su gran apoyo y orientación durante mi estancia de investigación internacional entre Estados Unidos y Chile.

También quiero expresar mi agradecimiento a mis camaradas tanto por su amistad y por su gran apoyo durante los viajes por Latinoamérica. Quiero expresar mi reconocimiento a las diversas fuerzas que se unen en una misma voz en nombre del amor a la Pachamama.

Resumen

En las siguientes páginas haremos un acercamiento al tema de la naturaleza y el cuerpo en América Latina desde la teoría hermenéutica en su vertiente ecológica y estética. Este marco teórico nos lleva forzosamente a plantear la teoría del exotismo, entre otras teorías complementarias como el ecofeminismo y la filosofía del cuerpo como medios de conocimiento y reflexión eco-estética, para comprender el tema de la naturaleza latinoamericana. *América Latina exótica, hermenéutica ecoestética de la naturaleza y el cuerpo. Una aproximación al tema* es una investigación sobre la importancia contextual del tema de la naturaleza americana que va desde la primera impresión estética de los conquistadores sobre el paisaje del Nuevo Mundo o la Nueva Tierra hasta las actuales luchas por la Tierra en su interpretación máxima y ecológica como la Madre Tierra o Pachamama. En este trabajo se exploran las diversas interpretaciones de la naturaleza especialmente la contraposición que existe entre la visión moderno-occidental de la naturaleza y la visión tradicional de la misma desarrolladas en el seno mismo de la cultura latinoamericana. De esa forma, el tema ecológico latinoamericano adquiere un contexto particular y mundial de enorme importancia y actualidad en tanto que nos habla de una realidad social, política y existencial; una realidad cotidiana ubicada geográficamente y cronológicamente: frontera y futuro ecológico en Latinoamérica.

Palabras clave: América Latina, Naturaleza, Cuerpo, Exotismo, Ecología.

Abstract

Within the following pages, will be covered the subject of nature and body in Latin America since the hermeneutic theory in its ecological and aesthetic perspective. This theoretical framework bring us to raise the theory of exoticism among other theories as ecofeminism and philosophy of the body as a medium of knowledge and for an eco-aesthetic reflection to understand the subject of Latin American nature. *Exotic Latin America, eco-aesthetics hermeneutics of nature and body. An approach to the topic* is a research of the importance that exists around the subject of the American nature since the first aesthetic impression of the landscapes when the European conquerors arrived to the New World; until the current ecological struggles about the earth in its maximum interpretation like Mother Earth or Pachamama. This paper exposes the various interpretations of nature's especially contrasting the modern and western point of view and the traditional version, in the heart of Latin American culture. In this case, the Latin-American ecological background acquires a particular context in the global scenario of enormous importance because it presents a social, political and existential everyday reality located geographically and chronologically in its ecological and borderer future in Latin America.

Keywords: Latin America, Nature, Body, Exoticism, Ecology.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	1
DEDICATORIAS.....	2
AGRADECIMIENTOS.....	3
RESUMEN.....	4
ABSTRACT.....	5
ÍNDICE.....	6
LISTA DE FIGURAS.....	10
LISTA DE FIGURAS DE APOYO.....	11
INTRODUCCIÓN.....	12
Objetivos.....	13
Hipótesis.....	14
Capítulos.....	15
Conclusiones.....	16
CAPÍTULO 1. CONTRIBUCIONES ECO-ESTÉTICO HERMENÉUTICAS PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA NATURALEZA LATINOAMERICANA.....	17
1.1. Eco-hermenéutica de la naturaleza latinoamericana.....	25
1.2. Un concepto ajeno de naturaleza americana.....	30
1.2.1. <i>Naturaleza americana: tragedia y felicidad, maldición y abundancia.....</i>	<i>33</i>
1.2.2. <i>Exotismo de la naturaleza en América Latina.....</i>	<i>38</i>
1.3. La eco-hermenéutica ante el antropofascismo y el ecofascismo.....	44
1.3.1. <i>El antropofascismo.....</i>	<i>44</i>
1.3.2. <i>El ecofascismo.....</i>	<i>45</i>

CAPÍTULO 2. APROXIMACIÓN A UNA FILOSOFÍA EXÓTICA

LATINOAMERICANA.....	53
2.1. La “naturaleza exótica”	53
2.1.1. <i>Racismo y exotismo</i>	58
2.1.2. <i>Relativismo exótico</i>	60
2.1.3. <i>Exotismo en el arte</i>	62
2.1.4. <i>Algunas notas sobre exotizar</i>	62
2.2. El “cuerpo exótico”	63
2.2.1. <i>Aportes fenomenológicos para pensar el “cuerpo” como parte del paisaje</i>	66
2.3. América Latina: una imagen exótica.....	73
2.3.1. <i>Filosofía exótica de “la imagen exótica de América Latina”</i>	74
2.3.2. <i>Hacia una filosofía exótica de la liberación</i>	75

CAPÍTULO 3. LA INDEPENDENCIA ECO-ESTÉTICA DE AMÉRICA LATINA..76

3.1. Belleza exótica o exotizar el concepto de belleza moderno occidental.....	76
3.1.1. <i>Interpretación del “ojo imperial” sobre el paisaje americano</i>	77
3.1.2. <i>Estética romántica y visión moderna de la naturaleza americana</i>	81
3.1.3. <i>Euromito estético de la naturaleza americana</i>	85
3.1.4. <i>La identidad latinoamericana con el paisaje</i>	89
3.1.5. <i>Prejuicios en torno al sujeto latinoamericano desde la visión europeizada</i>	91
3.1.6. <i>¿Eco-pereza?</i>	94
3.2. Estética ambiental del paisaje latinoamericano.....	96
3.2.1. <i>El siglo XVIII de la “estética de la naturaleza” europea</i>	97
3.2.2. <i>El concepto de belleza moderno y la naturaleza americana</i>	99
3.2.3. <i>El concepto de belleza para la ecología latinoamericana</i>	100
3.2.4. <i>Estética ambiental gadameriana para una comprensión de la naturaleza latinoamericana</i>	102
3.3. La independencia ecoestética de América Latina.....	115
3.3.1. <i>Estética colonialista como herencia de Europa en América Latina</i>	115
3.3.2. <i>Descolonización estética desde el concepto de belleza y paisaje</i>	117
3.3.3. <i>Hacia un concepto de belleza diversa latinoamericana</i>	120

CAPÍTULO 4. EL CONCEPTO EUROPEO DE LA NATURALEZA

AMERICANA.....	123
4.1. El “encuentro estético” entre dos mundos.....	124
4.1.1. <i>El concepto europeo de la naturaleza americana.....</i>	<i>128</i>
4.1.2. <i>Ciencia moderna y exotismo.....</i>	<i>135</i>
4.1.3. <i>“Zoológicos humanos” en el siglo XIX.....</i>	<i>137</i>
4.1.4. <i>Exotismo y misterio: el gusto por el otro.....</i>	<i>143</i>
4.1.5. <i>Homogeneización biocultural: postexotismo del paisaje latinoamericano....</i>	<i>145</i>
4.1.6. <i>El mito exótico sobre un mapa femenino.....</i>	<i>149</i>
4.1.7. <i>Una geografía femenina. Un mapa-mujer.....</i>	<i>151</i>
4.2. Exotismo biológico.....	154
4.2.1. <i>“Biología y xenofobia”.....</i>	<i>155</i>
4.2.2. <i>Exotismo cultural.....</i>	<i>161</i>
4.2.3. <i>El exotismo científico y el exotismo cultural en el mismo nivel.....</i>	<i>162</i>
4.3. Postexotismo: el conocimiento compartido entre las metáforas poéticas Mapuche- Yaghan y las metáforas de la eco-ciencia occidental contemporánea.....	164
4.3.1. <i>Metáfora del “árbol de la vida” en los poemas Yaghanes sobre aves.....</i>	<i>166</i>
4.3.2. <i>Metáfora del “árbol de la vida” en los poemas Mapuches sobre pájaros....</i>	<i>167</i>
4.3.3. <i>Metáfora de la “red de la vida” en los poemas Yaghanes sobre aves.....</i>	<i>168</i>
4.3.4. <i>Metáfora de la “red de la vida” en los poemas Mapuche sobre pájaros.....</i>	<i>169</i>
4.3.5. <i>Mujer ave.....</i>	<i>172</i>
4.3.6. <i>La naturaleza como hermana.....</i>	<i>173</i>

CAPÍTULO 5. EL CONCEPTO LATINOAMERICANO DE LA NATURALEZA

AMERICANA COMO PACHAMAMA.....	175
5.1. La Pachamama: un concepto de naturaleza y cuerpo propio latinoamericano.....	175
5.1.1. <i>Visión orgánica de la naturaleza y visión corporal de la tierra.....</i>	<i>179</i>
5.1.2. <i>Las piernas abiertas del cuerpo de América Latina.....</i>	<i>181</i>
5.1.3. <i>Naturaleza americana maldita.....</i>	<i>183</i>
5.1.4. <i>El otro lado de la cara femenina de la historia latinoamericana.....</i>	<i>193</i>

5.2. Alcances de la concepción de la Pachamama.....	193
5.2.1. <i>Pachasofía</i>	198
5.2.2. <i>El descanso y la recuperación de la Pachamama</i>	201
5.2.3. <i>¿Pachamama, concepción local o filosofía universal?</i>	203
5.2.4. <i>Entre la Pachamama o la Madre Patria</i>	204
5.3. El concepto de naturaleza en América Latina entre las sabidurías ambientales.....	208
5.3.1. <i>El concepto de naturaleza religioso occidental</i>	208
5.3.2. <i>El concepto de naturaleza en la tradición judeo-cristiana</i>	210
5.3.3. <i>El concepto de naturaleza en la tradición antigua greco-romana</i>	212
5.3.3.1. <i>Visión orgánica de la naturaleza</i>	212
5.3.3.2. <i>Visión numérica o mecánica de la naturaleza</i>	213
5.3.4. <i>Un concepto amoroso de la naturaleza americana o Surecoerotismo</i>	215
5.3.5. <i>Dilema sobre la armonía del indígena con la naturaleza y el exotismo actual</i>	220
5.3.6. <i>Exotismo y relativismo posmoderno</i>	224
5.3.7. <i>¿Filosofías exóticas ambientales?</i>	227
5.4. Un concepto de naturaleza latinoamericana hacia el futuro.....	232
5.4.1. <i>Naturaleza Amazónica</i>	234
5.4.2. <i>El encuentro exótico del europeo con la nativa americana. Dos casos clave: Iracema y la Malinche</i>	236
5.4.3. <i>América, un solo continente</i>	239
5.4.4. <i>América es el cuerpo-tierra de la Virgen</i>	239
5.4.5. <i>La orientalización de América Latina</i>	240
CONCLUSIONES	242
BIBLIOGRAFÍA	245
VITA	256

LISTA DE FIGURAS

Las imágenes de pinturas y fotografías de los autores aquí presentados fueron obtenidas de museos virtuales, de las páginas de internet, de los catálogos de las obras y, de libros sobre los respectivos artistas.

En: <http://www.madc.cr>

<http://www.museomartingusinde.cl/646/w3-channel.html>

<http://www.quaibranly.fr/fr/expositions-evenements/au-musee/expositions/>

http://www.sanildefonso.org.mx/museo-digital/recorrido_360.php

<http://mnba.gov.br/portal/>

<http://tarsiladoamaral.com.br>

<http://www.joaquirndelpaso.com/>

<http://www.mamani.com/>

- Figura 1.* Joaquín Rodríguez del Paso, “Tiempos Modernos”,
Serie Hotel América, Costa Rica.....31
- Figura 2.* Joaquín Rodríguez del Paso, “La Pura Vida”, óleo sobre tela,
200 x 250cm, 2006, Costa Rica,32
- Figura 3.* Jan van der Straet par Theodore Galle, “Américo Vespucio y América”,
1589.....40
- Figura 4.* Tarsila do Amaral, “Abaporou”, 1928, óleo sobre tela, Brasil.....46
- Figura 5.* Tarsila do Amaral, “Antropofagia”, 1929, óleo sobre tela, Brasil.....48
- Figura 6.* José Garnelo, “Cristóbal Colón llega a América”.....53
- Figura 7.* Joaquín Rodríguez del Paso, “Café Paraíso”, 2006, Costa Rica,.....73
- Figura 8.* Joaquín Rodríguez del Paso, “Biodiversidad”, 2008, Costa Rica,76
- Figura 9.* Joaquín Torres García, “América invertida”, Tinta sobre papel, 22 x 16cm,
1943, Uruguay.....115
- Figura 10.* Fotografía de dos mujeres yaganes: Chaoualouch-kipa con su amiga
Kamanakar-kipa. Musée du Quai Branly. Paris, Francia.....123
- Figura 11.* Estrecho Murray, Canal Beagle, Grabado de C. Martens,
Biblioteca Nacional.....125
- Figura 12.* Fotografías de Mapuches en los “Zoológicos Humanos” en Europa.....137
- Figura 13.* Cándido Veiga, Fotografía de joven Selk’nam, Fueguinos siglos XIX y XX,

1903, Punta Arenas, Chile.....	143
<i>Figura 14.</i> Fotografía de Ajlínata y su mujer, Yaelengoukipa, en Bahía Orange, Misión científica del Cabo de Hornos, enero de 1883, (Sur de Chile).....	147
<i>Figura 15.</i> Fotografía de Rosa Yagán posa para Alberto De Agostini, recogiendo calafates en Mejillones hacia 1915, Chile.....	173
<i>Figura 16.</i> Fotografía de madre y su hijo, que murió en París el 30 de Septiembre, Musée du Quai Branly, París, Francia.....	174
<i>Figura 17.</i> Roberto Mamani Mamani, “Maternidad Andina”, 50x70, Técnica Pastel 2000, Bolivia.....	175
<i>Figura 18.</i> Roberto Mamani Mamani, “Amor andino”, Bolivia.....	181
<i>Figura 19.</i> Roberto Mamani Mamani, “Pachamama de Agua”, Bolivia.....	191
<i>Figura 20.</i> “Europa sostenida por África y América”, grabado de William Blake, 1792, Publicado por J. Johnson, St. Paul’s Church Yard, London, Stedman, John Gabriel, 1744-1797.....	206
<i>Figura 21.</i> Roberto Mamani Mamani, Serie Amazonas, Bolivia.....	234
<i>Figura 22.</i> José Clemente Orozco, “Cortés y la Malinche”, 1926, Antiguo Colegio de San Ildefonso, Ciudad de México, México.....	236
<i>Figura 23.</i> José María Medeiros, “Iracema”, óleo sobre tela, 168.3x255cm, 1881, Museu Nacional de Belas Artes, Río de Janeiro, Brasil,	236
<i>Figura 24.</i> Zenon Barreto escultor de “Iracema en Guardia”, Fortaleza, Brasil.....	238

LISTA DE FIGURAS DE APOYO

Los dibujos-mapa elaborados por la autora Angelina Paredes Castellanos fueron hechos para facilitar un esquema de análisis sobre la temática de la mirada del conquistador-colonizador, luego la mirada occidental sobre la geografía americana. Cada mapa fue dibujado en un país distinto de la geografía americana.

<i>Mapa 1.</i> “El cíclope de América”	33
<i>Mapa 2.</i> “Acéfalo americano”	58
<i>Mapa 3.</i> “Ojos imperiales sobre un mapa femenino”	150
<i>Mapa 4.</i> “Las piernas abiertas del cuerpo de América Latina”	151
<i>Mapa 5.</i> “All América: Mapa-Mujer”	240
<i>Mapa 6.</i> “hAremica”.....	241

INTRODUCCIÓN

En esta investigación nos interesa incidir en el tema de la naturaleza en América Latina. Se pretende construir una revisión interpretativa, no apelando a teorías como la eco-teología (Boff, 2000), el eco-marxismo (Löwy, 2011) o el pragmatismo ambiental -con el discurso del desarrollo sustentable- (Gutiérrez, 2010) todas propuestas de análisis sumamente valiosas en torno al tema, sino a partir de las consecuencias que involucra preguntarnos por el mismo asunto, pero desde la hermenéutica eco-estética, que nos lleva a mirar también desde un ángulo “ecofeminista desde el sur” (retomaremos algunas ideas importantes para exponer el asunto). El trabajo de diversos autores en torno al tema de la naturaleza latinoamericana, nos conduce a entrever la formulación de un nuevo concepto de naturaleza americana como un mapa-cuerpo femenino continental donde la naturaleza olvidada es una pregunta fundamental desde la historia no oficial del continente, esto a fin de aportar un trabajo de investigación, que sea original y útil para todos aquellos estudiosos y amantes del tema de la naturaleza americana. Esperamos insertar el resultado de esta investigación en un ámbito pertinente a la filosofía ambiental internacional. Hoy el diálogo entre la ecología y la filosofía arroja resultados que permiten comprender el tema de la naturaleza latinoamericana desde diferentes ángulos. El naciente pensar latinoamericano sobre la naturaleza se va construyendo con los trabajos de destacados autores a nivel mundial y sobre las propias circunstancias ecológicas. Así, nos interesa reflexionar particularmente en la respuesta que ciertos filósofos ambientalistas latinoamericanos han presentado sobre el problema ambiental desde su propio contexto. Desde el exotismo sobre el paisaje se pretende ahondar en lo que podríamos denominar un fenómeno hermenéutico de dominación eco-estética, que ha pesado sobre el continente latinoamericano desde el llamado “Descubrimiento de América” hasta la época actual de la crisis ecológica. Para esto, la teoría del exotismo, nos hace preguntarnos a nivel hermenéutico, cómo una concepción ajena y alienante de la naturaleza americana, parte del “mito exótico sobre América Latina” sigue siendo la interpretación estética dominante sobre la naturaleza y la geografía en esta región. En su lugar, nos interesa retomar la visión tradicional y propia de la Madre Tierra o Pachamama como contestación conceptual eco-filosóficamente compleja y presente.

Objetivos

Intentaremos mostrar una visión panorámica del tema de la naturaleza latinoamericana desde un análisis hermenéutico estético-ambiental, es decir, haremos una revisión interpretativa que vaya desde aquella interpretación de la mirada estética del conquistador sobre la naturaleza de América hasta la “mirada nativa” del sujeto local sobre el mismo territorio latinoamericano también llamado Abya Yala.

El esqueleto teórico que dirige la presente tesis es la teoría eco-hermenéutica inspirada en Hans-Georg Gadamer pero reformulada por el filósofo brasileño Mauro Grün en su sentido ecológico y estético. Además, con el fin de construir una sólida base conceptual para comprender el concepto de naturaleza latinoamericana recurriremos al pensamiento de filósofos como Ricardo Rozzi, Eduardo Gudynas, Isabel Carvalho o Mary Louise Pratt, entre más autores, para delimitar la temática en torno a la pregunta por las dos interpretaciones de la naturaleza latinoamericana, parte de la cultura occidental foránea y parte de la cultura familiar o nativa latinoamericana. A partir de esto, se trata de dar cuenta también de los conocimientos eco-filosóficos que emergen desde el sur.

Para delimitar el tema, la teoría del exotismo (Segalen, 1989) y (Said, 2016) resulta ser un asunto clave pues arroja luz sobre la mirada extranjera, que una vez interpretó exóticamente a la tierra americana y, así fundamentó una sola interpretación cultural y negativa de la naturaleza latinoamericana, desde su propia apreciación estético-negativa. América Latina ha sido muchas veces sinónimo de exótica. Teoría, sinónimo, adjetivo y verbo son parte de este estudio.

Hipótesis

Partimos del supuesto de que el tema particular de la naturaleza de América Latina ha sido un tema olvidado frecuentemente por la filosofía -no así por la teología, la economía, la ciencia, la ecología y sobre todo por propuestas artísticas como la literatura, la pintura, etc.,- que debe ser recuperado para su reflexión, en este caso desde la hermenéutica estético-ambiental.

Se trata de repensar aquella interpretación estética de la naturaleza americana, que nace de la impresión estética del conquistador europeo, es decir, la de un observador dominante sobre una tierra nueva calificada como “salvaje”, “inocente” y “virginal” para sostener que aún perviven prejuicios exóticos. Esta reflexión sobre el paisaje americano nos lleva a sostener que la interpretación alterna del sujeto nativo o del indígena sobre la misma geografía es un asunto, que marca la diferencia entre la visión moderna y tradicional de concebir a la misma naturaleza de América como asunto importante también para la ecología. La reflexión a la que llegamos es que una interpretación del mundo foránea y alienante se impuso sobre otra interpretación nativa, propia y familiar de la naturaleza latinoamericana como parte de un exotismo ambiental. La cuestión es que hoy la mirada foránea, dominante y occidental es la causa de la crisis ecológica.

Ciertas comunidades en América Latina han creado un sentido alternativo de la naturaleza arraigado en sus tradiciones diferente al sentido que también se ha impuesto. Esto lo veremos con la ética biocultural de Rozzi y la ética intercultural de Estermann. La influencia de las cosmovisiones de los pueblos indígenas en este cambio hermenéutico es notoria. Esto es un aspecto valioso para alcanzar un mismo fin ecológico no sólo a nivel conceptual sino existencial y espiritual.

Nuestra hipótesis radica en sostener que en América Latina hay aportes filosóficos ecológicos importantes desde el propio contexto particular para cooperar en una sabiduría ambiental mundial. Al respecto, el resultado a alcanzar en esta investigación radica en la comprensión amplia pero contextual del tema de la naturaleza latinoamericana para “la filosofía”. El despertar de dicho tema para la filosofía ambiental en su calidad universal ha de contribuir a su vez en nuevos planteamientos ecológicos.

Capítulos

Este trabajo de investigación consta de 5 capítulos:

Capítulo 1. Contribuciones eco-estético hermenéuticas para una comprensión de la naturaleza latinoamericana.

Capítulo 2. Aproximación a una filosofía exótica latinoamericana

Capítulo 3. La independencia eco-estética de América Latina

Capítulo 4. El concepto europeo de la naturaleza americana.

Capítulo 5. El concepto latinoamericano de la naturaleza americana como Pachamama

En el primer capítulo se muestra una visión general sobre las características de la hermenéutica y su acercamiento a la visión ecológica y estética como una cuestión central. Así mismo se presenta la importancia de dar el giro latinoamericano sobre el tema de la naturaleza para la presente tesis.

El capítulo segundo responde a la necesidad de ubicar la teoría del exotismo como un asunto implícito, que atraviesa la pregunta por el tema de la naturaleza latinoamericana. Se trata también de ensayar una aproximación desde esta perspectiva como una posible filosofía dado el grado de comprensión que aporta para el caso latinoamericano.

El capítulo tercero ofrece una exposición de los elementos filosóficos, que se pueden encontrar entre lo que podríamos llamar “una independencia eco-estética de América Latina”, es decir, de qué manera la problematización hermenéutica de una estética interpretativa negativa sobre el paisaje y los sujetos-cuerpos del sur podría aportar a complejizar el pensar ecológico.

En el cuarto capítulo se ofrece una exposición de la interpretación cosificante de la naturaleza del “Nuevo Mundo” dictada por el “ojo imperial”, por lo que América pasó a formar parte de la modernidad y, en su lado estético, la naturaleza del Nuevo Mundo pasó a ser asumida bajo un concepto objetivo de mercancía para el consumo, el disfrute, entre más cosas.

En el quinto capítulo se hace referencia a la visión alterna de la interpretación exótica de la naturaleza americana y los cuerpos femeninos desde el concepto alterno de Pachamama o Madre Tierra, que a su vez llega a formularse como filosofía: Pahasofía, una filosofía de la naturaleza que nace de la sabiduría y del amor de los pueblos originarios hacia la Madre Tierra, donde se mantiene una relación de respeto y familiaridad con el continente-mapa-geografía-madre-sagrada-naturaleza. Aquí, se recalca que la imagen alternativa de la misma geografía americana por los pueblos originarios tiene un alcance hermenéutico eco-estético y espiritual.

Conclusiones:

-Se llega a la conclusión de que la crítica a la visión paisajística sobre la naturaleza una vez contextualizada en el caso latinoamericano arroja la preocupación por pensar en una nueva imagen de la tierra americana no sólo a nivel hermenéutico estético-corporal sino también hermenéutico eco-espiritual.

-Consideramos que la imagen de la Pachamama una vez complejizada bajo el siguiente estudio contrarresta aquella mirada estético imperial-moderna sobre el paisaje.

CAPÍTULO 1. CONTRIBUCIONES ECO-ESTÉTICO HERMENÉUTICAS PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA NATURALEZA LATINOAMERICANA.

No podemos seguir viendo a la naturaleza
como un simple objeto para la explotación,
debemos considerarla como una compañera
en todas sus manifestaciones,
pero también conceptualarla
como el otro con el cual convivimos.
Hans-Georg Gadamer

En la última mitad del siglo XX Hans-Georg Gadamer publicó varios libros en los que se destacan reflexiones valiosas sobre la cuestión ecológica. Son dos aspectos donde se vislumbra este asunto: el de la tradición y el de la alteridad de la naturaleza.

El primer aspecto radica en lo que Grün, seguidor de Gadamer y estudioso del alcance ecológico de la hermenéutica, nos dice que la hermenéutica lingüística de Gadamer rescata un concepto de diálogo para pensar nuestra relación con la naturaleza. Esta idea de diálogo nos recuerda que la naturaleza ha sido olvidada, invisibilizada, ocultada bajo el dictado de la superioridad racional del sujeto moderno, que impone sobre la naturaleza concebida como objeto, sus designios, sus significados, sus preconceptos, la prioridad de sus necesidades, deseos y sobre todo, el silencio y la invisibilización absoluta de la misma. La autoconciencia moderna establece sus propios prejuicios e impide otro acceso a la naturaleza convirtiéndose su prejuicio en el dogma último de la modernidad. Frente a este problema, la hermenéutica de la escucha de Grün propone considerar a la naturaleza como “lo otro”, el tú, con el cual convivimos (2007a, 147). La hermenéutica gadameriana nos dice Grün “intenta visibilizar y reconocer a la naturaleza desde el concepto de su alteridad” (2007a, 133-136). El tema de la naturaleza en su alteridad está estrechamente vinculada al tema de la tradición porque la hermenéutica como conversación nos muestra el alejamiento, ensordecimiento y ceguera del hombre moderno al olvidar el campo de la tradición donde la naturaleza está presente. Grün propone que la tradición es el más elevado tipo de experiencia hermenéutica porque la tradición es análoga a la experiencia humana del diálogo con un tú con quien se conversa. Ese tú, dice Grün, puede ser la naturaleza.

El segundo aspecto: la hermenéutica de la tradición expone la crítica a la idea de superioridad y olvido del sujeto moderno a su pertenencia a la historia, a la tradición y a la

cultura. El ensimismamiento, el ego, el yo se instaura como guía en la dirección de la vida de los hombres modernos, quienes persiguen a toda costa la noticia de lo nuevo y la eficacia. Aunque el hombre ha alcanzado sus objetivos de progreso, hoy su propia existencia está en peligro sólo por él mismo.

La crisis ecológica leída desde el círculo hermenéutico gadameriano es la crisis de una concepción del mundo. Lo que entendíamos indiscutiblemente por naturaleza inculcada por la mentalidad moderna (objeto) es puesto en duda. Nuestros “pre-conceptos” ilustrados sobre la realidad con su afán de progreso y de avance sin límites son inciertos. Como mentes modernas tenemos el prejuicio de que la naturaleza es una “cosa” y nosotros somos otra, asumimos que la naturaleza es una entidad aparte de nuestra subjetividad, creemos que la naturaleza es una fuente inagotable de recursos a ser explotados. Tenemos la convicción de que la naturaleza es una gran máquina perfecta sin vida y sin fin. Vemos a la naturaleza como un objeto a nuestro servicio y, así tenemos únicamente una concepción cientificista de la naturaleza. Todas estas afirmaciones han resultado al final ilusorias. Ahora, con la conciencia ecológica de nuestra época, reconocemos, que la naturaleza con sus ciclos sí tiene límites, que el progreso como está llevado nos conduce a una crisis ambiental y humana, que el hombre es parte de la naturaleza y, que lo que le suceda a ella, le sucederá a él también. Hoy, la cultura occidental basada en la visión moderna que establece la separación del hombre de la naturaleza, estableciendo a la vez, al hombre racional en una jerarquía superior está en crisis. La idea antropocentrista del humano pensado como el ser privilegiado, que puede imponer significados o disponer a placer y sin interesarse en otra cosa que no sea él mismo, está en tela de juicio. El mismo hombre ha sido arrasado por una pre-concepción falsa de su propio cuerpo como objetivado. De su propia naturaleza-cuerpo como cuerpo-cosa. Los efectos de seguir con una sola interpretación instrumental sobre la naturaleza se trasladan a la vida humana y a cualquier otro ser en la Tierra. Necesitamos pues, nuevas propuestas de visibilizar la realidad allende a la voluntad de dominio del antropocentrismo. Modernidad antropocentrista, que parece contraponerse a la tradición que da voz a la naturaleza.

Hay que preguntarnos ¿a qué tipo de concepción de tradición se refiere Gadamer? Según Ramírez (2003) la idea de Gadamer sobre la tradición hace más bien referencia a un concepto de “tradición viva”, es decir, a una noción que le otorga, primeramente, al saber

antiguo un valor verdadero y significativo en la orientación y en la comprensión del mundo. En ese sentido, se plantea que la tradición es “algo” que se encuentra conformando al sujeto aún en su propio presente. La singularidad sobre el concepto hermenéutico de tradición reside en dar cuenta de la determinación histórica y tradicional del sujeto. El conjunto de las tradiciones está presente en la vida contemporánea del sujeto actual y, negar este aspecto constitutivo del hombre es auto-negarse, dice Ramírez (2003, 74).

Esto quiere decir que mientras la mentalidad moderna expone lo tradicional como algo falso, inútil y, por lo mismo lo elimina está asumiendo a su vez un prejuicio conceptual de una “tradición muerta”, al concebirla como un rasgo arcaico del conocimiento, una etapa infantil que tuvo su momento pero que, en todo caso, el saber tradicional es considerado como algo erróneo y finalizado. Una concepción semejante de la tradición ha hecho que algunos saberes tradicionales, alternativos a la visión cientificista del mundo, sean discriminados por la epistemología, la educación o por la misma filosofía como propuestas “no verdaderas”, por lo tanto, como no-reconocidas e inservibles para afrontar los actuales problemas ecológicos. Se trata, siguiendo a la hermenéutica gadameriana, de entender porqué es importante hablar de la tradición en términos de reconocimiento, pues la tradición con su contenido ambiental también ha sido objeto de menosprecio. Esto por un discurso moderno de la realidad, que pretende posicionarse como el único y absoluto conocimiento de la naturaleza máquina bajo el paradigma de la objetividad y la abstracción.

Como vemos, hay dos conceptos de tradición: el que supone la mentalidad moderna como algo erróneo o muerto y, el que trata de rescatar la hermenéutica gadameriana como fuente de verdad y de orientación existencial para una cultura. Recapitulando con Grün tenemos que la tradición es un saber, sí del pasado, pero también valioso para el presente. “La tradición viva” nos orienta al hacernos conscientes de la existencia y posibilidad real de otras formas distintas de relacionarnos con la Tierra como un Tú.

Gadamer nos recuerda, desde la particularidad del pensamiento tradicional griego de la necesidad de comprender a la naturaleza como *physis*; la manera en que la contemplación de la misma por el hombre antiguo significaba para él sentirse perteneciente a ella y así admiraba su belleza. Con estas ideas encontradas en la tradición Gadamer nos recuerda que el hombre griego antiguo, aún con su ciencia y su forma de vida, no ponía en peligro su propio hogar, no ponía en peligro la belleza de su casa, reitera Gadamer. La *physis* era una

visión lúdica en movimiento de una naturaleza viva que crece. Cosmos que asombró y cultivó a los primeros filósofos de la naturaleza, quienes dentro del mismo orden natural trataron de dar cuenta, desde principios también naturales como el agua, el aire, la tierra, etc., a sus múltiples interrogantes sobre el movimiento del ser. La concepción griega de la naturaleza como *physis* es una concepción auto-creativa y en movimiento de lo natural que otorgaba al agua (Tales), al aire, (Anaxímenes), al fuego (Heráclito) y a lo indeterminado (Anaximandro) la verdadera esencia de la naturaleza, a la que todo vuelve restableciéndose en el equilibrio regulado del Universo. Para los presocráticos, la *physis* era la sustancia primaria de todas las cosas, la fuente de vida que se sitúa en el nacimiento, la transformación y destrucción de los seres. Las flores, los animales y hasta el propio ser humano son seres que se definen por una visión dinámica y vital de la *physis*, que mantiene naturalmente todo cuanto es. Gadamer nos recuerda que el conjunto de la filosofía antigua de la *physis* tenía una concepción sí científica del Universo, pero visto como totalidad, es decir, una visión de la realidad en equilibrio, un orden interno regulado de la *physis* como causa y principio de los seres naturales como totalidad. En efecto, y en su momento Gadamer reconoce que el filosofar griego provocó que la ciencia apareciera en Occidente marcando un rumbo a la civilización occidental basado en la inquietud por el saber, empero, se diferencia contundentemente de la ciencia moderna (que piensa a la naturaleza como un objeto, una cosa a disposición del hombre) en que los antiguos griegos presentan una noción integral de la *physis*. Así pues, lo valioso de la filosofía o de la ciencia griega antiguas se lee cuando nos muestran una totalidad vital de interpretación también científica de la existencia pero diferente a la de la ciencia moderna con su visión fragmentada, cosificada y parcial (Gadamer, 2001b). Para Gadamer, el punto es que el concepto objetivo de la ciencia experimental de la naturaleza de la modernidad se muestra parcial, desequilibrado con la realidad, pues de fondo se abandona una concepción de totalidad y de equilibrio de la *physis* (2001b). Ante esto hoy tenemos a nuestro alcance el gran legado de interpretaciones del pasado en las que la naturaleza no es interpretada como un “recurso” o un “útil”. Muchas veces la naturaleza es vista como una amiga, una aliada de los hombres.

Desde una visión progresista de la verdad hay que subrayar que para el saber moderno, la ciencia griega es reconocida por ser un esfuerzo bien estructurado y plausible de un interesante intento por explicar la realidad, pero en última instancia es considerada errónea,

quedando fuera del ámbito de lo verdadero. Para la hermenéutica filosófica en cambio, el valor de la filosofía o de la ciencia griega antigua es vital aún para el presente, pues puede fungir como un parámetro para alcanzar a entrever las fronteras a todo tipo de objetivación. En ese sentido, no se trata de poner en cuestión la validez o la posibilidad de las teorías de los filósofos de la naturaleza antiguos, sino de resaltar la manera en que pensando racionalmente y también científicamente los pensadores antiguos encontraron ciertas respuestas que satisfacían la curiosidad humana y su orientación en el mundo sin poner en peligro su propio hogar. Para los antiguos europeos griegos, la naturaleza era considerada su hogar, como la misma palabra griega ecología etimológicamente nos sugiere, *oikos*, casa y *lógos*, tratado, el estudio de la casa (Gadamer, 2001a, 97). Gadamer nos remite a la noción griega de ecología, que en su sentido más originario hace mención de la sabiduría antigua de concebir al mundo como una casa natal, un hogar en el que habitan los seres humanos, imposible de ser, por esta razón, algo ajeno o una cosa extraña a sí mismos. Para Gadamer los hombres modernos son incapaces de ver a la naturaleza como su casa. Tal es el adoctrinamiento de la vida tecnócrata, que ofrece la modernidad por la que los hombres modernos viven en el olvido de la naturaleza y van contra la misma. Ante esto, lo que hay que recordar con los antiguos griegos es que los seres humanos tenemos una relación intrínseca con la naturaleza por eso la tradición viva es importante aún para pensar la actualidad. Esto lo anotamos porque hay un fuerte debate entre modernidad y tradición donde se piensa que el mundo antiguo griego es el origen de la actual ciencia occidental, experimental, moderna y, por eso, parece no tener aportes en el tema sobre la crisis ecológica de nuestros días (Kwiatkowska, 2001a), (Véase punto 5.3.3., Callicot, 1977).

Otra de las singularidades de la hermenéutica en el conocimiento de la naturaleza reside en tener presentes la diversidad de interpretaciones sobre el medio ambiente (Leff, 2004, 337-341). En efecto, lo que denominamos naturaleza ha sido definido múltiples veces en la historia de Occidente ya sea: *physis*, creación divina, naturaleza idealizada, naturaleza encantada, naturaleza-máquina, naturaleza-objeto, o bien en el concepto ecológico contemporáneo de “protección y conservación de la naturaleza” como vemos el concepto de la misma ha sido interpretado desde diferentes cuestionamientos humanos en cada época y en cada contexto histórico. No existe, como supone la modernidad, un único y verdadero concepto objetivo, puro o neutral de la naturaleza; hay otros conceptos encontrados en la

tradición y son verdaderos en un sentido cultural (muchas veces también religioso o espiritual). Por su parte, la hermenéutica ecológica propuesta por Grün (2007b) considera que ha sido el discurso moderno sobre el conocimiento de la naturaleza el que ha dominado sobre los otros saberes, silenciándolos o haciéndolos ver como falsos. La interpretación mecánica-cosificante del mundo ha provocado la crisis ecológica afectando con ello la relación de los hombres con la naturaleza. A su vez tal interpretación moderna de la naturaleza está arraigada en el antropocentrismo y en sus supuestos (Grün, 2012).

Carvalho (2009) señala que la vía interpretativa de la realidad, es decir, la vía de la hermenéutica ecológica muestra aportes importantes para el problema ecológico al rescatar el campo de saber verdadero de la tradición en el que hemos de hallar los varios sentidos interpretativos del entorno natural en distintos momentos históricos (2009).

Como dijimos antes, el mismo Gadamer explora las transformaciones en la interpretación de la naturaleza que se producen en la época moderna occidental mostrando especial preferencia por la cultura antigua griega. Esto es debido a que, según el filósofo alemán, la tradición de conocimiento griego, nos ofrece una visión más amplia de la naturaleza, ante la visión reducida de la cultura moderna, que entiende a la naturaleza sólo como una máquina, materia sometida a leyes, al ser reducida a mero objeto.

Con Grün, queremos señalar que al ampliar la comprensión de la tradición y la alteridad de la naturaleza - como un tú, como “la otra”- desde el enfoque eco-hermenéutico, puede ayudarnos a entender porqué los dogmas modernos objetivantes y antropocéntricos de interpretar alienadamente a la naturaleza nos impiden una relación cercana con la misma. Para los pensadores brasileños como Grün o Carvalho esta tarea se traduce en una fundamentación filosófica eco-hermenéutica de una educación ambiental.

Hay para la eco-hermenéutica de fondo hay un rechazo a la constante objetivación de la naturaleza. Gadamer se pregunta cómo se dio el proceso por el que la ciencia moderna, desde su actividad metodológica basada en la autoconciencia en su investigación sobre la naturaleza llegó a la idea de un concepto de naturaleza objetivo y, además él mismo se interesó en considerar la cuestión alterna de cómo desde una estructura lingüística hermenéutica, puede emerger la naturaleza no objetivada. Así, hay dos formas muy distintas de interpretar al mundo y de conocerlo. Aunque inevitablemente ha triunfado la primera interpretación moderna, permeando el todo de la cultura cotidiana. Para completar la idea

Grün nos señala, que Descartes trabajó desde una postura yo-esto en su entendimiento de la realidad, así ya para el pensador francés la naturaleza es tratada como un objeto. En cambio, para Gadamer la relación con la naturaleza puede pensarse como un yo-tu desde el paradigma del lenguaje porque éste es el medio de comunicación con el otro y es la forma en que se escucha al otro y se le comprende. El lenguaje es una base no objetivante de la naturaleza. La cuestión del lenguaje es importante para el modo en que nos relacionamos con la naturaleza. Grün sugiere que la realidad lingüística es propicia si queremos mejorar nuestra relación con la naturaleza, pues si en vez de suponer un significado de control sobre la misma consideramos comprenderla como otredad realmente podemos pensar en una relación de conversación con ella. La interpretación no puede ser nunca la de una voluntad de interpretar a la naturaleza a través de la voluntad de dominar. El diálogo con la naturaleza es una cuestión anti-dogmática y de antidominio. Sin el paradigma del diálogo Platón, según Grün, decía que los árboles no tienen nada que enseñarnos, para Gadamer en cambio la productividad hermenéutica del diálogo consiste en un acuerdo siempre de apertura hacia “el otro”, en una conversación donde el otro o la naturaleza siempre tiene algo que enseñarnos. Por eso, la hermenéutica puede acercarnos a la naturaleza.

Grün (2007a, 155) aclara que no hay que confundirnos con la disolución de nuestra individualidad en la naturaleza, pues se trata de respetar a la naturaleza como otredad en su propia auto-presentación, sólo así se deja hablar, se deja ser a aquello, que está alienado culturalmente o históricamente. Para Grün, entonces la naturaleza debe ser tratada como un tú, solamente así ambos yo y tú surgen transformados en el encuentro comprensivo de un diálogo (2007b).

Nuestros prejuicios o preconceptos modernos acerca del medio ambiente nos han impedido una relación cercana con la naturaleza, dicha situación ha alterado nuestro encuentro con el otro y con la naturaleza. De acuerdo con Grün (2007a, 153-161) si dejamos atrás el conocimiento moderno del control de las cosas y de los cuerpos [y su semántica exotista y unidimensional] y reconocemos la estructura de apertura que existe en la dialéctica de la escucha de la naturaleza entonces podemos encontrar a la naturaleza como un tú. Sólo así es posible encontrar al otro en el campo del lenguaje, del arte, en la ley, la historia y en el conjunto de las tradiciones. Grün reconoce, que a través del descubrimiento del papel central

del lenguaje, el mismo Gadamer hizo posible repensar la realidad concreta (social, cultural, ambiental) para la filosofía contemporánea.

Cabe agregar brevemente que Gadamer padre de la hermenéutica contemporánea no se pronunció estando vivo por una filosofía ecológica pero sí dejó apuntes importantes sobre las raíces históricas y culturales de la crisis ecológica en cada uno de sus libros donde se lee implícitamente una preocupación del asunto desde ideas varias, que una vez reunidas en un mismo texto exponen las reflexiones que hoy los autores mas avanzados en el tema ecológico están mostrando (Whyte, 2007).

Al hacernos la pregunta ¿qué es la naturaleza? esta nos lleva necesariamente a hacer un recuento por sus diversas interpretaciones a lo largo de la historia y la tradición. Carvalho (2009) nos habla de la importancia epistemológica de retomar la hermenéutica desde una cuestión ambiental al considerar la fundamentación hermenéutica-filosófica de la pregunta por la naturaleza desde el reconocimiento de las diversas interpretaciones, que este concepto ha tenido a lo largo de la historia. Desde el giro de la conciencia hacia el giro lingüístico, ha sido posible fundamentar una nueva formulación del saber en torno a la naturaleza. Sólo así, el sujeto moderno fuera del tiempo, de su historia y de sus tradiciones fue puesto en duda, para dar paso al sujeto hermenéutico, quien reconoce su pertenencia a la realidad a través de su historia, sus tradiciones y su lenguaje, que es siempre un cúmulo de interpretaciones vivas que le pertenecen. Tal cuestión, de reivindicar y de conocer la experiencia interpretativa a nivel ontológico da luz para estudiar el concepto de la naturaleza dentro del campo del lenguaje. Sin duda, el acercamiento del hombre al mundo está determinado por el factor de la interpretación. Y es que los seres humanos aparecemos en el mundo del lenguaje o, mejor dicho, nacemos en un mundo ya interpretado, tales interpretaciones son producto de la cultura, que se nos transmite históricamente con los sentidos que la determinan. Así, el tipo de subjetividad humana que explora la hermenéutica es aquella que está determinada por la educación o por los horizontes de sentido cultural en el que nos encontramos. En este caso, el concepto de naturaleza aparece como una cuestión central para la propia labor hermenéutica, que hace suyos los cuestionamientos a la objetivación desde la palabra impuesta al paisaje. Desde un sentido hermenéutico la naturaleza no es un objeto para la experimentación, ni para la destrucción ni para la explotación. El concepto de naturaleza o los varios conceptos de los que podemos dar cuenta son propios a la cultura y a la historia que los ha interpretado. De

este modo, es sumamente importante recuperar los temas de la tradición y el lenguaje para el debate ecológico, pues su centralidad radica en que al revisar los varios sentidos que el concepto de naturaleza ha tenido en el conjunto de la tradición, es decir, en el conjunto de los saberes como los mitos, la historia antigua de las culturas, las religiones, el arte o la propia filosofía, se muestran otros tantos accesos comprensivos de la realidad en Occidente y fuera del mismo. Consideramos que desde la vía del lenguaje y de la vía de tradición es asequible plantear otro acceso conceptual a la naturaleza como palanca crítica a la interpretación objetivante del entorno natural. Como hemos visto Gadamer (2001b) nos ha señalado la importancia de la apreciación de la filosofía antigua de la naturaleza como una cuestión de la tradición europea, donde una vez hubo una interpretación diferente del mismo hombre occidental con un vínculo estrecho con la Tierra. Regresar al pasado de la cultura occidental en la búsqueda de una interpretación no objetiva de la naturaleza en la tradición viva occidental es algo, que todavía tiene aspectos que enseñarnos, recalca Gadamer. Frente a la globalización moderna que quiere imponer a escala planetaria un sentido objetivo, unívoco y superior de la realidad, es decir, un sentido homogeneizante sobre la diversidad de la realidad; la hermenéutica defiende la diversidad cultural y el diálogo entre las culturas en las que el tema de la naturaleza emerge con peculiar singularidad al apreciar las diferentes sabidurías con sus cosmovisiones en relación armónica con el universo. Aunque Gadamer no llegó a plantear un estudio sobre lo mismo, sin embargo, esto no demerita el consejo hermenéutico de llegar a ser conscientes de los nuevos resultados interpretativos que podemos alcanzar al establecer el diálogo entre el presente y el pasado con sus nuevas interpretaciones para comprender nuestra propia actualidad o contexto. Llámese a esto, la función del círculo hermenéutico aplicado al concepto de la naturaleza en el que se alcanza una nueva comprensión de la misma debido a la apropiación de la tradición viva que no finaliza nunca.

1.1. Eco-hermenéutica de la naturaleza latinoamericana

Empezamos esta sección con varias preguntas: ¿es la teoría de Gadamer una teoría universal que puede ser estudiada para pensar otras realidades culturales ó es una teoría que obedece solamente a una sola cultura: la europea? ¿Prohíbe, la misma teoría de Gadamer, ser aplicada para el contexto latinoamericano? ¿Son los temas sobre la modernidad y la tradición o la

pregunta por las interpretaciones de un mismo concepto, en este caso el de la naturaleza latinoamericana temas ajenos a dicha cultura? ¿El tema de la tradición en Gadamer, es decir, “la vuelta al pasado” a una antigüedad, que nos haga reflexionar sobre el presente se centra sólo en la tradición de los antiguos griegos en Europa pero se cierra a invitarnos a pensar en la tradición propia de otros pueblos como en las tradiciones de los pueblos de América Latina? ¿El mundo antiguo griego preocupado por la *physis*, un asunto tan recurrente en Gadamer no obedece a una inquietud sobre el medio ambiente en el filósofo alemán? ¿Gadamer no estuvo interesado en asuntos ecológicos? ¿Dicha aproximación ecológica de la hermenéutica es algo colateral pero no central a su pensamiento? ¿Es posible recoger la crítica al cientificismo así como revalorar el papel del arte en una cultura como asuntos claves para pensar también el tema de la naturaleza para el caso de América Latina? ¿Cabe pensar, desde el contexto suramericano, el tema del olvido de la naturaleza y el recuerdo insistente que nos advierte la hermenéutica desde el paradigma de la interpretación? ¿Es decir podemos pensar en el giro latinoamericano desde la hermenéutica en su ramificación ecológica? Con Gadamer afirmamos estas preguntas.

Sin duda que América Latina por su propia conformación mestiza cultural es heredera tanto de la vision europea occidental como de la vision prehispánica. Sin lugar a dudas, América Latina es parte de un mundo occidental, esto le viene por los años de colonización y mestizaje cultural europeo dentro del continente, pero también América Latina es parte de una visión cultural afro-indígena que tiene una gran influencia en la región.

Ante todas estas preguntas nos parece que Gadamer y sus seguidores en la region son autores que nos permiten considerar su pensamiento como capaz de rebasar su propia frontera cultural. Su trabajo en tanto universal es frecuentemente leído y rescatado por diversos autores en todo el mundo. No sólo en su propio continente, tambien en América Latina, sobre todo en Brasil hay un estudio permanente del autor alemán, pues la hermenéutica vinculada a la ecología ha abierto un campo importante en términos de fundamentación filosófica para una educación ambiental. Como hemos dicho Mauro Grün (2007a) es uno de los autores claves a tener presentes en este estudio por el tema de la ecoestética hermenéutica, ya que este autor además ha elaborado una estética ambiental gadameriana como asunto decisivo para problematizar el concepto occidental de belleza de la naturaleza, aspecto central para pensar el paisaje latinoamericano. Como dijimos antes

Gadamer critica el concepto de la naturaleza como un “útil” asunto que inevitablemente impacta y problematiza la forma de entender también la idea de la belleza de la naturaleza.

Las contribuciones de la ecoestética-hermenéutica sirven también para pensar las diferentes interpretaciones de la naturaleza en América a un nivel estético. Así se trata de ver cómo la interpretación estética de la naturaleza en Latinoamérica retiene el aspecto objetivante, que ha sido olvidado por la filosofía como caso particular para la región. Grün nos hace ver cómo a partir de Gadamer, pensar el tema de la belleza y la naturaleza desde la modernidad es un asunto que termina por afectar a ambos conceptos. Dar el giro latinoamericano desde la ecoestética hermenéutica significa preguntarnos también por la interpretación estética del paisaje.

Si cuestionamos un concepto enajenante de belleza occidental en términos de estética ambiental sobre el paisaje americano se destaca un concepto propio de naturaleza desde una concepción de belleza diversa en construcción. Al exponer una dominación estético-exótica sobre América Latina el tema ecológico resulta complejo para el continente; constantemente expuesto al saqueo, la contaminación, la discriminación y al racismo, fenómenos, que son de acuerdo a nuestra hipótesis de trabajo efectos de una única y foránea interpretación estético-negativa de la naturaleza latinoamericana y sus cuerpos, que se cimentó en el des-encuentro exótico pero sobre todo estético del europeo con el nativo o la nativa en el llamado “Descubrimiento de América”. Todo esto y en contraste apunta a la liberación estética y ecológica, que a su vez depende de una problematización y liberación interpretativo-cultural en la paulatina des-colonización del continente. Cabe decir que este estudio filosófico es interdisciplinar: así se vale de la historia, la antropología, la ecología entre más áreas del conocimiento en la revisión del tema en cuestión.

Recordemos que cuando los europeos llegaron a América tenían una concepción acerca de la naturaleza propia a su cultura. De acuerdo con Gudynas, “los nuevos descubrimientos acerca de la naturaleza y la nueva forma de auto-interpretación del hombre europeo durante el Renacimiento marcarían con el paso del tiempo un nuevo modo de pensar occidental objetivo de la naturaleza no sólo sobre la misma naturaleza europea sino también sobre la naturaleza americana y, así sobre muchas geografías, con ciertas distinciones, pero se estableció una sola semántica sobre todos los continentes” (2010). Por eso la interpretación europea y occidental de la naturaleza (que pesa también sobre la naturaleza latinoamericana)

expuesta muchas veces por Gadamer en *La Herencia de Europa* (1990) es muy importante. Gadamer critica la objetivación de la naturaleza en la cultura occidental. Gracias a este pensador europeo, entre más pensadores podemos hoy comprender y estudiar que el concepto imperial de la naturaleza europeo ha estado definido por la cosificación y la instrumentalización acompañado de su complemento estético. Asunto que con la crisis ambiental mundial entra a un primer plano de preocupación epistemológica ambiental. Pero lo que distingue la pregunta por la naturaleza latinoamericana no es sólo la cuestión epistemológica, aquí lo fundamental es la pregunta estética por la misma. Dar el giro latinoamericano a la cuestión de la naturaleza sugiere la apertura estética como un tema olvidado por la filosofía, pero no por otras ramas del saber.

Desde cualquier parte del mundo, pero sobre todo desde el espacio latinoamericano, cabe preguntarnos ¿cuál ha sido la concepción predominante del medio ambiente que nos ha conducido a la denominada crisis ambiental? ¿Cuál es el rasgo característico de la región latinoamericana para comprender el tema de la naturaleza? He aquí la importancia universal de Gadamer, quien es precisamente el que nos aporta la noción de círculo hermenéutico de la comprensión para responder esta pregunta. El filósofo alemán nos invita a investigar acerca de nuestros presupuestos y prejuicios, es decir, en re-pensar aquellos preconceptos, ideas preconcebidas, imágenes impuestas, interpretaciones o estereotipos estéticos dominantes sobre la naturaleza no sólo europea sino también la americana o puntualmente la latinoamericana. Cuando pensamos en el tema de la naturaleza damos por obvio que sólo la naturaleza europea es la naturaleza. Pero el concepto de naturaleza visto desde la hermenéutica deja de ser un tema obvio para poder ser analizado desde diferentes contextos geográficos. De este modo, podríamos hacernos la misma pregunta, pero orientada hacia el contexto latinoamericano: ¿cuáles son los estereotipos, los prejuicios o cómo ha sido interpretada la naturaleza en un sentido eco-estéticamente en la región? De acuerdo con el estudio elaborado acerca de las imágenes, ideas y conceptos de la naturaleza en América Latina por Gudynas se señala que la “naturaleza americana” ha sido definida a lo largo de la historia como frontera salvaje, canasta de recursos, sistema y capital natural (2010, 9-26). Esta misma tendencia de entender a la naturaleza americana, se ve reflejada en cada época de la historia latinoamericana desde apropiaciones, interpretaciones, significaciones, ideas, e imágenes para interpretarla desde prejuicios dominantes como: naturaleza conquistada,

naturaleza colonizada, naturaleza explotada, naturaleza como mercancía, maquina dormida, naturaleza virgen, naturaleza inmadura y naturaleza exótica. En todas estas interpretaciones encontramos lo que Gadamer reitera a propósito: la objetivación moderna de la naturaleza.

Por su parte, la interpretación estética de la naturaleza ha sido evadida. Pero si empezamos a preguntar por lo mismo tenemos como dice Pratt que a la naturaleza en América Latina se la ha definido estéticamente como: “naturaleza indomable, inocente, intocada, virginal, salvaje, peligrosa, exótica, fértil, deleitosa, abundante y servil” (2010, 12-14). Aspecto, que se sostiene en la imagen exótica de la “naturaleza latinoamericana” como un objeto de una exuberancia tropical, fuente de un exotismo placentero para el desinterés y la despreocupación. Hay pues, una concepción de la naturaleza como una fuente de “recursos naturales” y “recursos corporales” para un placer desinteresado desde la explotación y el deleite estético del sujeto moderno. Aquí, naturaleza y cuerpo han sido comprendidos desde su cosificación y anulación, es decir, desde una interpretación de dominación estética.

Ciertamente, cuando se piensa en el tema del medio ambiente en América Latina se tiene solamente en cuenta la visión epistemológica, que ve a la naturaleza como un objeto. Así, hay un olvido del planteamiento de la cuestión estética de la naturaleza complementaria a la epistemología moderna de la naturaleza, que olvida que la naturaleza latinoamericana también ha sido interpretada estéticamente como un objeto de una exuberancia paisajística, fuente de un exotismo placentero pero desinteresado más allá, bajo un concepto de una belleza del paisaje a la *disponibilité*.

Algunas propuestas de artistas latinoamericanos, ponen en entredicho el estado de cosas en que se basa la sociedad moderna occidental con su mentalidad unidimensional también estética. Tanto, el arte latinoamericano (en especial el campo de las letras latinoamericanas y la pintura) como las cosmovisiones indígenas del mundo de algunos pueblos originarios son movimientos, organizaciones de exposición, denuncia, resistencia y crítica hermenéutica a la actual dominación del imaginario y el discurso en torno a una pseudo-estética sobre los cuerpos y la tierra latinoamericana.

Como podemos advertir, el discurso ecológico en América Latina necesariamente despierta a su vez otros planteamientos históricos, culturales, epistemológicos, estéticos, hermenéuticos, semánticos, lingüísticos, políticos, etc., que nos hacen entrever que la situación ambiental en nuestro continente es también una cuestión filosóficamente discutible

en términos más allá de los ambientales (protección de la naturaleza) y estéticos (belleza) tradicionales. Y lo es porque la interpretación estética exotista de “la naturaleza latinoamericana” está más lejos de una visión o definición acerca de su “belleza”, lamentablemente está más cercana de una visión de dominación también estética, en tanto, “explotación exótica” de los cuerpos y del territorio. Aquí, la problematización del problema ecológico para la región parece estar sometida al replanteamiento de la “imagen estética latinoamericana” ubicada en el “mito exótico sobre América Latina”.

1.2. Un concepto ajeno de naturaleza americana

Hay que recordar que el concepto de América no es un concepto propio. El concepto de naturaleza americana es un concepto europeo dado durante el impacto colonizador cultural en el continente. El conquistador europeo sentó una interpretación exótica, un imaginario y una forma particular a su cultura de comprender a la naturaleza americana que se perpetuó durante la conquista, la colonización y durante el auge industrializador hasta nuestros días como parte de un colonialismo exotizador de un imaginario exotista sobre el paisaje del Nuevo Mundo correspondiente a América Latina también. Pero estudiar la hermenéutica sobre el paisaje de América significa también estudiar el paisaje sobre la América Latina desde las últimas filosofías del sur. Ante esto hay que estudiar el concepto propio de naturaleza que nace dentro de la misma América Latina. Una de las formas, que se sugiere para el siguiente análisis de investigación es reconocer la existencia de una línea de pensamiento ambiental propia en construcción, así como de otras tantas teorías complementarias que son de gran aporte para entender el tema de la naturaleza en América Latina, especialmente desde la “historia” no contada. Esto porque, aunque América sea una sola geografía o una sola naturaleza, un solo cuerpo continental, la frontera entre un “norte” y un “sur”, que la separa, también por un muro físico, construido por el “norte” -como parte del exotismo hegemónico actual- marca dos realidades con diferente análisis geocopolítico.



Figura 1. Joaquín Rodríguez del Paso, “Tiempos Modernos”. Costa Rica

La idea que aquí podemos explorar es que “el muro” construido por un “norte” para separar “su frontera” con un país del sur es en realidad una barrera con todo un “sur”. Esto agrava y marca la frontera entre un “norte” y un “sur” de América desde el tema de la naturaleza. Entre un “yo” y un “no-tú” de América. Revela la interpretación estereotipada de América Latina como sinónimo de naturaleza y de sus habitantes de hombres de la tierra explotada, pero al servicio del trabajo explotador de ambos. Otra pared no-física impuesta es el “muro lingüístico”¹; el que impone un “norte” sobre el idioma castellano porque cuando se discrimina el idioma del otro se anula a éste mismo.

Continuando tenemos que desde la teoría de la estética ambiental o desde la pregunta por el paisaje y su belleza tratamos de evidenciar y criticar la interpretación hegemónica de belleza exótica, parcial, complementaria, adjudicada por la mentalidad moderna sobre el paisaje latinoamericano. Se suele pensar que no hubo una contraparte estética a la visión colonizadora de la naturaleza del “Nuevo Mundo”, pero las primeras impresiones del

¹ Véase en Labastida, Jaime (Director de la Academia mexicana de la Lengua). Sobre la discriminación lingüística. <http://www.siempre.mx/2017/01/insensatez-levantar-muro-linguistico-en-eu/>

conquistador europeo demuestran que sí hubo tal “estética” pero fue asumida desde las ideas de belleza y cosificación de la naturaleza, una unión de ideas bajo el afán de control que se asumen estéticamente en el concepto unilateral de belleza moderna propio a la cultura imperial, que se impuso también estéticamente sobre las otras culturas con su propio concepto de lo que es y debe ser bello. Una ideología de la belleza. Por eso, la cuestión de la cosificación de “la naturaleza y los cuerpos latinoamericanos” es una tarea que se tiene que plantear estéticamente, ambiental y corporalmente como crítica a una “estética de la dominación de la naturaleza latinoamericana” donde los cuerpos están inmersos semánticamente y estéticamente. Por “naturaleza” la modernidad entiende también a los “cuerpos latinoamericanos” como parte del paisaje sometido. Así, se trata de un concepto de paisaje completo sobre el que se posa una mirada y una palabra omniabarcante y objetivante, que imagina un montaje del “paisaje-cuerpos al servicio de...”.



*Figura 2. Joaquín Rodríguez del Paso, “La Pura Vida”, óleo sobre tela, 2006, 200x250cm.
(Chavarría, 2013, 15).*

Al recurrir en este trabajo a la teoría eco-feminista tratamos de comprender cómo la mirada masculina del “ojo imperial”, es decir, la del conquistador europeo “dibujó una imagen-idea” sobre una geografía americana de caracterización femenina, un mapa-mujer o más bien un continente-femenino a dominar como asunto clave para entender temas donde se relacionan ideas como las de la belleza, lo femenino y la dominación exótica. Al aproximarnos a

observar cómo la cuestión estética y geográfico-corporal femenina se conjuntan en un imaginario negativo pensamos en la idea de una “América dominada”, especialmente una naturaleza latinoamericana con sus cuerpos femeninos también dominados. El conquistador europeo tuvo la idea de una interpretación femenina del continente en sus primeras impresiones estéticas al contacto del Nuevo Mundo o con la Nueva Naturaleza.

Una de las hipótesis secundarias parte del supuesto de que la imagen exótica construida de América Latina por aquél “ojo imperial masculino europeo” -y que hoy se reproduce por nuevos “ojos imperiales en el norte” -pues el ojo imperial “se trasladó” de Europa hacia la misma América reinventando nuevos exotismos sobre el Sur- es parte de una dominación a nivel estético-cultural que sigue estando presente y es un asunto central a problematizar para pensar en la independencia eco-estética en la región.



Mapa 1. “El cíclope de América”, Angelina Paredes Castellanos, México.

1.2.1. Naturaleza americana. Tragedia y felicidad, maldición y abundancia

En América Latina cada vez somos más conscientes del papel que tiene la geografía, el territorio-cuerpo, el territorio-paisaje a un nivel histórico y mundial, pues la región es conocida, admirada e identificada por su gran paisaje natural, su gran biodiversidad y su especial encantador misterio paisajístico. Ha sido calificada como un paraíso indescriptible. A su vez algunos autores han sido quienes señalan que es la “abundancia” de la naturaleza latinoamericana el origen de la mayoría de las penas, los más graves sufrimientos, problemas y maldiciones en el continente (Acosta, 2009a). (Extractivismo, minería, monocultivos, fuerte demanda y exportación de plantas psicoactivas, venta de playas, costas y fronteras, explotación de la mano de obra, tráfico de cuerpos, violencia social, indigencia, “tercer

mundismo”, migración, tala de árboles, contaminación de mares, ríos, lagos, valles...). Y a su vez, la naturaleza de América es valorada como la fuente de la más grande felicidad, alegría y cobijo. Sin embargo, la constante explotación de la naturaleza y los cuerpos latinoamericanos traducida en la actual demanda de los recursos naturales y en la actual “demanda de los recursos corporales” de fondo es el principal aspecto, que ha sido pensado con Eduardo Galeano (2011), Eduardo Gudynas (2004), Eduardo Subirtas (1994), Alberto Acosta (2009a), Arturo Escobar (2009), Héctor Alimonda (2011), entre más autores, cuando nos han advertido sobre el peligro del significado que tiene la mirada occidental sobre la naturaleza latinoamericana como un “Gran Tesoro”, muchas veces considerada el “Gran Botín” o una gran “Canasta de recursos naturales” abastecedora de “materias” sin fin. Todas estas interpretaciones tendenciosas que no cambian la mirada hegemónica cosificante y dominante sobre la región y su paisaje advierten de la gravedad de nuestro momento actual en la que se ha agregado a la idea de la “canasta de recursos naturales”, “la canasta de recursos corporales”, llegando dichos aspectos a traspasar los límites: ecológicos y humanos.

Cabe agregar que una crítica a “la razón ecológica” reside en que el paradigma ecológico deja de lado el paradigma corporal en su apreciación del tema de la naturaleza, por su crítica al “humanismo” o al antropocentrismo y, por su concentración exclusiva en el paisaje ambiental puro. Así pues, el cuerpo y la naturaleza son temas considerados como realidades separadas y fragmentadas y esto termina por obedecer a los prejuicios de la modernidad y a su visión dicotómica del cuerpo y la naturaleza, del hombre y de su rompimiento con el entorno. Específicamente el tema del “cuerpo latinoamericano” es clave para entender la mirada ecológica desde el sur donde un sujeto-cuerpo-sur hace que un nuevo “anti-sujeto-cuerpo” sea visible como parte del paisaje y, así, se pueda hablar de un desarrollo humano sostenible también. Y es que resueltamente, los nuevos y próximos conflictos por la escasez de agua, minerales, alimentos, aire limpio, etc., (Shiva, 2007) ponen en evidencia la preocupación por repensar también en la supervivencia humana a través de comenzar por tener una imagen digna del sujeto.

El discurso o la narrativa imaginaria y hegemónica sobre la naturaleza latinoamericana es un aspecto que inició con la impresión en el “descubrimiento del Nuevo Mundo”, prosiguió durante la historia pasada colonial y presente moderna hasta la contemporaneidad. Al parecer sigue siendo un ideario o un imaginario exótico, salvo ciertas connotaciones,

desde aquél choque entre dos civilizaciones, o más bien entre dos grandes interpretaciones de la naturaleza -imponiéndose una sobre el otra- el que sigue en pie y se renueva constantemente en la forma de estereotipos peyorativos o exotismos nuevos sobre el paisaje y los cuerpos latinoamericanos. La eco-hermenéutica nos revela que ha sido una sola forma de interpretar a la naturaleza de índole occidental-moderna la que se ha impuesto a todas las demás culturas condicionando muchas veces la forma en que el progreso se ha dirigido-en la misma América Latina -sinónimo para Occidente de naturaleza misma- y cuya consecuencia actual es la crisis ecológica a nivel local y mundial.

Muchos de los problemas ambientales y sociales en América Latina se ven como casos aislados, como situaciones distintas, lejanas o muy separadas, pero tienen un mismo origen común. Por ejemplo, la venta de las playas y fronteras en México, la venta de grandes terrenos en Sudamérica a empresas trasnacionales para la siembra de monocultivos o la deforestación del Amazonas en los diversos países que la componen, así como la lucha de los pueblos indígenas contra las compañías mineras o trasnacionales por sus tierras, el problema del maíz transgénico con su afectación a la fertilidad del campo o a la salud de los cuerpos, el turismo sexual infantil, la nueva experimentación fetal, el tráfico de órganos o la explotación de niñas y mujeres esclavizadas para la prostitución no-voluntaria, así como la fuerte demanda de terrenos para la siembra de plantas psicoactivas, aunada a la contaminación de ríos, lagos y mares por la industrialización o la lucha de muchos ciudadanos por proteger las pocas “reservas naturales” de proyectos turísticos o comerciales avasallantes, así como el debate en torno a las exportaciones y las importaciones con sus agravios económicos y ambientales, entre más problemas ambientales son parte de lo mismo, es decir, obedecen a la misma interpretación negativa y exótica sobre la naturaleza latinoamericana y sus cuerpos. No vemos en conjunto, no vemos que hay una sola matriz semántica o un mito exótico común sobre el paisaje en todo el continente en torno a un imaginario dictado por el “ojo imperial” sobre la naturaleza de la región que persiste y que se ha perpetuando a lo largo del tiempo por otros diversos “actores y sus discursos” al grado de cimentar una cultura estética negativa intencionalmente no vista sobre el paisaje latinoamericano y sus cuerpos.

Hoy, la preocupación del abastecimiento material, filosóficamente nos lleva a reflexionar sobre la condición material humana y la necesidad de “recursos para todos” desde una preocupación ecológica actual.

El conflicto y la violencia parecen ser las eternas constantes en la región latinoamericana desde su “fundación”. Y el centro del mismo radica en las dos formas de interpretar la naturaleza. Deconstruir o criticar la definición foránea de la naturaleza latino-americana -hoy interiorizada dentro del mismo continente- es evidenciar un concepto no propio y no familiar a la cultura latinoamericana, que sin embargo se ha impuesto sobre la misma y al mundo entero. A su vez, la tarea es la de exotizar un concepto exótico de naturaleza. Esto para mostrar cómo un concepto de naturaleza foráneo y hegemónico ha opacado un concepto de naturaleza latinoamericano propio, que no cosifica a la Tierra.

Como dice la hermenéutica, cuando se establece un diálogo de sujeto a sujeto partiendo del reconocimiento de las voces de ambos lados es posible alcanzar un acuerdo. Pero si se parte de una supuesta superioridad de un yo que impone sobre un “otro” dictándole a este último un estereotipo inventado sobre su identidad personal o su identidad paisajística para someterle y hacerse de su tierra, tal discurso peyorativo, falso sobre el “otro”, lo único que hace es cancelar un verdadero diálogo entre ambas partes. Hay, pues, una relación de poder de una supuesta superioridad, de un yo vertical sobre un no-tú, que provoca la imposición, la violencia, el agravio, el hurto, la destrucción y el abuso. Actos que esconden una interpretación unilateral: la naturaleza como cosa. La naturaleza americana fue, es y será también, el “imán” para nuevos peregrinos, viajeros, visitantes, migrantes, etc. Y esto hace que una especie de diplomacia ambiental a desarrollar sea necesaria también para el futuro.

La identidad de la región sigue confundida en los mismos mecanismos discursivos de dominación estética y cultural sobre una geografía latinoamericana sometida. La imagen o los estereotipos arbitrarios usados sin freno por un discurso occidental que anula al otro y a su realidad ambiental se basan en el supuesto del “desconocimiento del otro”. Claramente, nunca tenemos una imagen “certera” de alguien sino hasta nuestro encuentro o acercamiento con el otro. En el fenómeno del turismo, que es una primera ventana de interpretación del foráneo sobre el nativo y su paisaje, de un yo extranjero sobre un tu distinto y su geografía podemos observar la manera en que los discursos hegemónicos sobre el acuse exótico de la naturaleza en América Latina reiteran en el fondo una imagen de la naturaleza y los cuerpos-sujetos latinoamericanos desde la sumisión y la explotación basada en la mirada exótica imperial, que impuso un significado del paisaje latinoamericano como un montaje exótico a su servicio. Dichos estereotipos foráneos sobre la naturaleza son muchas veces parte de una

auto-comprensión enajenada. De esa forma, el mito exótico fundacional sobre América queda sin ningún cuestionamiento. La mediación interpretativa o imaginativa de un continente no es tampoco una cosa aislada (no es sólo cosa del turismo), obedece a una construcción de una historia narrada y fuertemente impuesta a lo largo de los siglos. Así, lo vemos con Gudynas cuando nos dice que: “la naturaleza en América Latina recibe su primera imposición semántica desde la herencia de la visión europea de naturaleza” (2004, 102); Gudynas nos dice “recuérdese al genovés Cristóbal Colón y al grupo de hombres que lo acompañó, cuando llegaron a lo que hoy se llama América, impusieron el concepto de naturaleza propio de su cultura” (2004). A propósito de esta concepción de la naturaleza europea Gudynas señala que “la conquista y la colonia descansaron en una estrategia de apropiación de riquezas mineras y de extracción de recursos naturales y esclavización de personas en el Nuevo Mundo en favor de Europa” (2010). Según la mirada colonial la naturaleza del Nuevo Mundo, era vista como una “canasta de recursos”, que ofrecía todos los recursos necesarios al dominio de intereses peninsulares. Debemos considerar que a dicha concepción epistémico-semántica se agrega la comprensión estética de la naturaleza americana como indomable, peligrosa y horrible por la que el europeo se proponía a sí mismo como el único indicado para hacerla “grata y habitable”. Ante todo, nos recuerda Gudynas la conquista tuvo como meta la “civilización de los nuevos paisajes salvajes o bárbaros” (2010). De acuerdo con Gudynas, “durante los siglos XVIII y XIX, se declaraba que América Latina estaba atrasada por culpa de los “indios y los criollos”, que ponían obstáculos a los colonizadores en su “uso” de la tierra, de ahí que, entre más aspectos se emprendiera la atracción de nuevos inmigrantes europeos que ayudaran a “civilizar” y a convencer a los inconformes con el saqueo de los recursos naturales”. (2010) En el establecimiento de una identidad el tema de la naturaleza fue, es y ha sido crucial en la autodefinición de toda la América. Aunque, heredado desde la conquista europea sobre América, el mismo concepto occidental de naturaleza es ahora cuestionado filosóficamente dentro de la misma Europa; pues autores como el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer son críticos del antiguo ideario ambiental del Viejo Mundo (2001a).

1.2.2. Exotismo de la naturaleza en América Latina

En este apartado vamos a estudiar cómo la teoría del exotismo, que nace en la misma Europa sirve para pensar en la mirada exótica del “viejo ojo imperial” sobre la naturaleza de América. Los predicados peyorativos, los adjetivos negativos, las ideas preconcebidas, las imágenes inventadas o los estereotipos, que han calificado a la naturaleza de América y a sus habitantes proceden de una cultura europea foránea, que en su momento transmitió sus prejuicios desde su propia forma de entender a la naturaleza y al cuerpo y, así estos prejuicios persistieron también en la cultura cotidiana latinoamericana en forma de racismos discursivos a nivel de los imaginarios en los exotismos: ambiental y social, respectivamente. Para entender la supervivencia de interpretaciones negativas sobre el paisaje ambiental y el paisaje corporal latinoamericano es importante estudiar la teoría del exotismo con todos sus alcances ya sea como sustantivo, adjetivo, verbo y como teoría.

Así pues, como punto de partida es necesario explicar que el vocablo “exótico”, proviene del latín, *exoticus*, que a su vez proviene de un vocablo griego *exô* que significa “de fuera” y *exôtikos* que quiere decir, “extranjero” (Quella, 2006). Frecuentemente se ha usado el término cuando se habla del rechazo hacia lo diferente o hacia lo extraño. También cuando se habla de personas: del extranjero o de alguien “extraño”. El exotismo es una categoría estética en tanto es una categoría de la sensibilidad que hace referencia al tema estético desde dos apreciaciones: la del gusto o la del disgusto. El exotismo también es una categoría cultural que hace referencia a lo que nos es familiar o extraño. De ahí que, “exótico” es referido a algo, una especie: flora o fauna o a un ser humano de un grupo diferente al propio cuyas características, cualidades o propiedades no son iguales o son diferentes a “lo familiar”. Lo exótico, en el sentido peyorativo de la sensibilidad define a aquello “no común”, extraño o ajeno como algo que es objeto de rechazo. Objeto de repulsión precisamente por ser diferente en sus propias características, atributos físicos, variantes ambientales, topográficos o culturales, no aceptadas por la cultura que las repele desde una connotación negativa a partir de lo que se tiene por común y “no exótico”: lo familiar o común. Un uso poco transmitido y explorado es cuando el término exótico nos habla del gusto por lo excéntrico, el agrado por lo extranjero o por lo fuera de “lo común”. Amor hacia lo extraño o al extranjero, es decir, con valoración positiva por lo exótico. Aprecio hacia “el otro”, gusto por “el diferente”.

Para el caso de América Latina el concepto de “lo exótico” nos revela que su historia ha estado siempre marcada por un encuentro estético, es decir, por una relación entre dos sujetos, desde un encuentro o “desencuentro estético” entre un yo con un tú. Desde que empezó “la historia oficial” de la región se dió una relación estética con un “otro diferente”, es decir, un encuentro o desencuentro estético entre dos sujetos: el foráneo y el nativo, el extranjero y el “local” donde se dieron ambos encuentros de la sensibilidad estética la de una relación de rechazo y la de una relación de atracción; sólo que el exotismo de la repulsión sobrevivió en el imaginario cultural de lo que hoy se entiende como racismo, en el discurso peyorativo sobre la naturaleza americana y en el discurso peyorativo hacia los cuerpos -desde un racismo ambiental y corporal respectivamente.

A propósito del exotismo como aspecto cultural, el concepto de naturaleza relativo a la cultura occidental forjó un imaginario desde el exotismo del disgusto al rechazar la desnudez con la que el nativo o la nativa vivían en la nueva geografía. La desnudez del cuerpo y la intervención distinta de la naturaleza americana cuasi virgen, “apenas tocada” por los nativos fueron objetos de desdén y rechazo por parte del europeo que culturalmente estaba acostumbrado por su propia cultura familiar a usar vestidos y a trabajar la tierra de otra forma, a interpretarla como un medio y como algo distante a sus vidas. El caso del encuentro del conquistador europeo con la nativa no es menor más bien es una cuestión central para entender “la otra cara” del tema de la naturaleza americana y viceversa. En el encuentro con lo femenino geográfico están arraigadas las claves para comprender la exotización de la naturaleza americana bajo una interpretación también reveladora en la comprensión de la mujer americana o latinoamericana.

El origen de las dos formas del exotismo: repulsión y atracción acompañan a la cultura e identidad en América Latina. Desde el inicio, con la conquista, la colonización -hasta la actual globalización- en el encuentro paulatino y pasado con los “ambientes y los cuerpos silvestres” hasta el encuentro actual entre personas extranjeras de diferentes partes del mundo podemos observar la forma de un encuentro siempre estético entre personas o pueblos siempre diversos.

Un Viejo Mundo con sus propios prejuicios definió desde propia su concepción familiar de la naturaleza europea a la naturaleza americana -que por cierto como veremos desde los estudios de Pratt (2010) fue una naturaleza próxima a una noción femenina, es decir, a una

imagen análoga a una joven-geografía, un mapa-mujer que debía ser usada, violentada hasta saquear sus riquezas, su vientre sería ultrajado para arrancarle sus frutos, sus recursos serían robados para ser llevados fuera hasta saciar al Viejo Mundo, quien exigente e insatisfecho mantenía un plan de civilización mundial- y es hoy, precisamente, lo exótico a revisar en “el des-encuentro” también estético con la total “desnudez paisajística femenina de América”.

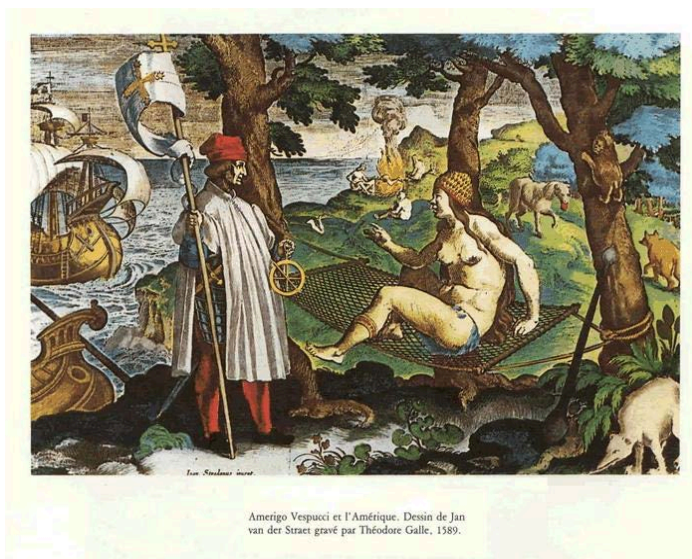


Figura 3. Jan van der Straet par Theodore Galle, “Américo Vespucio y América”, 1589.

Problematizar el aspecto exótico interpretativo de la impresión estética por el “ojo imperial” de la naturaleza americana como “salvaje, terrible y exótica” apunta a pensar que estos prejuicios subsistentes, implícitos y persistentes en la cultura colonial y postcolonial en América Latina obedecen al imaginario estético del forastero europeo en su encuentro impactante también con la nativa de estas tierras. Cabe añadir que la intención de la presente investigación no es histórica propiamente, sino filosófica. Por eso se considera, que el concepto “exótico” nos permite reflexionar sobre una relación de extraño-familiar, diferente-común, lejano-propio, foráneo-nativo, migrante-originario, viajero-nativa desde los aspectos culturales interpretativos de cada lado del encuentro/desencuentro exótico. Hay que recalcar que el concepto exótico de la naturaleza latinoamericana como una “naturaleza exótica, rebelde y salvaje” hace referencia a la interpretación foránea de ambientes repletos de recursos ilimitados que el europeo debía dominar. De acuerdo con Gudynas tales interpretaciones exóticas de la naturaleza americana obedecen al concepto europeo de naturaleza que se inició epistemológica y culturalmente en el Renacimiento con ideas sobre

el conocimiento moderno de la naturaleza de Francis Bacon, Rene Descartes y sus seguidores. En estos pensadores europeos hubo un cambio clave en la visión de la naturaleza para la historia de la cultura occidental, que durante el expansionismo colonial en América le dieron un sentido peyorativo también a esta geografía, marcando igualmente la interpretación de la naturaleza americana desde el afán de control. Gudynas nos dice:

...el cambio clave tuvo lugar en el Renacimiento, y parte de comenzar a interpretar a la Naturaleza como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde el conocer todas sus partes, permitiría entender y controlar su funcionamiento (ver entre otros los análisis de Collingwood, 1960; Williams, 1972; Duerr, 1987; Evernden, 1992 y Glacken, 1996). Esa transición se apoyó en especial en la experimentación, la nueva metodología promovida tanto por Descartes como Bacon. Allí se introduce el novedoso elemento de la manipulación; el experimento no es la simple observación, sino la modificación premeditada como vía para alcanzar un conocimiento pretendidamente cierto. Es esa visión renacentista la que llega con los conquistadores europeos a América Latina, donde los humanos estarían tanto por fuera, como por encima, del entorno. Las metáforas sobre los espacios latinoamericanos pasan a ser reemplazadas por precisas cartografías, inventarios sobre los recursos minerales disponibles, y planes para su dominación (2010, 269 y 270).

Las ideas de una naturaleza distinta, extraña y salvaje tienen de fondo una asociación con una concepción de la “belleza natural”, que desagradaba precisamente porque no estaba controlada. Aquí, por cierto, tenemos un uso más de la palabra exótica sinónimo usado para calificar a la “naturaleza como silvestre e incontrolable”. Recapitulando, para la mirada estética del forastero, el nativo o la nativa son parte del paisaje natural total a dominar y el concepto de belleza es proporcional a esta interpretación. Por eso, los conceptos como los del gusto o lo bello para calificarlos obedecen a este proyecto de manipulación; por lo que se termina por considerar estéticamente a “lo salvaje” como lo horrible y al supuesto salvajismo de todo un paisaje geográfico como a disgusto. Esta es la interpretación del forastero a su llegada a América. De acuerdo con Gudynas:

En las primeras etapas de la conquista y colonización europea, según la información disponible, parece haber predominado una concepción del entorno como espacios «salvajes». Prevalecen testimonios sobre una Naturaleza que era incontrolable y se imponía sobre los seres humanos, quienes debían sufrir los ritmos de lluvias y sequías, la fertilidad del suelo, la disponibilidad de agua o las plagas de los cultivos. Los espacios sin colonizar eran, a su vez, sitios salvajes, potencialmente peligrosos por las fieras y enfermedades que pudieran cobijar. Esta perspectiva fue común en los escritos de exploradores y crónicas de viajeros y naturalistas desde el siglo XVI, llegando a alcanzar el siglo XIX. Un buen ejemplo son varias secciones de la enciclopedia del Conde Buffon cuya versión en castellano se distribuyó ampliamente en el continente, con afirmaciones como «La naturaleza salvaje es horrible y letal» y el ser humano es el único que puede convertirla en «grata y habitable» (véase el análisis de Glacken, 1996). En una fase inicial de la invasión europea, se alternaba la admiración con la belleza y riqueza de los paisajes, con el temor, y se pasó al control y dominio de las «fuerzas naturales». Las primeras crónicas hacían referencia a animales fantásticos y sitios con enormes riquezas. Por ejemplo, en los relatos de la expedición de los naturalistas Johann von Spix y Carl von Martius (1817-1820) en Brasil se repiten referencias a «jardines exuberantes y magníficos»; describen un área en Minas Gerais como un «jardín artísticamente plantado», donde alternan «románticos escenarios» y paisajes de «ficción idílica» (Macknow Lisboa, 1997). Pero esos mismos exploradores también encuentran un lado salvaje y peligroso; un encantador paisaje de palmeras puede ser un sitio peligroso por las alimañas que encierra, y llegan a describir a la selva como «tenebrosa», «ruda» y «salvaje» con animales monstruosos y venenosos, clima insalubre, bosques sofocantes y ríos lúgubres (Macknow Lisboa, 1997) (2010, 269-272).

Sin duda, lo desconocido o lo completamente extraño resultó para “los primeros viajeros” un verdadero impacto estético a su llegada al Nuevo Mundo. Sus propias matrices culturales y estéticas sobre la naturaleza entraron en choque hasta concertar una imagen sobre “el otro mundo” como terrible. Con el paso de los siglos, de diferentes episodios, luchas y demás acontecimientos sucedidos, muchas cosas han cambiado en América Latina. Hoy empieza por plantearse una descolonización epistemológica, cultural, semántica, pero sobre todo

imaginaria, estética, y ecológica pendientes para construir una renovada imagen e identidad socio-ambiental de la región. Hoy, el vocabulario romántico europeo, reflejo de su contraparte la época ilustrada- civilizatoria y racionalista, utilizado para definir estéticamente a la naturaleza americana como salvaje, primitiva, indomable, terrible, sublime, etc., está siendo rebasado por el mismo lenguaje ecocientífico contemporáneo que suele corroborar los conocimientos indígenas con respecto a su interpretación de la Tierra. De ahí que el supuesto primitivismo o salvajismo -adjudicado a los grupos originarios y, luego, al todo de la sociedad latinoamericana- por el afán de un progreso de avanzada, pero contaminante sea falso. Piénsese que esta difamación obedeció a una táctica de dominio. Hoy los mismos prejuicios ilustrados de una razón absoluta base de una frenética historia lineal de un progreso sin límites son puestos en duda.

Los ordenamientos interpretativos son lugares de encuentro en los que la “identidad latinoamericana” se ha construido; en estos espacios semánticos se han originado y se han simbolizado las fuerzas de control que podemos hallar no sólo sobre la dominación semántica del continente que inaugura las subsiguientes violencias físicas y psicológicas sino también en torno a una semántica de la liberación. La noción de “interpretación hegemónica o exotista” sirve para analizar y cuestionar los mecanismos y consecuencias de la construcción del “exotismo colonialista sobre lo latinoamericano en tanto paisaje-cuerpo”. Al considerar los estereotipos foráneos dominantes sobre la descripción de las imágenes, representaciones, ideas o interpretaciones de América Latina como un “destino exótico” se intentan trazar las configuraciones del conocimiento y el poder que han definido la colonización lingüística, estética, cultural, imaginara a nivel ambiental, epistemológicamente e históricamente en Latinoamérica. Este trabajo propone brindar un panorama general o una aproximación a la cuestión sobre la naturaleza latinoamericana, que no profundizando por entero en cada tema ni en cada teoría, permita una orientación en el ámbito de las interpretaciones y así, cuestione las prácticas que legitiman las formas estéticas dominantes en la producción socio-cultural en torno a “la imagen exótica de América Latina”, donde los prejuicios sobre “la naturaleza y los cuerpos latinoamericanos” están presentes en la historia no-oficial y femenina de América Latina. El exotismo, el ecofeminismo, la filosofía del cuerpo, la estética ambiental, así como algunas obras de arte latinoamericano son claves para comprender la otra parte de la cara invisibilizada femenina de América Latina.

Las lentes ecohermenéutico-ecofenomenológicas nos hacen comprender que efectivamente las concepciones sobre la naturaleza y el cuerpo son asuntos que han ido cambiando críticamente desde dentro de la misma cultura europea, tal que hoy filósofos como Maurice Merleau-Ponty (1975) y Hans-Georg Gadamer (1977) ambos autores herederos de la interpretación dominante y occidental de naturaleza; en pleno siglo XX nos han señalado caminos alternativos y críticos para romper con nociones objetivantes de la “naturaleza y el cuerpo”, asunto que se ha gestado dentro de la misma cultura occidental y, que en su lado filosófico europeo, nos aporta para pensar también en un asunto local. En ese sentido, la descolonización eco-estética hermenéutica de la naturaleza en América Latina viene acompañada del diálogo con propuestas alternativas, foráneas y liberales a la interpretación cosificante de la Tierra con las visiones locales. Cuando ambos filósofos europeos se remiten al campo estético para encarar una visión objetiva de la naturaleza y del cuerpo dentro de su propia cultura europea y occidental nos están dando aspectos claves para pensar, a su vez, en nociones propias a la cultura latinoamericana reivindicadoras del “cuerpo y la naturaleza latinoamericanos”. El tema del cuerpo es sumamente importante para entender la cuestión ecológica para la región latinoamericana. A continuación empezaremos por esbozar ideas en torno a la corporalidad desde diversos autores pertenecientes a la cultura latinoamericana; porque un rasgo distintivo y constante para esta cultura es el tema del cuerpo.

1.3. La eco-hermenéutica ante el antropofascismo y el ecofascismo

1.3.1. El antropofascismo

De acuerdo con Mauro Grün, el antropocentrismo deriva en un “antropofascismo”. Esto quiere decir que cuando el hombre occidental con una supuesta superioridad basada en la razón instrumental se asume como el dueño de la totalidad de lo real se cae en un totalitarismo, es decir, el sujeto moderno tiende sin limitantes a ejercer su crueldad sobre todo lo demás. Este sujeto amo y señor de todas las cosas ve a la naturaleza como un objeto y como algo distinto o extraño a sí mismo. Aquí, el hombre es el sujeto omnipotente y la naturaleza es el objeto sometido. Tal aspecto es el efecto de un antropocentrismo, que ha causado la actual devastación ecológica (Grün, 2012, 28-50). Para Grün, si asumimos esta

postura, la destrucción del planeta, a través de la ciencia y la técnica dirigida por una mentalidad egoísta pero ciega del hombre es inevitable (Grün, 2012, 67, 92 y 95).

1.3.2. El ecofascismo

Mauro Grün encuentra otro peligro en el totalitarismo del ecofascismo, (Grün, 2012, 77, 78, 86 y 87) es decir, que cuando se considera a la naturaleza constantemente referida a una visión femenina del cosmos dentro de la mayoría de las tradiciones antiguas (incluidas las tradiciones indígenas americanas) como el gran Sujeto omnipotente, es decir, cuando la naturaleza femenina es el gran sujeto, el hombre pasa a ser el objeto bajo su dominio. Se asume el lado opuesto al antropofascismo desde una posible centralización absoluta del poder sin límites de una naturaleza femenina que resulta igualmente preocupante (Grün, 2012, 79, 97 y 101). Para Grün, si asumimos esta postura, la destrucción del hombre, -por el gran temor del poder vengativo de la naturaleza femenina- la desaparición del mismo parece algo inevitable... Es la “muerte del hombre” (Grün, 2012, 67, 92 y 95).

De acuerdo con Grün, tanto en el antropofascismo como en el ecofascismo, no hay la posibilidad de una relación significativa entre la naturaleza y los seres humanos, sino más bien la eliminación, exclusión o dominación de uno sobre el otro. Ya sea, el hombre dominando a la naturaleza o la naturaleza femenina como un gran sujeto dominando al hombre, no hay la posibilidad de la sobrevivencia humana y, en cambio sí queda el peligro de seguir destruyendo la Tierra. En el segundo caso, de acuerdo con la suposición de Grün si la “naturaleza” se apoderara del hombre y de la atención principal del mismo hacia ella se caería en una injusticia sobre los derechos del hombre. Para Grün, se trata de pensar en un balance y no de superponer una especie natural a otra. Se trataría de pensar en la relación del hombre con la naturaleza no desde la imposición totalitaria de uno sobre el otro sino desde la reciprocidad e interacción entre ambos (Grün, 2007, 147). Por ejemplo, no se trata de caer en los “antropomorfismos” de los animales, las piedras o los árboles tal que el ego del hombre de nueva cuenta se esconda tras la figura de los entes naturales. Hay pues, de acuerdo con Grün para la cuestión ecológica que pensar también en la supervivencia del ser humano y en el cuidado de la naturaleza empezando por recordarla y considerarla con respeto y como “la otra”, una compañera con la cual convivimos. A continuación, tenemos dos pinturas de la artista brasileña Tarsila do Amaral, que consideramos despiertan algunas reflexiones sobre el

tema que el filósofo brasileño nos ha presentado y algunos asuntos a propósito de la comprensión de la época moderna con su crisis ecológica. Así bajo una interpretación más:



Figura 4. Tarsila do Amaral², “Abaporou”, Brasil, 1928. (Day, 1987, 73).

Abaporou, nombre en guaraní que significa hombre que come hombre. Un caníbal, un antropófago.

² Brevemente haremos una pequeña pausa para decir más sobre el exotismo y el arte. Tarsila Do Amaral fue una pintora brasileña que vivió del 1 de septiembre de 1886 al 17 de enero de 1973, ella radicó entre Francia y Brasil. Se casó con Oswald de Andrade a quien le regala la obra emblemática del movimiento artístico brasileño que lleva el mismo nombre “Antropofagia”. La Antropofagia en el arte consiste en incentivar a los artistas brasileños a viajar a las escuelas de arte europeo para luego dar cuenta del conocimiento adquirido en la conformación de un arte propio. En analogía, puede decirse que la antropofagia consiste en “comerse” el arte ajeno, devorarlo, masticarlo, y deglutirlo para después crear un arte característico propio, que en su momento habría de contener los orígenes del arte brasileño apuntando con esto a un arte nacional. El antropofagismo es para los artistas brasileños, dedicados a la pintura una forma de reinterpretar el arte foráneo o extranjero para una vez aprendido incluir a su vez lo más característico de su propio mundo antiguo y familiar presente.

En el cuadro *Abaporou* (Day, 1987, 73) el sol es una naranja una fruta muy importante en la vida cotidiana de los brasileños, pues es una de sus principales fuentes de alimentación. En la pintura la naranja ocupa un lugar tan significativo como lo es el mismo sol, fuente de luz, calor y vida. Su importancia aparece remarcada en el cuadro como un sol-naranja. Por su parte el cuerpo desnudo, que puede ser el cuerpo de un indígena, de un mestizo o de un mulato nos habla de un hombre inmerso en la riqueza de la naturaleza y en su calidez tropical. El gran tamaño que abarca en el cuadro la figura del gran pie intenta hablarnos de la importancia de reafirmar a un hombre arraigado a la tierra, a su origen ancestral y al verdor de su ambiente. En el cuadro de *Abaporou* podemos ver también cierta nostalgia por un mundo que se está perdiendo. La soledad del hombre moderno está remarcada. En el cuadro se extrañan ciertos elementos del pasado, que ahora quedan fuera con la vida moderna, que por su parte hace énfasis en la vida del intelecto sobre el cuerpo. Recordemos que uno de los paradigmas modernos es otorgarle gran valor a la razón, y a su lugar corporal: la cabeza, dejando a un lado lo emocional, lo sentimental o la sensibilidad, es decir, todo aquello que emana del cuerpo, hasta la propia sexualidad. Este aspecto se encuentra evidenciado en la obra cuando la figura de la cabeza humana aparece disminuida o tiende a desaparecer. Por cierto, el rostro, símbolo del yo está también presente pero disminuido. Se enfatiza con mayor tamaño al cuerpo como centro de importancia. Podríamos decir que la cabeza, centro del raciocinio y del intelecto aparece “criticado”. El cuerpo aumentado nos quiere recordar que somos parte de la naturaleza porque somos cuerpo. El cuadro nos recuerda también una relación primigenia del hombre con la naturaleza a través de la corporalidad. Una relación de la carne del cuerpo con la carne del mundo. Además, observamos a un hombre nostálgico, en un ensimismamiento que lo mantiene intranquilo y pensativo, y sin embargo se encuentra en un entorno cálido y natural que no ve. Un hombre solo y ciego. Un hombre que ha alejado de su mirada todo lo que aún queda a su alrededor para concentrarse solamente en sí mismo. Un hombre que ha devorado todo lo que le rodeaba quedándose en completa soledad. El cactus parece acentuar más su soledad. Este hombre preocupado parece estar arrepentido por algo que hizo y que tuvo graves consecuencias. Su actitud nos hace pensar en la manera en que el hombre moderno se está auto-eliminando a sí mismo, desde su propio antropofascismo porque el hombre moderno se ha puesto en peligro a sí mismo. El hombre centrado exclusivamente en su yo, es un caníbal moderno de sí mismo. Se está auto-devorando junto

con la Tierra. La figura central del hombre sobre el paisaje puede estar simbolizando el antropocentrismo más extenuante hasta su antropo-fascismo auto-antropófago.



Figura 5. Tarsila do Amaral, “Antropofagia”, Brasil, (Ades, 1989, 133).

En la presente interpretación de la obra, como una de tantas, tenemos que en el cuadro *Antropofagia* (Ades, 1989, 133) aparece la figura corporal femenina resaltada con mayor tamaño y ubicada en una posición primordial dando cuenta del papel jerárquico que tiene lo femenino para las culturas ancestrales, no sólo indígenas brasileñas sino también para el conjunto de las tradiciones antiguas de la región latinoamericana también afro-latinoamericanas -como para muchas otras culturas antiguas a nivel mundial. El gran seno vuelve a afirmar esta presencia principal de lo femenino. La gran madre, la fertilidad, el nacimiento es otra muestra de la consideración de una cosmovisión de la naturaleza, donde lo femenino-corporal es el gran sujeto de divinización. Lo que nos transmite la figura de la mujer en relación con la pareja es la afirmación del lugar central y sagrado que ocupa en el panorama la figura de la mujer a través de un cuerpo femenino sagrado. Nos hace pensar en los antiguos matriarcados. En la pareja también podemos ver la figura corporal masculina disminuida en comparación a la figura corporal femenina que tiene mayor tamaño. Aquí, podría pensarse en la minimización o en la inferioridad del hombre frente a la superioridad y centralidad de la mujer, de lo femenino, haciendo hincapié, por otro lado, a la idea de la antropofagia: “comer al hombre”, es decir, a la “mujer devorando al hombre”, lo femenino dominando lo masculino. Lo femenino sobre lo masculino. Aspecto que puede insinuar un ecocentrismo femenino, haciendo a su vez remembranza de las preocupaciones de Mauro Grün sobre el ecofascismo, es decir, sobre la imposición supuestamente peligrosa de la naturaleza como un gran sujeto femenino sobre el hombre. Además puede insinuar la gran importancia en la asociación natural de las mujeres con el cuerpo y la “poca importancia” corporal, que le ha dado el raciocinio occidental fundamentado en su respectivo patriarcado Occidental. Sin embargo, en ambas figuras tenemos el aumento de los pies entrelazados al suelo como rememorando a ambos sujetos arraigados profundamente a la tierra envueltos en el verdor de las hojas, -cuerpos vegetales- recordándonos con sus cuerpos desnudos y acentuados a mayor tamaño la pertenencia y la identidad de ambos con la naturaleza porque son ante todo cuerpos vivos. Los elementos o cuerpos naturales como las hojas de plátano, el cactus, o la naranja dibujada como el sol, así como la desnudez central de ambos cuerpos nos hablan del origen del mundo basado en la propia naturaleza. Una naturaleza cálida, sensual, apacible, llena de una hermosura corporal tropical. La fuerte presencia de la naturaleza que envuelve a ambos, posibles madre e hijo, está remarcada.

Para concluir este apartado tenemos que en Gadamer, como nos hace ver Grün, no se trata de caer en ningún lado extremo y peligroso de la balanza entre el hombre y la naturaleza-femenina. No se trata de que el pasado vuelva tal cual al presente. Por eso Gadamer no es un tradicionalista (Grün, 2007, 106). Se trata de que aún cuando estudiemos los temas y los consejos de la tradición, tales temas sean puestos en un proceso hermenéutico tal que ahora tengamos una nueva interpretación acorde a nuestro contexto presente. Así, tendremos una interpretación actual que no desdeña su pasado, sino que más bien enriquece el presente en una resultante comprensión de la realidad desde una renovación hermenéutica siempre de la tradición (Grün, 2012, 110, 119 y 125). La hermenéutica, según Grün, es una posibilidad de interacción entre el hombre y la naturaleza mediada por el lenguaje. La hermenéutica es la conversación con la tradición (Grün, 2012, 102-105) donde las interpretaciones del pasado no son necesariamente algo que ha caducado, están muertas o estáticas, sino que se encuentran mediadas por el lenguaje en una interacción con las interpretaciones del mundo en el presente. Aspecto que evita, por un lado, como dijimos antes, caer en tradicionalismos, es decir, pensar que podemos traer ingenuamente al presente exactamente visiones del mundo sin cuestionarlas y, sin poder adaptarlas al momento actual (Grün, 2012, 74-78). Y, por el otro lado, pensar el tema de la naturaleza desde la tradición evita asumir la absolutista visión científicista de la naturaleza como objeto. De lo que se trata es desde el presente llevar a cabo un diálogo con el pasado tal que se llegue a una re-interpretación del entorno natural. Como vemos, en la hermenéutica existe la propuesta de no caer en dogmatismos, pues se trata de considerar la relación entre el hombre y la naturaleza mediada por el ámbito lingüístico. Por el diálogo entre épocas, es decir, pasado y presente, mostrando las posibilidades actuales y futuras de interpretación recordando con Gadamer que todo aquello que puede ser comprendido es de hecho lenguaje. La experiencia hermenéutica se muestra en el lenguaje, donde el intérprete habrá de ser el mediador entre el pasado y el presente. La idea de la naturaleza vista por el paradigma del lenguaje y la tradición puede ser mejor comprendida si nos referimos a la experiencia interpretativa del arte. Por ejemplo, en la experiencia del artista de la naturaleza o la realidad no se abandona la dimensión lingüística ni histórica ni cultural, es decir, las propias inquietudes discutidas, sociales, sexuales, políticas, epocales están presentes. Aspecto que el artista cultiva, pues evita en su actividad los procedimientos objetivadores de las ciencias experimentales de la

naturaleza (Ramírez, 2007, 128 y 129). El lenguaje es una de las principales mediaciones para mejorar nuestra relación con la naturaleza, afirma Grün porque es de hecho, el medio por el cual sabemos que no somos completamente naturaleza ni somos completamente distintos a la misma. El lenguaje es el medio por el que recordamos que somos parte de la naturaleza y la naturaleza es parte de nosotros. (No somos ni pura naturaleza ni lo opuesto a la misma). La dimensión lingüística hace posible que podamos dar cuenta de fenómenos como la cultura y el arte. Por el lenguaje podemos relacionarnos con la naturaleza y a la vez mantenemos su otredad siempre respetada. Para Grün el medio del lenguaje es tan importante porque piensa que sólo por el diálogo evitamos caer en las consecuencias metafísicas del antropofascismo (aspecto que se basa en una metafísica del yo, del sujeto absoluto) y del ecofascismo. Por lo mismo, Grün hace referencia a la concepción del lenguaje desarrollado por la hermenéutica gadameriana en tanto mediación lingüística, que evita caer en ambos extremos metafísicos igualmente preocupantes. Piénsese cuando Gadamer dice: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Habermas, 2003). Esta frase no anuncia un descubrimiento metafísico acerca de la naturaleza intrínseca del ser, más bien insinúa un aumento de nuestro entendimiento del entorno desde la vía del lenguaje. El hombre es un ser de lenguaje y es un sujeto de interpretaciones. Ser hombre es ser intérprete siempre. “Interpreto, luego existo”, podría ser la frase que resume la condición interpretante del ser humano y del mundo interpretado. Para Carvalho, su historia es un cúmulo de interpretaciones en constante modificación (2012, 76). El círculo hermenéutico se organiza como un círculo que nunca se cierra y, por eso, es diferente al círculo vicioso centrado en la repetición, es más bien apertura para nuevos desarrollos de encuentro, produciendo continuamente ambientes de vida y de cultura a través de la interpretación. Para concluir este apartado tenemos que con Grün se trataría de pensar en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza desde la balanza sujeto-hombre y sujeto-naturaleza, donde la cuestión del diálogo es crucial en la tarea de la comprensión, pues cabría un reconocimiento de ambos lados (yo y tú) en su dignidad sin desventajas. Aquí, hago un breve paréntesis porque considero que la revisión de la faceta tradicional femenina de entender la naturaleza no está agotada. Suponer que la subjetivación de la naturaleza implique necesariamente la objetivación del hombre es muy apresurado. Ya algunos filósofos como Merleau-Ponty (1975), nos han aclarado que necesariamente la objetivación de la naturaleza implica la

objetivación del hombre porque éste es cuerpo, la cosificación de la naturaleza es la cosificación del hombre porque éste es carne. De esa forma, para llegar a una relación de balance entre la relación sujeto-naturaleza nos lleva necesariamente a la valoración de una no-objetivación del hombre. Una relación sujeto-sujeto. De ese modo, considero que el discurso y el análisis crítico sobre las diversas interpretaciones femeninas de la naturaleza en el contexto latinoamericano, que interpretan a la naturaleza como la Pachamama, la Madre Patria, la Madre Tierra no están acabadas. Falta inmiscuirnos en las repercusiones culturales, sociales, humanistas y políticas de estas nociones en plena época globalizada. Todavía hay mucho que estudiar y aprender sobre estas interpretaciones femeninas provenientes del “pasado” en aras de comprender nuestra realidad, nuestro saber y la relación que se tiene con la naturaleza en nuestro propio ámbito continental. Cerrando este paréntesis, me parece que la postura de Grün en cuanto a la preocupación de la cosificación del hombre por el ecofascismo es fidedigna por advertirnos de un futuro desbalance. Pero estamos en el proceso de estudiar las nociones de nuestro propio pasado acerca de la naturaleza como para cerrarnos a seguir problematizándolo. Decir la “otra” como sinónimo de la naturaleza nueva es caer en un nuevo distanciamiento complejo hacia la naturaleza americana. Aunque Gadamer hable del compañerismo con la naturaleza, la “otra naturaleza”, la “naturaleza otra” del Nuevo Mundo es el prejuicio europeo sobre la naturaleza americana, que desde su análisis, nos está revelando una objetivación constante. Sin embargo, reconocemos la tarea de Grün, cuando propone ante el solipsismo moderno como una de las actitudes más apropiada para mejorar nuestras relaciones con la naturaleza a la hermenéutica, al considerarla una manera de abordar las consecuencias de la vida contemporánea ecológica, pues nos incita a pensar en la naturaleza como “lo otro” con lo cual convivimos desde el respeto y reconocimiento de la dignidad de la misma en un diálogo donde el interlocutor es la misma naturaleza (Grün, 2007, 151-167). La hermenéutica como teoría del diálogo y de la escucha, reivindica el reconocimiento de la alteridad y el recuerdo de la naturaleza. El concepto filosófico de “lo otro” es una nueva interpretación que se muestra como una propuesta ético-epistemológica de gran relevancia ante la anulación de la alteridad en la filosofía moderna. La naturaleza como lo alterno quedó excluida de la historia. Aspecto denominado como la “muerte de la naturaleza” (Serrano, 2014).

CAPÍTULO 2. APROXIMACIÓN A UNA FILOSOFÍA EXÓTICA LATINOAMERICANA

2.1. La “naturaleza exótica”



Figura 6. José Garnelo, “Cristóbal Colón llega a América”.

En el pasado, el fenómeno del exotismo es comúnmente referido a la historia de la civilización europea en su expansión colonialista en la búsqueda de nuevas y lejanas tierras. Cuando el europeo iba conquistando nuevos “espacios” la propia cultura europea mostró el fenómeno del “exotismo” una actitud estético negativa ante lo nuevo, que surgió de un encuentro particular estético con otras civilizaciones y sus formas de vivir. En el caso de América la matriz cultural europea estableció una imagen de la naturaleza americana como una “nada” y del nativo en su desnudez como parte de una naturaleza indomable y un sujeto indomable imponiendo así una narrativa y un imaginario desde invenciones subjetivas predominantes sobre una mal juzgada bajo la palabra exotista: “naturaleza americana exótica”. La categoría de lo “exótico” es constantemente referida en libros sobre el pasado de América para calificar las primeras impresiones estéticas sobre el paisaje y el cuerpo desnudo de los nativos del Nuevo Mundo. Bajo la idea del exotismo los nativos y las nativas desnudas en medio de su ambiente natural fueron calificados en otra interpretación estética

constante: la del “salvaje” en una asociación con lo “natural salvaje”. Cosas del exotismo suelen ser los paisajes naturales, los indígenas, las mujeres y algunos animales. En el panorama del paisaje completo: el “nativo y la naturaleza americana” fueron vistos ambos desde prejuicios culturales de dominación y objetivación. De fondo, para el forastero el “nativo es parte del imaginario del paisaje natural exótico”. Desde este momento hasta épocas actuales se han forjado diversas formas de exotizar al sujeto nativo no occidental.

Con el tiempo se ha retomado una nueva actitud de admiración hacia “lo exótico” en la interpretación del mito del “buen salvaje”, como un sujeto indígena ejemplar en armonía con la naturaleza. De fondo este mito ha surgido durante la época más racional occidental.

Una renovación en el mundo contemporáneo sobre el tema del exotismo tuvo lugar en pleno siglo XX cuando el palestino Edward Said en su libro *Orientalismo* (2016) critica la falsa perspectiva del “otro” como una amenaza. De esa forma, Said enfoca la errónea visión del “otro” visto no como un ser humano parte de la comunidad de la humanidad sino como un completo extraño, un enemigo, un ser amenazante, un no ser humano un alguien nada. El autor pone en evidencia los estereotipos elaborados sobre la base de prejuicios hegemónicos que al crear idealizaciones romantizadas sobre “el otro y su atmósfera”, especialmente porque así lo hizo la estética moderna, cayendo con esto en falsedades sobre “el diferente”, terminan por ocultarlo o violentarlo hacia su nadificación. Una actualización del exotismo hacia el siglo XXI versa sobre el cuento de un enemigo que tiene un plan de dominación y que debe ser truncado en sus afanes de conquista. Todas nuevas interpretaciones tendenciosas y falsas sobre el Oriente imaginado como un enemigo se basan también en la romantización racista del otro. Del oriental, del mexicano o del latino o de la naturaleza americana como un enemigo inventado. La posibilidad de una sociedad multicultural queda cerrada por un yo imperial, que no es capaz de socializar, respetar y reconocer las diferencias, así como de convivir en paz.

El caso del exotismo latinoamericano presenta ciertas diferencias al caso del “exotismo Oriental” puntualmente en el tema de la naturaleza exótica. Su diferencia radica en el mismo pasado del continente americano ubicado especialmente en el mito exótico sobre su paisaje natural y corporal feminizado. El exotismo del paisaje latinoamericano es la evocación idealizada y romantizada sobre “el otro” en su paisaje femenino comprendido principalmente como una “naturaleza femenina exótica”. Al nativo americano se le inventó como a un

extraño, un enemigo al que se debía someter en nombre del afán del expansionismo colonialista de poder europeo en todo el continente llamado América. El paisaje también fue visto como una naturaleza “otra” enemiga. Así fue exotizado para un expansionismo explotador de la tierra y, esto ha sido la marca exótica sobre un mapa femenino en la región. El tema del paisaje y, no del sujeto-cuerpo, sobresale más en la región latinoamericana por su propia caracterización geográfica, pero de fondo está el cuerpo sobre-entendido. Además, la mirada estética del “ojo imperial” sobre el paisaje latinoamericano calificó bajo su propio juicio estético, de la belleza y de la fealdad, al paisaje y a los cuerpos nativos como un fundamento hermenéutico estético negativo, a su vez enraizado en el racismo y la violencia sobre “el otro”. Lo bello es relativo a lo que obedece y, lo feo es relativo a o lo que desobedece. La naturaleza Americana fue vista como la otra amenazante, la enemiga. El cuerpo desnudo del otro como el cuerpo enemigo.

Hablar de naturaleza exótica remite a la idea de una naturaleza incontrolable que de fondo hace referencia a la idea de una naturaleza bella que debe ser controlada. Por lo tanto, los conceptos de belleza y dominación son asuntos claves para considerar el tema de la “naturaleza exótica”. Por un lado, el exotismo del “otro” en tanto paisaje-corporal nos habla del real desinterés estético por el otro. Por otro lado, el concepto de belleza occidental propia de la mirada estética imperial nos habla del real desinterés estético por la “otra naturaleza”, la naturaleza americana. Bajo la mirada estética del “ojo imperial” queda completado bajo su familiar concepto de belleza el progresivo proyecto de dominación sobre “el otro y la otra naturaleza”. El “ojo occidental” ha interpretado a la naturaleza americana como una “máquina dormida” siendo esta imagen un prejuicio también estético y exótico. A nivel epistemológico el concepto de belleza exotista queda sin cuestionarse en plena época postecológica. Por eso y actualmente, para pensar el tema ecológico desde América Latina necesariamente hay que tomar en cuenta los prejuicios sobre exotización estética que han marcado el destino de un continente y sus habitantes.

Como vemos, los estereotipos sobre la idea de una naturaleza exótica obedecen a una calificación basada en lo que para una cultura resulta extraño, no común o nada conocido a sus propias características “familiares” culturales. Pero de fondo también tenemos un proyecto de dominio que no está clarificado. Solemos asociar el exotismo solo a los desencuentros entre seres humanos y dejamos fuera a los paisajes. En este caso, el Nuevo

Mundo era lo desconocido, la hoja en blanco, la nada, lo completamente diferente y, a su vez, sólo comprensible bajo los propios prejuicios de la cultura del conquistador europeo, donde ya de suyo, la naturaleza y el cuerpo tienen una connotación de denigración, olvido, rechazo y cosificación. La naturaleza vista e inventada como “enemiga” lo fue para dominarla. Hay que advertir además que la palabra “exótico” puede insinuar un enfrentamiento entre dos interpretaciones muy distintas del concepto de naturaleza, la del “extranjero o foráneo” contra la interpretación del “local o nativo”. Una interpretación foránea de la naturaleza americana se impuso a la interpretación que los nativos tenían sobre la misma geografía hasta ese momento conocida. El encuentro entre dos culturas: la europea y la indígena significó sin duda un “desencuentro” -o un “encubrimiento”- de dos interpretaciones del mundo, pero sobre todo se trató del predominio e imposición de la interpretación de la naturaleza de los primeros a los segundos. Se trató de un des-encuentro epistemológico interpretativo entre dos interpretaciones de la misma naturaleza.

La referencia al término “belleza exótica” es sumamente importante para comprender cómo la idea de la belleza natural del paisaje latinoamericano dada por el “ojo imperial” presenta los mismos prejuicios de dominación a un nivel estético desde un enfrentamiento entre dos formas de concebir la belleza de la naturaleza americana. Se trata de dos interpretaciones de lo qué es la belleza del paisaje del “Nuevo Mundo”.

Un concepto de belleza y naturaleza moderno de un sujeto, que se siente ajeno a la naturaleza y, otro concepto de belleza de un sujeto local, que se siente internamente conectado al paisaje con su belleza colorida; marcan la diferencia de comprensión de lo que es belleza. Lo que se vislumbra desde la pregunta por una estética ambiental de la naturaleza americana se sostiene en que, al nativo en primera instancia, la Tierra le parece algo “familiar, normal y común”. En cambio, para el hombre occidental moderno la naturaleza es algo distante, lejano y anormal. De acuerdo con Gudynas (2004), Carvalho (2009) y el propio Gadamer (1990), para el europeo medieval-renacentista la naturaleza ya no era algo que formara parte de su apreciación del mundo ni espiritual ni científicamente. La naturaleza era algo extraño y separada de sí mismo. Y así llegaron a América. La crisis de los valores de la cultura Occidental con su rechazo al cuerpo y a la naturaleza, abordada por la filosofía nietzscheana, nos reitera el sentir de extrañeza de la naturaleza para el hombre moderno occidental (Nietzsche, 2007). Este pensador alemán del siglo XIX nos menciona los

prejuicios sobre la carne y las costumbres consideradas paganas en una autocrítica a su propia cultura. No sólo Nietzsche, hay otros autores como Morin, quien expresa que hoy el hombre parece ser un extranjero de su mundo, pues éste le resulta extraño así mismo. Según Morin actualmente la crisis ha devenido en que el hombre actual es un absoluto extranjero en un universo que no comprende. Según Morin, el cosmos le resulta de una inaudita extrañeza haciendo, a su vez, extraño al cosmos mismo (Morin, 2005). Su racionalidad y su religión hacen que la realidad se torne ajena a él mismo. Su tragedia consiste en el odio a la muerte y a la vida en su afán de salvación, donde no puede más que sentirse un exiliado de la Tierra. A pesar de que está íntimamente conectado a la Tierra, el hombre es un extranjero de la “naturaleza”. Un sujeto exótico de la Tierra, un extranjero de la Patria Tierra, este es el planteamiento implícito de su trágica extrañeza. Morin nos advierte: el que se hace ajeno o extraño al cosmos se hace extraño o extranjero a sí mismo (Morin, 2006). El hombre moderno es un autoextraño de sí mismo y de lo que le rodea. El aporte no sólo de la tradición sino también del desarrollo actual del pensamiento filosófico ambiental latinoamericano a la cuestión de la “extrañeza del hombre occidental en el mundo” es precisamente que, ya sea desde conocimientos ancestrales o actuales propuestas eco-estético filosóficas -en torno a la idea del “cuerpo del hombre” como equivalente al *Cuerpo del Mundo* (Carvalho) o desde la afirmación tradicional de que el hombre fue creado para ser sustento del Universo, es decir, como una especie de guardián o servidor del mismo, que a su vez contribuye con el mantenimiento sagrado del Universo permitiendo una relación necesaria, donde el hombre es al fin el protector de la Tierra-, hacen que la extrañeza sostenida por el sujeto extrañado, exiliado, alienado sea cuestionada.

Pensar el tema del cuerpo en el ámbito ecológico nos hace pensar en un nuevo concepto de hombre, alguien quien contribuye al sustento del mundo como un cuidador del planeta desde la conciencia de ser más bien una “mediación corporal”. Al saber su cuerpo, como dice Noguera (2012) el ser humano se da cuenta de que está conectado, correlacionado íntimamente en una red de vida, que emerge del ser existiendo puesto que “su cuerpo es recordatorio de sutura entre la naturaleza/cultura” en suma, memoria de una relación íntima y familiar del ser humano con el cosmos que es más bien una casa-cuerpo familiar. Como vemos, tanto para el pensamiento antiguo latinoamericano como para algunas propuestas filosóficas ambientales más contemporáneas, el mundo está planteado como una parte

integral donde el hombre es parte de la naturaleza en tanto es ser con un cuerpo. Naturaleza desde la cual emerge y en la cual el ser humano encuentra un mundo fraterno, cálido y familiar. Un sustento no extraño donde la Tierra es familiar, común y cercana. La naturaleza o el planeta Tierra es nuestro cuerpo. Tratamos de retratar la falta de conciencia para América con respecto del cuerpo con el siguiente mapa:



Mapa 2. “Acéfalo americano”, Angelina Paredes Castellanos, México, 2016.

2.1.1. Racismo y exotismo

Hasta nuestro presente la categoría de lo “exótico” sigue acompañando y definiendo a la identidad y a la geografía latinoamericana. Tan sólo veamos cómo se hace publicidad en la televisión o por el turismo ofertando siempre su “naturaleza exótica” o utilizando los mismos estereotipos sobre exotismos para valorar a la sociedad latina. Hoy la causa latina en el norte también es parte de una nueva exotización que tiende a negar la presencia o a restarle un lugar “al otro”, “al del sur”. En el fondo lo que se les niega es el derecho a existir y a ser. El exotismo de cierto discurso de un “norte” niega el derecho a *ser*. Se trata de una “eliminación ontológica”, que usa la exotización como “arma exotista” a nivel psicológico, cultural y político hacia la negación del “otro” y a hacia sus costumbres. La analogía con el acéfalo como una figura mitológica para describir a un tipo de “norte” pone en evidencia lo que ha sido “la cabeza del continente” siempre en contra de su propio “cuerpo continental”, un propio “cuerpo-sur”. En la metáfora de privilegiar sólo la cabeza se corre el riesgo de perder su propio sostén corporal. Un propio sur-cuerpo que en sí mismo es inteligencia, emociones y libra sus propias batallas. El acéfalo o un “cuerpo sin cabeza” es una metáfora que significa también la alienación de “la razón americana” en contra del “cuerpo sur-americano”. Desde el sur, se trata pues metafóricamente de una “corporalidad acéfala”. Discriminación

geográfica, exotismo geográfico o racismo geográfico es cuando se reduce a un continente a un solo país y los demás países quedan eliminados o fuera de la conciencia de pertenencia al mismo continente.

Lo exótico puede hacer referencia a las características fenotípicas o físicas de los cuerpos: color de piel, pelo, ojos distintos o a las formas de vestir, comportarse o actuar que son consideradas diferentes a lo familiar o a lo acostumbrado para la cultura de quien juzga. En términos de “estética corporal”, “lo exótico” hace referencia a las características físicas corporales fuera de lo “común”. Particularmente en el occidente hay un modelo de belleza corporal, un canon estético hegemónico sobre el cuerpo, que hace del “cuerpo del otro”, de la diversidad de cuerpos, objetos de rechazo. Aspecto de carácter estrictamente estético conocido como la invención del racismo sobre los cuerpos. Aquí, se rememoran los prejuicios culturales basados en el mito exótico desde los resabios estéticos colonialistas acerca de “la naturaleza y los cuerpos nativos desnudos”, en el rechazo a las características físicas o a las costumbres del “otro”. Bajo la mirada del exotismo, el racismo es la idea de la belleza exótica, es decir, es el conjunto de las características personales de rasgos poco comunes, consideradas poco atractivas por el “el ojo imperial estético”, quien impuso qué es lo bello o quien es bello de acuerdo a su propio canon cultural de belleza corporal y, por eso rechaza la belleza del otro y lo condena con el racismo. De acuerdo con esto, la gran mayoría de todas las demás corporalidades diferentes al cuerpo idealizado de la cultura occidental carecerían de la categoría de lo bello. Exclusivismo y belleza hegemónica se unen en un mundo unicolor donde todos debemos ser iguales y estar uniformados, donde sólo un único modelo es el que dictatorialmente e ideológicamente se debe seguir como “el verdadero”. Filosóficamente y ontológicamente todos somos distintos y todos pretendemos querer ser iguales cuando en realidad se trata de no caer en el supuesto superiorista o inferiorista estético: “Soy mejor porque soy del mundo unicolor” (y viceversa). Caer en este presupuesto ideológico uniformante es estar en el “Panteón estético”.

2.1.2. Relativismo exótico

Hay que advertir sobre dos significados del término exótico. Uno como hemos señalado, es el que hace referencia al extranjero, el sujeto exótico sinónimo del sujeto foráneo quien proviene de fuera o de algún lugar exterior y, dos el sujeto nativo considerado como un

sujeto exótico o un sujeto natural en su paisaje. El concepto “exótico” suele hacer referencia a algún extranjero, en especial a alguien que llega desde un territorio lejano que a su vez observa al lugareño como “exótico”. Pero como vemos la confusión posible es que la palabra exótico puede definir a ambos sujetos. Tanto al viajero como sujeto exótico, que llega de fuera y, también al local cuando es observado e interpretado por el recién llegado como un sujeto exótico. Entonces exótico es el extranjero y exótico es también el nativo. Aquí, la mirada depende de la perspectiva del sujeto que mire. Cuando decimos que el territorio natural del nativo es calificado como exótico porque es un “lugar extraño” esto se hace pensando en la mirada extrañada del aventurero conquistador como alguien que es de fuera. Como dijimos un extranjero es también el sujeto exótico, quien viene y mira con lentes de fuera. De esa forma, exótico fue también el europeo quien estuvo fuera del lugar familiar que ocupaba de manera habitual cuando llegó al “Nuevo Mundo”. De ahí que también las ideas del sujeto exótico pueden ser calificadas como foráneas o exteriores al lugareño, por ser relativas al “ojo exótico” de quien se siente extrañado en un lugar desconocido. Aquí, “exótico” es lo opuesto a lo autóctono, a lo nativo.

Cabe mencionar que el ser humano suele sentirse especialmente atraído por lo diferente, lo desconocido y esta sensación casi arraigada en nuestra especie puede devenir en dos actitudes muy opuestas: el rechazo por miedo a salirse del canon establecido y, por otro lado, una sensación de ser atraído hacia lo diferente desde una necesidad imperiosa de acercarse y de romper con el canon, con lo preestablecido. Esa atracción casi instintiva hacia lo desconocido o lo diferente es la responsable de que algunas manifestaciones estéticas tengan éxito en otras culturas. Se transgrede “lo normal”, “lo común” o “lo culturalmente familiar” porque *lo otro como lo exótico* ejerce una fascinación inexplicable. Esta atracción exótica, es decir, por lo que viene de fuera, casi instintiva hacia lo foráneo o lo diferente es la responsable del éxito del cine asiático en Occidente, del gusto por la música latina en otros países, del deseo de algunos por tener la piel bronceada o del gusto de algunas personas de países del norte por personas en el sur, etc. Lo normal o familiar para una cultura puede ocasionar o una gran atracción o un rotundo rechazo. Aquí las preguntas que problematizan este exotismo son si ¿tiene un valor mayor lo foráneo que lo nacional o viceversa? ¿es mejor lo autóctono o lo importado? Estas interrogantes apuntan a las cuestiones sobre los nacionalismos o el cosmopolitismo en plena época de la globalización donde se intenta

pensar las diferencias desde la igualdad, en el sentido en que nadie o ninguna cultura vale más que otra. El intercambio de exotismos culturales siempre existe y ninguna cultura vale más que otra. De todas se puede aprender y apreciar.

Por cierto, en América Latina ha estado siempre presente ese mismo dilema a nivel histórico. Entre valorar lo extranjero sobre lo nacional, o valorar lo autóctono sobre lo foráneo. En el fondo nada vale más que otro, ninguna cultura ni nadie es superior o mejor que otra. Porque suponer esto sería advertir una pauta arbitraria establecida culturalmente desde una supuesta hegemonía cultural que entraría en crisis fácilmente. Esto es el llamado exotismo colonialista que hemos venido analizando en este estudio. El valorar como mejor una cultura sobre la otra, resultan tan absurdos los resultados positivo como el negativo, ya que en ambos casos se sobredimensionan las diferencias y no se presta atención al verdadero sentido que dichas características tienen y al intercambio que puede haber. Además, la perspectiva para calificar a algo como exótico o exótica a favor o en desfavor depende de quien haga la calificación. Por ejemplo: un turbante puede ser una vestimenta exótica en cierto país, pero es algo muy común y familiar en otro país lejano. No es una prenda exótica para los que pertenecen a este último país. El velo o el rebozo, ambos textiles maravillosos, por lo tanto, no son exóticos en sí mismos, sino que esta característica la adquieren de acuerdo a la matriz cultural de quien lo considera en otro lugar. El adjetivo exótico también puede utilizarse para nombrar a aquello que resulta extravagante o chocante por desconocido. Tal extensión del significado tiene en cuenta un lugar desconocido y lejano que suele ser incomprendido al por ejemplo, utilizar ropa exótica, joyería exótica, escuchar música exótica, extranjera o desconocida. Además, lo exótico o también llamado “lo raro” o “lo extraño” tanto para la cultura humana como para la biología, engloba a todo aquello que procede de un lugar externo al nativo. Como vemos, la exofobia o la exofilia dependen de un proceso de intercambio no-igualitario-modernidad o igualitario-postexotismo de interpretaciones entre culturas. Depende con sentirse identificado o extrañado.

2.1.3. Exotismo en el arte

Por su parte, el exotismo en el arte es un fenómeno encontrado en las expresiones culturales cuando se ven influenciadas por expresiones de otras culturas, aquí desaparece el carácter foráneo, pues más bien “lo externo” se vuelve parte de la propia creación como lo nuevo familiar (Lévi-Strauss). Esta característica del fenómeno del exotismo artístico, es decir, retomar lo extranjero del arte en el arte propio se encuentra reflejado también dentro de varios autores del movimiento artístico intelectual latinoamericano. Piénsese en el movimiento artístico en Brasil denominado Antropofagia, consistente en la apropiación del arte foráneo para consolidar un arte propio. Aquí el arte foráneo paso a ser familiar al local.

2.1.4. Algunas notas sobre exotizar

Como ejemplo del uso verbal de exotizar, la teoría del exotismo nos aclara sobre los malos usos o formas erróneas de expresar ciertas palabras (exotistas). Así, si exotizo la palabra “indio” sucede un proceso de “transportación mental” hasta la India en Asia, resultando en una distracción del aquí y del ahora del propio contexto mexicano. La palabra “indio” una vez exotizada me remite a un contexto foráneo hasta Asia. Además, éticamente la palabra “indio” tiene un contenido peyorativo exótico. Por ambas cosas es una palabra sin sentido, por el lugar al que remite y por su carga de insulto. Quien la dice denota su propia “ignorancia” y los prejuicios solamente de sí mismo. Del “indígena” no tiene ningún “saber”, no hay ninguna “sabiduría sobre el denominado otro”. La palabra que ahora usan los pueblos “indígenas” para auto llamarse: “los originarios” tiene más pertinencia en términos del estudio del exotismo, pues vuelve a poner todo en movimiento: el que estaba, el que llegó, el que nació, el foráneo, el lugareño, el originario etc. Vuelve a hacernos pensar en visiones como las del nativo-foráneo, autóctono-inmigrante, lugareño-extranjero, huésped-turista, viajero-turista, residente, etc., Todas visiones que apuntan al movimiento continuo de los seres humanos llamado migración, mudanza, viaje, que hacen referencia a la relación entre las ideas del exotismo con el movimiento humano. Un sujeto ontológicamente en movimiento como un viajero, migrante, nómada es parte también de la comprensión del exotismo humano.

2.2. El “cuerpo exótico”

El término “exótico” suele estar ligado al paisaje natural, a un concepto de paisaje calificado como algo exterior a un sujeto puro e imperial, es decir, a un sujeto sin cuerpo, a un “yo puro”, que definió a la naturaleza como un objeto. En América la exotización no fue solamente la del “paisaje silvestre” sino también la del nativo en tanto un “cuerpo desnudo”. La desnudez del cuerpo es un signo clave que hay que recalcar con insistencia para distinguir el exotismo del continente al padecido por otros pueblos. La imagen exótica negativa que abarca al paisaje abarca también al cuerpo desnudo de los nativos. La dominación exótica que inferiorizó a la tierra desde una especie de “exotismo ambiental” también cayó en un “exotismo corporal”.

La teoría del exotismo está ligada a la hermenéutica porque ambas teorías revisan el tema de los prejuicios propios de la mirada colonial/moderna europea o el “yo hegemónico occidental” asunto que se forjó al interior y al exterior sobre “el otro cuerpo”. Los prejuicios sobre “el cuerpo otro” establecen una hermenéutica exotista negativa, es decir, una serie de estereotipos, ideas o palabras falsas, inventos y prejuicios que esconden de fondo al “ojo imperial” con su propia visión y discurso relativos a su interpretación de la realidad corporal. Brevemente hay que decir que el exotismo colonial se traduce en una serie de preconceptos peyorativos que ocultan al “yo” que los dictamina. A propósito de este ocultamiento Barriandos dice que esto se puede ver en la mutación heterogénea-histórica de la “colonialidad del ver” occidental sobre el otro en

una cierta continuidad basada en la doble desaparición visual y epistemológica donde el sistema mundo moderno/colonial ha dado cabida a la permanente reinención de un régimen... que, cíclicamente, produce y devora al Otro, por un lado, y busca y esconde la mismidad del que mira, por otro (Barriandos 2011, 35).

Paradójicamente mientras el imaginario exótico sobre “el otro” lo pone en la mira y lo identifica con “la violencia”: “el otro es el violento”; la violencia en realidad ubicada en la mirada imperial es incuestionada y se hace invisible. La violencia del sujeto de poder que ha construido narrativa e imaginariamente la interpretación negativa del “cuerpo del otro” como inferior o como un enemigo queda invisible en nombre del estereotipo del otro como naturalmente violento. El discurso negativo basado en la interpretación esencialista del “salvaje” y en su domesticación estética junto a la de su “paisaje salvaje” son la base de la

violencia ocultada del sujeto exotizador dominante sobre “la naturaleza exótica”. Para Pratt, “...la misión civilizatoria como un proyecto estético es una estrategia que Occidente ha usado con frecuencia para definir a los otros como disponibles y necesitados de su benigna y embellecedora intervención” (2010, 369). No hay pues transparencia sino ocultamiento de la mirada colonial-exotista. El esencialismo de la violencia en la definición del otro parece ser el prejuicio constante que no se logra superar. Joaquín Barriendos nos dice que desde la colonialidad del ver:

...la mirada panóptica colonial operó como el sustrato para el diseño de los mapas imperiales del “Nuevo Mundo”, y fue la base teológica argumental que permitió que la antropofagia *kanibalo*- construida por el imaginario medieval europeo- se encarnara en la imaginación etnocartográfica del caribe antropófago: del caníbal de Indias. Como veremos, todo el pasado mitológico sobre lo salvaje y toda la tradición retórica medievalista sobre lo caníbal fueron reutilizados en la construcción del “buen” y del “mal salvaje” americanos... El expansionismo mercantil propició que las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias se convirtiera en una potente maquinaria visual destinada no sólo a negar moral, política y ontológicamente la humanidad indígena, sino también a promover su inferiorización corpopolítica y a radicalizar su racialización etnocartográfica. ... La monstruosidad del cuerpo desnudo de los caníbales es simétrica entonces a la descorporización (o desmaterialización corporal) del sujeto que observa, y a la supuesta transparencia de su mirada (Barriendos 2011, 20).

Para Barriendos, bajo el “ojo de dios”, que no es más que el “ojo imperial oculto” base del ocularcentrismo normativo, “el salvaje o el caníbal” sólo se hace visible en la forma de la negación de su existencia, por tanto, queda excluido, pues desaparece como cuerpo a través de hacerse visible sólo como objeto, como un cuerpo-objeto devaluado como “salvaje y violento”. El discurso de la belleza o la fealdad del otro, que de fondo hace referencia a su corporalidad fue relativo al proyecto civilizador estético del continente bajo el “ojo de dios estético-invisible” de la modernidad. Belleza y objetivación fueron complementarios para la dominación y acusación sobre el otro. Al respecto según Pratt en nuestros días,

se trata de que un discurso de negación, dominación, devaluación y miedo... sigue siendo, a finales del siglo XX, un poderoso elemento ideológico de la conciencia que Occidente tiene de los pueblos y lugares que pretende

mantener subyugados. Es el código oficial del Tercer Mundo (2010, 392 y 393).

La exotización estética del “otro” ha sido epistemológicamente y esencialmente considerada el único “conocimiento” acatado sin atender o profundizar en la raíz inventiva y particular de la cultura familiar a la que pertenece el “ojo imperial oculto” con sus respectivos prejuicios y discursos negativos ocultados sobre los conceptos del cuerpo exotizado. De esta forma, la invisibilización del “ojo imperial” ha quedado intocada y su discurso exotista sobre “los otros cuerpos” ha sido evitado a toda costa.

En el pasado, las sensaciones y las experiencias nuevas del continente recién “descubierto” sobre una “tierra exótica” y lejana dieron paso a un discurso exótico negativo sobre la alteridad. En la cotidianidad, los prejuicios racistas contruidos o inventados a partir de estereotipos exóticos: “naturalmente salvaje, tosco, flojo, feo y atrasado” son parte de esta misma estética negativa, es decir, de una serie de preconceptos o pre imágenes que a su vez son parte de un adoctrinamiento mental y estético del imaginario sobre “el otro cuerpo”. Con sus características y diferencias, “el cuerpo del otro” fue objeto de rechazo y discriminación estética en su fenotipo. El cuerpo fue inventado y narrado por la palabra exotista como un cuerpo exótico, un cuerpo inferior, un cuerpo anulado, un cuerpo difamado. Tenemos una idea más clara de esta dimensión hermenéutico-negativa a nivel corporal cuando Weisz en su *Tinta del exotismo* explica que en la construcción de las periferias desde el primer mundo fue donde “...se dio un adoctrinamiento político aunado a un adiestramiento del imaginario atrás del papel de las narrativas de lo cotidiano... donde el cuerpo existe como objeto narrativo” (Weisz, 2007).

“...Por la igualdad de nuestros cuerpos todos somos hermanos de una sola humanidad. Lo que nos hermana e iguala a todos, no es el pensamiento ni la razón ni el intelecto, tampoco el alma, sino nuestros cuerpos en toda su concreción. Los cuerpos, obviamente, incluyen la razón y el intelecto; pero también el “corazón” o el “alma”, y va mucha más allá. El cuerpo, pues, es el principio unificador de todo lo que somos. No se trata pues de cuerpos sin razón, porque los cuerpos son capaces de aprender los unos de los otros. Las diferencias externas de color de piel, o del país de origen no cuentan, es decir, no causan divisiones ni diferencias de fondo. Por ello no nos dividen ni tampoco anulan la igualdad de los cuerpos.”

Palabras Tojolabales sobre “el Cuerpo(s)-NOSOTROS” traducidas por Carlos Lenkersdorf

“El poeta Tojolabal se da cuenta de los fundamentos del NOSOTROS en la corporeidad común de todos los humanos... el NOSOTROS, vinculado con la corporeidad, proporciona una base para una filosofía de los hombres de una sola humanidad, enfocada y encontrada en su totalidad orgánica de carne, razón y corazón”. (Lenkersdorf, 2005, 56 y 57).

2.2.1. Aportes fenomenológicos para pensar el “cuerpo” como parte del paisaje

En América Latina tenemos el enorme desafío de pensarnos como las selvas, las playas o las praderas. ¿cuál es la sabiduría que podemos llegar a encontrar en nuestros paisajes?

Eduardo Gudynas

Maurice Merleau-Ponty, creador de una filosofía del cuerpo, padre de la fenomenología contemporánea nos recuerda que durante la historia de Occidente se ha pensado al “cuerpo” como algo separado de la conciencia. Por la supremacía de la autoconciencia el cuerpo se invisibilizó y fue visto como una máquina (Merleau-Ponty, 1970). Poco a poco, el cuerpo fue considerado como algo extraño. Lo mismo sucedió con la idea de “la naturaleza”; la misma pasó a ser silenciada del campo del conocimiento de la cultura. La naturaleza como extraña, llegó a ser para el “ojo imperial” considerada como una máquina, y para el caso especial de la nueva naturaleza de América como una “máquina dormida”. (Pratt, 2010).

En la mentalidad moderna el concepto de paisaje se basó en una dicotomía donde la naturaleza fue vista como ajena al ser humano y la misma fue asumida desde una representación externa y separada del sujeto moderno. Desde el extrañamiento de la naturaleza y el cuerpo ambos parecen no ser parte del sujeto autoconsciente, quien mira. El cuerpo no es parte del sujeto moderno. La naturaleza pura es tal porque el cuerpo humano quedo fuera de la misma. Lo que nos recuerda Merleau-Ponty es precisamente la dimensión corporal formando parte de la naturaleza. Y además nos recuerda a la naturaleza como una entidad no invisible ni extraña (Merleau-Ponty, 2006). Dichas reflexiones son extraídas desde un pensamiento preocupado por recordar dentro de su propia cultura primero: “la visibilización del cuerpo” ante alguna otra instancia metafísica y, en segundo lugar, la importancia de la conexión del hombre con la naturaleza dada por su propio cuerpo. Desde las reflexiones del filósofo francés, “el cuerpo” es parte de la naturaleza. Nunca el cuerpo humano es una cosa diferente de la naturaleza. Más bien el cuerpo nos recuerda nuestra conexión intrínseca con la naturaleza, siempre presente. Somos naturaleza porque somos cuerpo, reitera Ramírez (2010). El filósofo francés nos recuerda al cuerpo como naturaleza cuando se hace visible la dimensión sensible y perceptiva en la que el cuerpo es un fenómeno primordial en nuestra relación directa y presente con la naturaleza sin el cual es imposible las otras dimensiones de la existencia. Por el cuerpo sentimos y después pensamos, dice

Ramírez: Siento, luego pienso es la frase que nos recuerda precisamente la dimensión primordial sensible respectiva a nuestro cuerpo (Ramírez, 1996).

La interpretación del cuerpo como objeto tiene una relación estrecha con la interpretación de la naturaleza como objeto, pues “ambos conceptos” han sido dispuestos sin un valor más allá que el instrumental. En cambio, desde la filosofía del cuerpo merleau-pontyana podemos volver a pensar la dimensión corporal en una relación ontológica donde el cuerpo es visible nunca objetivamente. Por cierto, la suposición de la objetivación del cuerpo hace que sea fundamental problematizar la dimensión humana para los discursos ambientales.

El concepto de “cuerpo” es un asunto muchas veces no mencionado en la mayoría de los análisis o preocupaciones ambientales, pues ahí se mantiene un concepto central e idealista de la “naturaleza”, es decir, un concepto, que tiende a invisibilizar la dimensión corporal, por la que el mismo hombre es cuerpo y también naturaleza. Dimensión corporal por la que también el mismo ser humano puede ser y es “ambiente”. Se trata de pensar en un concepto amplio de “naturaleza”; donde una conciencia corporal se incluya como lo humano en tanto cuerpo (Foladori, 2006). Porque el hombre en tanto cuerpo es “paisaje ambiental-corporal”. Esta reflexión no es menor si pensamos en ampliar el horizonte ecológico, reducido sólo a “lo ambiental”, que no considera ningún rasgo “humano”: en este caso, el cuerpo. “Yo en tanto cuerpo soy parte del paisaje ambiental”. Ser cuerpo es ser paisaje. A diferencia del pensamiento ambiental actual que piensa en un concepto de paisaje puro sin cuerpos, incluir a los “cuerpos” empieza por cuestionar una visión objetiva y dominante del paisaje como un objeto. Sin esta noción de “paisaje total” es imposible considerar porqué la interpretación del primer concepto impacta al segundo, es decir, porque la objetivación de la naturaleza por la mentalidad moderna implica también la objetivación del cuerpo o de los cuerpos.

Tales consideraciones eco-fenomenológicas sobre una filosofía del cuerpo bien pueden aportar ideas para reflexionar en torno a una ontológica del paisaje donde se encuentre incluido el cuerpo y donde la frase “soy mi paisaje” resulte auto-comprensiva para pensar sobre lo determinante que es para cualquier sujeto su propio paisaje-cuerpo. Donde ser, es ser paisaje. Con la filosofía merleau-pontyana del siglo XX podemos pensar en la frase: el paisaje es determinante de un sujeto porque éste no es sin su cuerpo. Ser, es ser cuerpo y ser cuerpo es ser paisaje. Ontológicamente somos nuestro paisaje y el paisaje nos determina

también. Esto nos remite a una ontología del paisaje-cuerpo.

Desde la colonialidad del ver, el paisaje aparece sin cuerpos. Esta mirada imperial dió la posibilidad de pensar en un paisaje a-corporal. Esto nos lleva al actual afán de desterritorialización donde se inventó un espacio vacío de cuerpos con tal de dominar su territorio de pertenencia. Hoy sabemos que la des-territorialización -evocada por la mentalidad moderna- de las personas de su propio espacio o territorio supone la violencia corporal sobre sí mismos y sobre sus espacios naturales o territorios de vida. (Pratt, 2010).

Especialmente al dar el giro latinoamericano con la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty podemos pensar que en el “paisaje latinoamericano” no sólo se trata de la naturaleza, también se trata de los “cuerpos latinoamericanos”.

Recordemos que de fondo, la dicotomía entre la naturaleza y el cuerpo, sirvió perfectamente para usurpar al nativo su tierra. En Occidente la separación entre cuerpo y naturaleza sirvió para separar al hombre rural del campo. En América la separación entre el cuerpo nativo y la naturaleza del Nuevo Mundo sirvió al Occidente para separar al hombre indígena y, luego al campesino, de sus propias tierras. Para “el ojo invisible de Occidente”: sólo al separar los cuerpos de la tierra, se hace posible la posesión de la tierras y de los cuerpos. La visión dicotómica hace que se olvide la pertenencia de los cuerpos nativos a la naturaleza americana. Es más, los nativos reducidos a “animales exóticos” en el orden de las especies exóticas fue otro artefacto ideológico para hacerse dueño de la Tierra nueva.

Para América Latina no es nueva la vinculación íntima entre el cuerpo y la naturaleza. En el pasado y en algunas cosmovisiones de ciertos grupos de la región, las interpretaciones de la naturaleza están tradicionalmente vinculadas a una visión más cercana, fraterna o hasta sagrada de la misma. El cuerpo es parte de la naturaleza: ambos “naturaleza y cuerpo” son considerados desde la sacralidad y no están separados (Morales, 2010). El cuerpo es considerado un templo sagrado y la naturaleza en mayor medida un gran templo y un vientre sagrado. Así pues, una visión no dicotómica ni objetiva del paisaje-cuerpo señala la otra consideración de la relación y la co-pertenencia de los seres humanos con la naturaleza. Esto es un asunto expresado desde un tiempo ancestral pero también actual. Según Gargallo, que cita a Cabnal, feminista comunitaria de Guatemala, “para las mujeres indígenas, la defensa del territorio-tierra es la propia defensa del territorio-cuerpo” (Cabnal, 2010, 22). De acuerdo con Gargallo, (2014) se trata de la auto-afirmación del cuerpo como parte del territorio,

aspecto que se refiere también a una lucha por la dignidad de la persona: cuando las mujeres del sur defienden su espacio de vida, su hogar a través de sus cuerpos se nota la relación entre el cuerpo y la naturaleza.

En la desmitificación de la interpretación hegemónica sobre el imaginario exótico de la naturaleza en plena era ecológica sólo queda decir y reconocer que, efectivamente, en América Latina se ha ido implantando una relación foránea de interpretación del mundo que plantea una lejanía con la naturaleza, pero esta interpretación nunca ha sido extrema ni ha abarcado a “todos”. Sobreviven en el continente algunos conocimientos, que nos hablan del gran respeto al medio ambiente y de la gran valoración del cuerpo, se trata de la gran fuerza de vida de toda una región que se ha identificado siempre con la naturaleza y el cuerpo de manera significativa, con su paisaje y sus cuerpos como fuerzas de vida. Todo esto antes de que la atención mundial sobre el tema de la naturaleza fuera el foco de atención global y ecológica.

No sólo en su consideración tradicional indígena también en propuestas actuales de filósofos latinoamericanos encontramos un re-planteamiento, que de suyo tratan el significado más preocupante: la pérdida del cuerpo y de la Tierra. Noguera (2012) por ejemplo, plantea la forma alternativa de comprender filosóficamente al cuerpo como parte de la Tierra. A través del geo-pensamiento latinoamericano se propone una recuperación de la “diversidad de formas” de comprender la relación con la naturaleza frente a la única visión predominante (Noguera, 2012). Se ha de pensar en el nuevo paradigma del “hombre de la Tierra” en contraparte a la idea implícita de la modernidad que considera al revés: “La Tierra del hombre” para evitar reducir a la naturaleza a una simple propiedad mercantil y, al mismo cuerpo a un recurso para la venta o la explotación. De esta forma el olvido o la pérdida del cuerpo nace de pensar geo-filosóficamente una relación ontológica bajo una nueva mirada relacional donde el hombre-cuerpo es de la Tierra-Cuerpo. Carvalho apela a la idea del *Cuerpo del Mundo* para entender al todo natural planetario diferente a una visión instrumental y fragmentada del mismo.

Consideramos en este estudio que tanto el pensamiento tradicional como el filosófico contemporáneo latinoamericanos sobre el tema ambiental tienen su aporte en la visibilización del cuerpo para el debate ambiental. De tal modo que incluir “lo humano” en los discursos sobre medio ambiente se haga a través de la dimensión corporal. Esto es mejor visto cuando

se piensa en el otro sujeto negado, invisibilizado o violentado en su cuerpo: el sujeto del sur. Con esto, no se trata de caer en un neo-antropocentrismo, sino en advertir el riesgo o el peligro de seguir con una in-visibilización “corporal” para el tema ambiental, donde el sujeto del sur deja en claro la pertinencia del paradigma geoeco-corporal. Dejar de lado el tema del cuerpo desde el horizonte ambiental es caer en una serie de injusticias; donde el caso del sujeto latinoamericano es clave en la lucha sobre los derechos ambientales y humanos. El “cuerpo latinoamericano”, que ha sido in-visibilizado de los análisis preocupados por el medio ambiente debe ser incluido. Todavía queda el pendiente de incluir el referente humano-corporal.

A la naturaleza en el contexto americano se la ha definido bajos calificativos provenientes del mito exótico fundacional en la impresión estética del “ojo imperial” como naturaleza indomable, inocente, intocada, pura, salvaje, peligrosa, exótica, fértil, deleitosa, jovial, virgen, exuberante, abundante, y servil (Gudynas, 2010). Hoy estas definiciones han llegado a un grado aún más agudo, pues se han mezclado con una tendencia imparable de la subjetividad estética y económica de la modernidad estética altamente demandante hacia el otro, sobre su cuerpo y su paisaje. En cuanto al tema corporal, por su lado, la estética moderna del cuerpo (Le Breton, 2002) que tiene un único canon de belleza provoca el racismo hacia el diferente. Aquí exotismo y racismo se mezclan como parámetro propio de una estética corporal negativa basada en “el mito del cuerpo salvaje”, del disgusto estético hacia el “otro” y su cuerpo. Además, el exotismo sobre el cuerpo, es decir, desde los estereotipos negativos sobre el fenotipo del cuerpo se puede llegar a tal grado de anulación ontológica del mismo, que se da una nueva forma de asumir al cuerpo como un recurso material sin más. La idea en sentido estético de la “canasta de recursos corporales” es la nueva anotación en esta tendencia imparable de hacer del otro un objeto servil o una cosa a utilizar o más bien esclavizar. “El cuerpo salvaje” se busca como promesa del elixir exótico a un nivel “erótico estético negativo” como promesa exótica del continente. Exotismo y pobreza se mezclan para un continente donde la naturaleza es explotada y saqueada al igual que sus cuerpos sometidos. Los problemas por la sustracción irracional y desmedida de los “recursos naturales y corporales” hacen que ciertas reflexiones en torno al exotismo y a la ecología deban mezclarse en un interés por contrarrestar la devastación no sólo natural sino corporal de esta región. Pues cuerpo y paisaje son un medio para el consumo, objetos

dispuestos para la compra y venta desde la también explotación estética y material de los mismos en la idea de la Canasta de recursos a explotar.

Particularmente el cuerpo femenino exotizado está explotado estéticamente bajo la mirada enajenada cuya noción de belleza exótica tiene de trasfondo el imaginario sobre una “geografía dominada”. Dicho asunto mantiene presente la idea de belleza como complemento de una visión de dominación del paisaje y sus cuerpos. Cuesta trabajo no pensar ¿cómo el tema de la belleza exótica adjudicada a un paisaje americano pueda no estar considerado en la preocupación ecológica sobre el continente ambiental americano?

Como hemos dicho para la mentalidad exótica del “ojo imperial”, el otro en tanto sujeto corporal es y no es identificado con su paisaje. En el imaginario exótico sobre el denominado “otro”, el sujeto corporal no pertenece a su paisaje. Esta imagen está presente en el imaginario sobre el paisaje cuando se apela a algo pasado como al “mito exótico” del “primer encuentro”. Sólo existe en el imaginario exótico de una estética negativa del mismo y su paisaje. Aunque, el cuerpo del nativo está presente en la mentalidad entera del “mito de la naturaleza salvaje”, el “salvaje” es anulado o separado de su tierra en la interpretación de la naturaleza como recurso a explotar. Lo mismo que sucede con la naturaleza sucede con los cuerpos. La misma interpretación lejana, invisible y de control se impone en la explotación de los recursos naturales donde el cuerpo es parte de la misma anulación hasta llegar a ser un recurso más.

El colonialismo es un proceso de expansión y de posesión de territorios en nuevos continentes que empezó en el siglo XVI. Los habitantes de los pueblos de los nuevos territorios fueron juzgados por teorías como la del exotismo, como “atrasados y menos evolucionados” (Lévi-Strauss, 2006). Estas ideas plantearon la mentalidad de la superioridad del “hombre blanco europeo” y así, se justificó la expansión colonial en varias partes del mundo. Los nativos fueron despojados de lo que les daba el carácter de personas: sus nombres, sus costumbres, sus derechos y sus territorios. Los colonizadores llegaron a consumir terribles crímenes. Los territorios conquistados y sus habitantes fueron catalogados como “primitivos”. El prejuicio que se sustentó durante la mentalidad colonial fue que los grupos nativos al ser menos evolucionados estaban destinados a desaparecer o a ser absorbidos por la cultura occidental. Desde entonces su defunción estaría científicamente asumida. Así pues, las interpretaciones del “ojo imperial” están atravesadas por ser

eurocéntricas, androcéntricas y alocrónicas. En el caso del eurocentrismo la mirada colonial implicó una visión parcial sobre los nativos, pues se les negó la posibilidad de tener voz, nunca los nativos tuvieron el control de poder decir algo sobre ellos mismos. Se les vió como si fueran niños que no podían hablar por sí mismos. El etnocentrismo es aquella mirada cuyo punto de comprensión es la cultura dominante occidental civilizada, que desvaloriza al diferente como “no-civilizado” o de no tener cultura. El androcentrismo es la mirada centrada en lo masculino y desde lo masculino que se impone sobre todo lo demás (Véase capítulo 4). El alocronismo es el entendimiento de un pueblo como si éste estuviera ya extinto. El alocronista suele pensar que las poblaciones indígenas son parte de un tiempo muerto distinto al tiempo presente de quien mira. Frecuentemente, los pueblos indígenas han sido mostrados desde un enfoque alocrónico, es decir, desde una manera estática como grupos del pasado y como parte de una tradición antigua muerta o que va a desaparecer. Dicha manera de exponerlos niega a las sociedades indígenas actuales, la posibilidad ontológica de ser. Aunque ciertamente sucede lo contrario, pues sus descendientes, influenciados por cambios, desde la colonización hasta ahora, mantienen las culturas de sus padres vigentes. Para muchos de los hijos hay una identificación con un pasado ancestral indígena cuando se asumen como parte de la misma etnia al ser hijos, nietos o parientes de sus ancestros originarios. De esa forma no hay la “última” o el “último indígena” sino que hay vida y futuro porque hay hijos descendientes con una nueva cultura viva que se practica en el presente y se reinterpreta como parte de renovar y revivir un pasado cultural. La extinción de los pueblos originarios que marca el alocentrismo muchas veces se da por sentada científica y culturalmente. Sin embargo, los descendientes se reconocen, aunque mestizos como parte de las etnias de sus padres y así rescatan la historia y la cultura de los mismos y las reviven. Hoy se ha logrado que sus voces sean escuchadas en distintos espacios públicos como protagonistas de sus propias historias y culturas siendo parte de la diversidad cultural que compone a la sociedad latinoamericana.³

Muchas veces el orgullo romántico por un pasado indígena glorioso hace que los actuales indígenas sean discriminados, pues no son vistos por la idealización de aquél pasado y así son discriminados. Se trata de observar que la línea indígena ha sobrevivido con gran

³ Notas tomadas del Museo Martín Gusinde sobre la exposición: “Emergencias, De los Zoológicos Humanos a la aparición de las voces indígenas en los Museos del Sur” en Puerto Williams, Chile.

fortaleza en sus descendientes y en las poblaciones mestizas. Se trata de que el pasado no niegue al presente sino que le de una continuación coherente de respeto y reconocimiento.

2.3. América Latina: una imagen exótica



Figura 7. Joaquín Rodríguez del Paso, “Café Paraíso”, Costa Rica, 2006, (Chavarría, 2013, 15).

Esta obra pertenece a un conjunto de pinturas en las que el artista costarricense-mexicano Joaquín Rodríguez del Paso (Chavarría, 2013) busca representar las actitudes culturales en torno al turismo y su supuesta propaganda de “tropicalidad” y “felicidad”. El artista ironiza y es sarcástico con los estereotipos sugeridos por los personajes en la obra: meseros y prostitutas. A su vez, el cuadro del paisaje exótico sostenido por los otros dos meseros muestra un estereotipo falso de la naturaleza latinoamericana asumida como un montaje.

La imagen de América Latina como un lugar “exótico” fuente de placeres para el deleite desinteresado del sujeto foráneo es un prejuicio que tiene sus orígenes en el *mito exótico* fundacional del continente como parte de la estética moderna del “ojo imperial”. Hoy dicho aspecto está implícito en la actual apreciación exótica sobre las playas, las selvas, las montañas o los cuerpos en distintos grados de dominación y cosificación. La mentalidad cultural foránea, que forjó la imagen exótica del continente no se ha superado estéticamente dentro de la propia América Latina siendo parte de un colonialismo cultural estético a nivel interno pero de origen externo.

La construcción de América Latina como un destino exótico es una articulación entre des-conocimiento y poder esencial para el discurso hegemónico. De ahí que, sea necesario usar el término exótico en un sentido inverso, es decir, señalar la posibilidad misma de exotizar la “imagen exótica” del “ojo imperial”. Exotizar lo exótico del “ojo exotista” es ver, precisamente, dicha imagen como un asunto de un poder relativo a una interpretación cultural de la naturaleza propia de este “mirar extranjero”, que fue impuesta arbitrariamente y subjetivamente por éste mismo foráneo sobre el “lugareño”. Si exotizamos “la imagen exótica de América latina”, sucede que al retomar aquellos prejuicios de la sociedad europea cristiana, donde había un rechazo al cuerpo y de antemano una separación establecida entre la naturaleza y el cuerpo, nos remitimos a una época de la historia donde la dominación del Nuevo Mundo fue también una cuestión inmersa en las ideas modernas enajenantes de la naturaleza y el cuerpo para esta región.

2.3.1. Filosofía exótica de la “imagen exótica de América Latina”

Cuando exotizamos una palabra, una imagen o una interpretación foránea necesariamente tenemos que hacer un análisis crítico sobre los prejuicios culturales relativos a dicha cultura. Como dice Escobar en cuanto a los productos de Occidente al ser vistos desde Latinoamérica:

hay que tratar como “exóticos” los productos de Occidente para poder verlos como son, es decir necesitamos antropologizar Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la epistemología y a la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible: mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social ... que combinan conocimiento y poder (2007, 32).

Las “verdades” dichas sobre un continente han estado asociadas a la interpretación de una sola cultura y a su forma particular de interpretar el mundo e imponer su propia verdad. La exotización de la visión exótica de América Latina radica en la articulación crítica entre

conocimiento y poder en el discurso hegemónico. La imagen exótica de América Latina como un escenario, un montaje, una invención, una fábula construida en función de un proyecto estético de poder sobre el continente resulta en el agravio ecológico y social. La soberanía interpretativa de una cultura sobre otra responde a intereses de poder particulares. Ante esto, las definiciones alternativas deben ser resaltadas para la liberación, la dignidad y para una comprensión aproximada de una verdad aproximada de la identidad latinoamericana. Se requiere entonces investigar aquellas interpretaciones, representaciones y prácticas alternativas como propuestas de significados que logren dismantelar una imagen equivocada del continente para una nueva forma de definir e imaginar el “paisaje latinoamericano”. En suma, porque como nos aclara Escobar: los movimientos locales en Latinoamérica son luchas por la definición misma de la vida, de la naturaleza y de la sociedad. Se tratan de “luchas culturales” (Escobar, 2007, 41).

2.3.2. Hacia una filosofía exótica de la liberación.

Desde una aproximación al tema: exotizar al “yo hegemónico” significa antropologizarlo, es decir, no divinizarlo ni a él ni a sus interpretaciones particulares sino verlo como un yo “humano demasiado humano” con sus propios motivos de poder ocultos. Se trata de pensar en la idea ajena de América Latina como una construcción entre des-conocimiento y poder, esencial para un discurso de un “yo imperial”, que establece ya de antemano el desconocimiento del denominado otro y de su propia cultura por un afán de dominación. Entonces, la minimización y la exotización del otro hasta su eliminación o asedio racista es la táctica estética de esta dominación. Darle un sentido de extranjería al modelo interpretativo homogeneizante es reflexionar sobre una exótica para liberación. Exotizar para la liberación es precisamente saber que el “prejuicio foráneo” nos habla de este foráneo y de su visión de las cosas, nos habla de él y su extrañamiento, pero no de la propia cultura local, que más bien es devaluada desde una hermenéutica negativa, unilateral y relativa. En ese sentido, los prejuicios del hombre moderno no tienen ni ofrecen una imagen real y verdadera, ni del llamado otro ni de su paisaje. La teoría del exotismo nos ha llevado a plantearnos la necesidad de una *crítica de la razón exótica del sujeto imperial*.

“Podrán cortar todas las flores, pero nunca terminarán con la primavera”

CAPÍTULO 3. LA INDEPENDENCIA ECO-ESTÉTICA DE AMÉRICA LATINA

3.1. Belleza exótica o exotizar el concepto de belleza moderno occidental



Figura 8. Joaquín Rodríguez del Paso, “Biodiversidad” Costa Rica, 2008, (Chavarría, 2013, 13).

Las figuras del mesero y la prostituta son constantemente citadas en la obra del artista mexicano-costarricense Joaquín Rodríguez del Paso (Chavarría, 2013, 13) para mostrarnos un supuesto carácter “servil y entreguista” con las que falsamente se han estereotipado al

hombre y a la mujer latinoamericanos respectivamente. La “mujer ofrecida” en el gran plato es una imagen que denuncia, a su vez, la imagen estereotipada y falsa de la mujer latina desde la idea de un cuerpo femenino exótico ofrecido para el deleite, como parte del imaginario exótico femenino sobre el continente. Igualmente, la figura de la mujer sobre el reptil puede hacer referencia respectivamente a la “mujer salvaje” del Nuevo Mundo también considerado un mundo salvaje pero servil. América Latina no es casualmente uno de los destinos turísticos sexuales donde se revela una forma peculiar de ver al “cuerpo femenino”: lo que se busca es un “cuerpo como objeto” al servicio de un “disfrute desinteresado”. El cuerpo femenino es visto como un fetiche exótico sobresexualizado y el cuerpo masculino como un objeto servil. Esta obra nos habla de una “belleza exótica” como parte del mito exótico de América Latina, es decir, una interpretación estética dada bajo el “ojo imperial” sobre un paisaje femenino desde su particular interpretación estética.

3.1.1. Interpretación del “ojo imperial” sobre el paisaje americano

El presente análisis se trata de remontarnos al pasado sobre la apreciación estética del “ojo imperial europeo” sobre la naturaleza del Nuevo Mundo. De esa forma al preguntarnos por el tema de la naturaleza desde la eco-estética hermenéutica hemos de revisar las interpretaciones o estereotipos con los que nos encontramos desde las primeras impresiones estéticas en el llamado “Descubrimiento de América” o más bien la denominada “Invención de América” (O’Gorman, 2016).

Cuando en filosofía ambiental nos preguntamos por el tema de la naturaleza nos remitimos a considerar siempre un recuento de los varios significados que ha tenido la naturaleza (europea) y como cada uno de sus sentidos han ido cambiando a lo largo del tiempo. Además, se llega a revisar la noción moderna de la naturaleza, pero sin su momento estético. La pregunta epistemológica por la naturaleza suela dejar fuera la pregunta estético-epistemológica de la naturaleza, es decir, la forma estética en que hemos conocido a la naturaleza. La pregunta por la naturaleza americana abre precisamente la pregunta estética. Algunas ideas en torno a la pregunta estética de la naturaleza americana hacen que relacionemos ciertas ideas como las de naturaleza, belleza, dominación, feminidad y cuerpo,

aspectos frecuentemente revisados desde el eco-feminismo, que nos revelan además aspectos claves de comprensión en un nivel eco-geográfico de análisis. En una analogía recurrentemente tratada por el eco-feminismo entre mujer, naturaleza, dominación y belleza desde la estética ambiental tenemos una proyección similar hacia el paisaje americano tal que podemos estudiar una relación entre un mapa-mujer, una naturaleza femenina dominada copo-territorialmente y la belleza exótica geográfica. Ambos asuntos: mujer y mapa están marcados interpretativamente por el “ojo imperial”. Aproximarnos a la comprensión de una relación análoga entre el tema de la naturaleza desde una figura femenina hacia una geografía femenina americana es sumamente importante para problematizar algunas cuestiones en torno a la estética ambiental latinoamericana. La imagen de la mujer exótica es clave para comprender la proyección de un mapa femenino exotizado. Por cierto, ambas naturalezas femeninas dictadas por los mismos “ojos imperiales masculinos”. Cabe decir que el estereotipo de la mujer latina como “exótica” le viene de la interpretación de América interpretada como una naturaleza femenina exótica.

Hay que recordar con Mary Louise Pratt -desde una preocupación ecofeminista- que “el principal protagonista de la conquista es el sujeto blanco, masculino, europeo sobre el discurso paisajístico americano” (Pratt, 2010, 35). Los conquistadores dieron interpretaciones desde sus primeras impresiones sobre el Nuevo Mundo al encontrar algo nuevo, una nueva naturaleza, nuevas plantas, nuevos animales, nuevos hombres y un nuevo lugar ajeno a todo comercio humano. Este nuevo lugar les causaba fascinación y también temor por el peligro adjudicado –se referían al continente desde sus propios fondos mítico-culturales- a las Amazonas (Pratt, 2010, 52). De hecho según la autora, “los europeos crearon a la Amazona, una combativa guerrera para simbolizar a toda la América” (Pratt, 2010, 55). Cuando se simbolizó toda la América con la Amazona propia de la mitología europea, América fue identificada con lo femenino. Mujer y mapa tienen una gran correlación en la identificación femenina con la geografía americana. Para los primeros europeos en llegar a América, la naturaleza del recién continente descubierto fue vista en comparación con la suya propia.

Nuevos nombres europeos y cristianos fueron puestos a todos los entes naturales del nuevo paisaje. Pratt nos dice que Adán en el paraíso fue el precursor de este orden discursivo en el mito cristiano de la creación divina. Así el proyecto geográfico y científico de Europa

en América también estuvo acompañado por el proyecto religioso de representar y tomar posesión de la realidad. Ambos aspectos fueron parte de una misma acción para construir la realidad del ordenamiento europeo en la nueva tierra lejos del “mundo caótico original” con el que se habían impresionado acerca de la “nueva naturaleza”, que les parecía más bien una “naturaleza cruda”. De acuerdo con Pratt, para los primeros europeos fue enormemente grandiosa la posibilidad de agrandar la Tierra y con esto su imperio. Fue muy atractiva la posibilidad de enriquecer al Viejo Mundo con todos los “recursos naturales” y “servicios” que ofrecía la Nueva Tierra Amazónica (Pratt, 2010, 76).

Dentro de Europa la forma dicotómica de ver la naturaleza, es decir, la imposición del discurso urbano sobre el campesino y la naturaleza se aplicó de la misma manera en el nuevo continente: los habitantes del Amazonas empezaron a ser vistos como “primitivos”; parecido a como lo fueron los campesinos europeos (Pratt, 2010, 79). De acuerdo con la autora, “se pasó por alto la manera en que tenían de adquirir conocimiento las comunidades locales y campesinas dentro de la misma Europa, tal como lo hizo el imperio con las maneras locales indígenas en el exterior” (Pratt, 2010, 79).

El romanticismo europeo nos enseña cómo es que una forma dicotómica de ver la naturaleza se estableció entre la relación urbana y rural dentro de la misma Europa. La cultura y el discurso urbano europeo sobre la realidad se impuso al discurso europeo del campo, siendo lo rural y el habitante del campo de origen europeo también objetos de desprecio constante y de adjetivos negativos. Con el paso del tiempo, para el caso americano se dió una analogía clave: al igual que con los campesinos europeos estereotipados como “primitivos” “salvajes” “sucios” “atrasado” etc., la misma identificación negativa fue trasladada a los nativos de la tierra Amazónica, quienes fueron así mismo calificados como “salvajes”, “primitivos” o “bárbaros”. Los mismos estereotipos estéticos negativos que calificaron al hombre rural europeo calificaron luego al indígena americano en el exterior. El discurso imperante y moderno de la naturaleza, originado en Europa, enaltecedor del progreso, la cultura y la civilización se impuso tanto al interior de la misma Europa sobre la vida de campesinos europeos, como afuera con los indígenas y más tarde con los campesinos-obreros latinoamericanos desde una imposición de significado de un único modo de mirar e intervenir la Tierra.

Como vemos, el clásico debate cultura-ilustrada contra la naturaleza-salvaje queda

expuesto también en la forma en que la Europa urbana y la Europa rural comprendieron el entorno natural, que les rodeaba no sólo a nivel local sino en el exterior.

Carvalho nos dice que para el ciudadano europeo ilustrado la naturaleza era vista como el “otro amenazante”, que ponía en peligro un orden nuevo de progreso. “Sólo la naturaleza cultivada era una naturaleza, buena y bonita. En el orden de la nueva cultura urbana europea, la naturaleza silvestre era algo que debía ser condenado”, de esta forma se pretendió imponer un orden humano al mundo natural supuestamente desordenado (Carvalho, 2009, 96).

Sólo lo que es productivo y, en este caso, una naturaleza interpretada como fuente de mercancías ilimitadas, por un capitalismo incipiente, en tanto que ofrece los materiales naturales de utilidad comercial podía ser bella. Para algunos europeos de comienzos de la época industrial, el campo en su estado natural era completamente desagradable. Así, dentro de la misma Europa, “los valles o las montañas llegaron a ser vistos como “materiales improductivos” desprovistos de cualquier atractivo”. Se estereotipaba a los campesinos europeos como bárbaros, incultos y flojos. Para la incipiente cultura industrial la gente del campo era vista como incivilizada y sin gusto para vivir en medio de montañas consideradas monstruosas. Poco a poco, para el “ojo industrial” todo lo relacionado con la naturaleza iba siendo objeto de odio y disgusto. (Carvalho, 2009)

Desde la hermenéutica estético-ecológica leemos con Carvalho que la naturaleza silvestre fue concebida como “estéril, deforme y monstruosa”. Al paso del tiempo y bajo el dominio de la cultura industrial, la naturaleza europea fue valorada como bella únicamente si servía y era productiva para algo. Todo lo silvestre fue visto como dañino, nocivo, inútil y feo. La naturaleza silvestre era calificada según su utilidad para la satisfacción de las necesidades humanas. Las selvas o los bosques nativos, en estado natural o en estado salvaje, según Carvalho eran resueltamente considerados como feos y, así mismo, considerados perjudiciales para el ser humano. Se estableció una dicotomía entre la ciudad y el campo y también entre el sujeto citadino y el sujeto-rural que terminaría por identificar lo bello en la naturaleza, como dice Carvalho, solamente con “la productividad y la utilidad”, es decir, con aquello dominado por el hombre. Belleza y ordenamiento industrial humano fueron sinónimos. Únicamente un “paisaje cultivado” cada vez más regular a diferencia de patrones naturales de los paisajes salvajes de América podía alcanzar el adjetivo de lo bello. Para el pragmatismo antropocéntrico, la naturaleza es vista en razón de su utilidad en la satisfacción

de las necesidades humanas (2009). Esta mentalidad, aunada a una visión religiosa, contribuyeron a forjar la mirada occidental en la consolidación de una visión instrumental de la naturaleza. La visión de la belleza moderna asociada a la dominación de la naturaleza llegaría a América con los conquistadores.

3.1.2. Estética romántica y visión moderna de la naturaleza americana

Mi intención es reproducir el placer que una mente sensible
obtiene de la inmediata contemplación de la naturaleza ...
enaltecida por una intuición de la conexión de fuerzas ocultas.
Sin tal intuición la maravillosa exuberancia de la naturaleza
se reduce simplemente a una acumulación
de imágenes separadas carentes de la armonía
y el efecto de un cuadro.
Alexander von Humboldt.

Desde Humboldt la naturaleza en América fue apreciada desde la plenitud en su natural belleza, una naturaleza impresionante, extraordinaria, apasionante y arrebatadora, un espectáculo capaz de sobrecoger la comprensión y el conocimiento humanos. Para este autor alemán, la naturaleza americana “no es una naturaleza que espera sentada a que la conozcan y la posean”, sino que era una “naturaleza en acción, dotada de fuerzas vitales, muchas de las cuales son invisibles para el ojo humano”, dice Pratt (2010). La naturaleza americana le parecía al científico naturalista una naturaleza que empequeñecía a los seres humanos, pues frente a ella, los hombres parecían disminuirse. Las formas de la naturaleza parecen mostrar, según Humboldt a un hombre disminuido al estar rodeado por su gran presencia. De acuerdo con Pratt, en su descripción la naturaleza americana despierta las pasiones y desafía con sus poderes la percepción del hombre (Pratt, 2010, 212, 229 y 230).

De acuerdo con Pratt, Humboldt no pudo recurrir más al ensayo narrativo para referirse al ambiente americano y en su aproximación estética se ocupó del cuadro como lo hace un pintor para apreciar el modo estético de tratar los temas de la historia natural americana. De ese modo, el viajero alemán fusionó su ciencia con la estética de lo sublime (Pratt, 2010, 230). Según Pratt, Humboldt consideró que la descripción estética vivida se vería completada e intensificada por las revelaciones de la ciencia en el entendimiento de las “fuerzas ocultas”, que según él eran las que hacían funcionar a la naturaleza americana (Pratt, 2010, 230). Los lenguajes científico y emotivo se complementaron en muchas de sus obras. A Humboldt,

según Pratt, “lo podemos ubicar tanto dentro de la estética espiritualista del romanticismo, sobre todo por el énfasis en las armonías y las fuerzas ocultas y, también dentro del industrialismo en plena era de la máquina y de las ciencias que se producían en su época” (2010). La naturaleza americana fue vista como exuberante y vigorosa en su vegetación, un continente con superabundancia de bosques tropicales, montañas coronadas, vastas planicies, etc. La naturaleza del Nuevo Mundo como prodigiosa multitud era un “vasto espectáculo de vida inagotable” (Pratt, 2010, 70). Naturaleza que despertaba múltiples sentimientos entremezclados. Por ejemplo, la descripción de las montañas con la soledad definen a los paisajes de Perú y México.

Con Humboldt se redujo a América a ser pura naturaleza (Pratt, 2010, 238). “Los europeos del siglo XIX también reinventaron a América como la naturaleza sin más, en parte porque había sido así, que los europeos del siglo XVI y XVII, lo habían hecho” (Pratt, 2010, 239). Continuator de ellos Humboldt es también un doble autoconsciente de los primeros inventores europeos del *mito virginal de la naturaleza de América*: “Colon, Vespucio, Raleigh, etc.,” todos estos autores también describieron a América como un mundo natural primordial virginal, un espacio intemporal y un espacio no reclamado, un lugar intocado, un espacio puro, si acaso un espacio ocupado sólo por las plantas y las criaturas vivientes. Los habitantes fueron interpretados como “animales exóticos”, pues no estaban organizados en sociedades y economías, un “mundo” nuevo, cuya historia según “el ojo imperial” estaba aún por empezar (Pratt, 2010, 239). De acuerdo con Pratt fue sobre todo la imagen de la “naturaleza virgen” elaborada en las obras científicas y en los cuadros de Humboldt la que terminó por codificarse en el imaginario europeo como la nueva ideología del nuevo continente americano (Pratt. 2010, 238). Luego esta idea sirvió al capitalcolonial.

La naturaleza americana como una naturaleza desordenada y silvestre era representada como un caos, algo con falta de orden, como una especie de una “naturaleza carente”. Ante una naturaleza vista como un escenario faltante, el sujeto conquistador europeo se reclamó a sí mismo la intervención civilizatoria para poner orden. Nótese que América fue tratada desde un discurso de acumulación, abundancia, pero también desde un discurso estético de la inocencia o de la virginidad. La naturaleza americana vista como un mundo primordial inocente y floreciente no reclamado por alguien fue también vista también como un recurso disponible para el sujeto conquistador. Más tarde bajo esta mirada dual del paisaje

americano: intocado pero disponible, los “criollos, mestizos e indígenas” cobran vida, pero sólo porque están al servicio de los colonizadores. Según Pratt “las relaciones coloniales y la jerarquía racial aparecen como algo natural y los americanos son presentados en funciones de la indiscutible relación colonial de la *disponibilité*” (Pratt, 2010, 245 y 246).

Bajo la mirada del “ojo imperial” masculino europeo, la naturaleza del Nuevo Mundo fue apreciada en su plenitud desde una natural belleza. Fue vista, por los primeros europeos en general, como un gran sujeto vivo, una naturaleza gigantesca, impresionante, extraordinaria, un espectáculo capaz de rebasar por completo a quien la observa; la naturaleza americana fue contemplada como una naturaleza arrebatadora, dotada de fuerza vital propia, una naturaleza enorme, vasta y empequeñecedora de cualquier espectador. Así, la naturaleza americana fue asumida como poseedora de fuerzas invisibles que la hacían funcionar. La naturaleza americana parecía estar sin dueño y sin historia.

Todo el continente americano era pura naturaleza femenina, jovial, intocada y silvestre. Cuando la naturaleza americana fue comparada con la naturaleza europea fue vista como una naturaleza poco desarrollada, una naturaleza joven e inmadura. Una naturaleza bella pero salvaje. La naturaleza europea al contrario era considerada una naturaleza desarrollada, madura, y ya “domesticada”.

Como hemos visto, el discurso estético de la naturaleza en estado de inocencia, virginidad, pureza o salvajismo, así como una naturaleza misteriosa, enigmática y fuertemente atractiva fue acompañado de un discurso de progreso e intervención transformadora industrial.

En ese sentido, el valor estético adjudicado al paisaje americano no pudo dejar de estar vinculado al proyecto europeo de dominación patriarcal antes citado. De acuerdo con Pratt (2010) una naturaleza declarada en completo abandono, solitaria y rebelde fue el imaginario o la idea principal para justificar la ideología de la intervención expansiva y domesticadora del conquistador. De acuerdo con Pratt, la imagen de la fantasía edénica en nada se contrapuso a la imagen de un terreno considerado en abandono. Se trataba de trabajar “el terreno salvaje” en aras de que la intervención del hombre moderno mediante el saqueo obtuviera las mejores ganancias. Una visión objetiva y pura de la naturaleza fue el justificativo para la intervención explotadora de la mirada instrumental del sujeto moderno. Aquí hubo un cambio en el imaginario estético. Según Pratt, dicha interpretación terminó por

calificar a la naturaleza americana como una naturaleza inferior, primitiva y tosca, por lo que se debía domesticar. He aquí el clímax del concepto moderno de belleza pensado para la naturaleza americana.

Así pues, hubo un cambio en la perspectiva estética del conquistador pues de la imagen de la belleza extenuante de la naturaleza americana se pasó a la idea de una naturaleza fea, pues una naturaleza no intervenida por el dictado del hombre moderno es, según esta falta de domesticación, una naturaleza desagradable, aburrida y salvaje y, por eso, sin sentido y horrible. De la impresión de una bella naturaleza a la falta de intervención masculina moderna y la insoportable “libertad” de las selvas, los ríos, las montañas, valles, playas, desiertos todos lugares considerados silvestres, se pasó a una consideración estética negativa sobre el paisaje americano en un supuesto estado de fealdad y salvajismo. Sólo el trabajo, la domesticación y el sometimiento por parte del hombre europeo moderno de ese entonces podían hacer de la naturaleza americana algo realmente “bello”. Una “naturaleza indígena” libre o silvestre era fea y sin sentido. Sólo una naturaleza controlada, domesticada y explotada podía ser hermosa. El conquistador, el colonizador y luego el burgués entre más actores se propusieron como el sujeto domesticador de “la naturaleza salvaje americana”.

Una construcción cultural y epistemológica sobre “la naturaleza y los cuerpos” creó un orden imaginario y una consiguiente narrativa estética sobre “el otro paisaje femenino” basado en el privilegio interpretativo, discursivo de una sola significación de un tipo de masculinidad, religiosidad, cultura, blanquitud, urbanidad, posesión, dominación y extracción, entre más aspectos que marcaron la definición de lo bello, lo bueno y lo verdadero, significados últimos para definir la nueva realidad del paisaje y los cuerpos en América. Particularmente el sujeto imperial usó una narrativa unilateral sobre el Nuevo Mundo desde su particular perspectiva imponiendo estereotipos estéticos negativos resultantes en una narrativa de dominación de la que cabe señalar América no ha logrado liberarse. De acuerdo con Pratt (2010) la nueva forma de construcción epistemológica creó una nueva conciencia planetaria eurocéntrica con lo que se fundaron muchas de las clases de prácticas sociales y de significación entre las cuales sobresale la versión masculina, blanca y urbana, donde la posesión de la tierra y de los recursos implantaba una visión disociada, extractiva del hombre sobre la naturaleza, que ocultaba todas las otras formas de experiencias –intervenciones- entre personas, plantas y animales sobre todo al interior de

América.

3.1.3. Euromito estético de la naturaleza americana

...Las islas eran muy bellas, con diversos escenarios,
llenas de grandes variedades de árboles, muy exuberante
La naturaleza sobrepasaba en altura y belleza,
en todo excepto en hierro:
Cristóbal Colón (Pratt, 2010, 239).

De acuerdo con Pratt, Humboldt, admirador profundo de Colón seguidor de la China del Asia, adjudicó, al igual que el genovés, a la naturaleza de América un valor estético intrínseco, una fantasía edénica. Esto tal como si no hubieran pasado tres siglos entre el “primer descubridor” del siglo XVI y él, viajero alemán del siglo XIX. Esto sucede como cuando se trata de un mito sobre la naturaleza americana y no precisamente de historia. Lo que fue válido para Colón en su impresión estética en el siglo XVI fue válido también para Humboldt en el siglo XIX. La misma interpretación de un estado de naturaleza virgen es celebrada con gran apremio como un estado vinculado al proyecto de intervención transformadora de Europa en América. Como nos recuerda Pratt, Colón en su momento, tenía pensado, no la integración de la España católica-cristiana al recién “descubierto” paraíso o mundo edénico americano, sino al revés, la integración del edénico paraíso americano al vasto proyecto de colonización de las Metrópolis.

Cuando se trata de un mito sobre la naturaleza no sorprende que también en la época de Humboldt, tres siglos después, la mentalidad sobre la naturaleza siguiera siendo la misma; trabajar el terreno salvaje! ¡saquear la América! (Pratt, 2010, 240). La mentalidad sobre la naturaleza americana conquistada es la de un paisaje en abandono, una naturaleza perezosa o aflojerada, no trabajada pero lista para ser sobre-trabajada o explotada sin límites. De acuerdo con Pratt cuando se pensó en los términos del capital se dedujo: “...en este paisaje no se visualiza ninguno de los posibles obstáculos al progreso occidentalista” (Pratt, 2010, 241).

De acuerdo con Pratt, las fantasías cívicas y estéticas han dado significados a través de correspondientes relaciones negativas estéticas con la naturaleza del Nuevo Mundo: ¡selvas impenetrables! ¡terrenos anegadizos! La imagen de América como naturaleza virgen o naturaleza primigenia es la imagen romántica, que permite el argumento perfecto de la consolidación del mito ilustrado sobre la naturaleza americana. De acuerdo con Pratt lo que supuestamente “le falta” a la naturaleza americana es la supuesta intervención del sujeto

racional dominante del progreso occidental. Desde la interpretación relativa y tendenciosa de una naturaleza abandonada el concepto de trabajo explotador propio a la cultura del foráneo se impuso nuevamente desde el mito exótico sobre la naturaleza americana como justificante ideológico de su intervención estética desde el concepto de belleza moderno. El concepto de belleza en la cultura occidental es una idea compleja que vinculada al tema del paisaje americano y su historia adquiere rasgos insospechados. Especialmente, el concepto de belleza adjudicado a los paisajes en América Latina ha resultado en un conjunto de interpretaciones donde belleza y dominación se combinan. Las ideas de libertad y naturaleza sobresalen cuando se habla de la misma como incontrolable, desobediente o salvaje y, como una naturaleza fea por no estar intervenida. Una visión relativa a nivel estético se da cuando las imágenes sobre el paisaje en libertad y en supuesta fealdad se unen bajo el anhelo del poder expansionista. Según la estética positiva del mundo moderno, a la naturaleza americana le falta un sujeto que le ponga orden y “belleza”, por tanto, es una naturaleza carente de belleza razonada. De esta forma, el concepto de belleza pasa a estar asociado al ideal del control y la domesticación. Con esto de fondo tenemos un concepto de belleza pensado sólo desde la imagen construida de una naturaleza dócil y, sólo por esto, considerada una naturaleza bella por “obediente, sumisa o controlada”. En este caso, el concepto de belleza bien puede ser intercambiable. El relativismo estético apunta a que, belleza o fealdad, pueden ser sinónimos en cada sentido de pretender manipular o no la tierra. La naturaleza americana es considerada “bella” o “fea” según la pretensión humana que está de fondo. En su impresionante estado natural la naturaleza es asumida como bella, pero a su vez, la falta de intervención, resulta ser abominable para el varón imperial, que la asume después como una naturaleza horrenda mientras él mismo no participe de una belleza ordenadora. Al fin, la naturaleza virgen, salvaje, prodiga, fértil pero indomable resultaba para la cultura de la dominación, horrible y terrible haciendo de esto un pretexto para la intervención estética y normativa por parte del sujeto imperial embellecedor. Así pues, conceptos como los de la belleza sobre el paisaje americano fueron impactados por el proyecto de conquista y de colonización, aspecto que terminó por determinar “lo bello” de acuerdo al grado de disposición de la naturaleza hacia la dominación. El concepto de belleza es un asunto construido culturalmente. Así, la belleza del paisaje sólo puede ser hallada en paisajes trabajados: domesticados, controlados, dóciles, u obedientes. Bella pasó a ser, para

el sujeto progresista, sólo aquello que puede estar bajo su ordenanza. Fea y salvaje es la naturaleza que no se somete a sus designios, una naturaleza nulamente intervenida, una naturaleza casi intocada es objeto de rechazo estético. Hasta aquí, podemos percatarnos cómo el concepto de belleza es relativo a ciertos intereses humanos; en este caso el que se encuentra en la base de la mentalidad moderna del dominio del mundo. Un ejemplo análogo entre belleza y domesticación se puede encontrar desde el feminismo cuando se habla del concepto clásico de mujer y su relación con la belleza. En este caso la dominación histórica sobre el género femenino ha estado acompañado por una imposición de estereotipos estéticos de dominación sobre las acciones, las costumbres o los cuerpos femeninos, asumidos también bajo una categorización estética masculina del control femenino. Una mujer bella es aquella que está “configurada” por un concepto de belleza propio de cierto parecer masculino. Una cuestión análoga sucede con el tema de la naturaleza en general, pero en especial con el territorio del Nuevo Mundo asemejado a una figura femenina. Así tenemos que la geografía, el mapa, el territorio y el destino del continente americano tiene una analogía con la figura de una naturaleza femenina, un mapa femenino que de hecho lleva un nombre en femenino: América. América fue considerado un territorio primordial, luego un espacio feo. Sólo un territorio bello a condición de que fuese una tierra dominada. Para la mentalidad hegemónica que dicta lo que es bello, sólo el paisaje domesticado u obediente es bello. Sucede lo mismo con la mujer: su belleza depende sólo de la obediencia y la sumisión al dictado patriarcal de dominación. Sólo la mujer obediente puede ser bella, en especial si obedece un concepto masculino de belleza. A diferencia de Pratt, que defiende la estética (moderna) como algo que se perdió después de Humboldt, lo que pretendemos criticar es un concepto de belleza exótico que se ha ido fortaleciendo: injusto, parcial, objetivo, y complementario de la visión cosificante propia de la modernidad, que tiende a definir muchas veces, todo lo que comprendemos por naturaleza (plantas, animales, playas, bosques, territorio y cuerpos en América Latina) como objetos de dominación. En este caso pretendemos evidenciar estéticamente, que las interpretaciones de la naturaleza y los cuerpos expuestos como objetos exóticos o “fuentes de gozo” al servicio de un “placer desinteresado” bajo la narrativa de una “estética exótica negativa” están a la base de un aparato de dominación mental que se expresa en la cosificación y explotación tanto del “suelo” como de los “cuerpos latinoamericanos”. Ante los problemas actuales en América Latina para los que

parece no haber causas, motivos, explicaciones sino más bien fantasmas y cegueras, cabe recordar, que sobre el continente hay una serie de viejos estereotipos, que bien pueden ser asociados a los nuevos fenómenos de demanda de recursos materiales y corporales como la fuente semántica estereotipada del exotismo sobre la región. Se trata de rechazar la interpretación exótica de la naturaleza latinoamericana como objeto de mercancía, deleite y placer para el consumo, porque esto históricamente se ha llamado esclavitud. Aquí, un concepto de belleza alienante se ha ido implantando históricamente desde un concepto de naturaleza prostituida. Por cierto, el prefijo “pro” hace referencia a algo que es visto delante y “statuo” significa “poner”. La palabra prostituta viene del latín *prostituere*, que significa “poner algo a la vista”, “exponer algo o a alguien”, “exhibir a alguien” al modo de la profanación. Profanar a través de la exhibición exotista corporal en las ideas de virginidad, inocencia o salvajismo al modo en que las entiende la mentalidad y la estética moderna es la única estética hasta este momento. Al parecer la humanidad no ha conocido ni construido una belleza diversa. La interpretación estética de la naturaleza latinoamericana está más lejos de una visión o definición acerca de su “belleza diversa” está, más cercana lamentablemente, a una visión de dominación y profanación, en tanto, explotación exótica de los cuerpos y los territorios. Hablar de respeto, dignidad y de una apreciación artístico-estética-espiritual diferente de la naturaleza, los cuerpos y la vida en América Latina es importante para tener otro acceso, otra interpretación, otra imagen significativa y verdadera en el conocimiento del denominado “otro” y su paisaje. Como vemos la religión que entiende lo sagrado como lo no-natural y, por eso lo profana es la visión del conquistador que lleva en su seno la posibilidad de profanación y prostitución de los cuerpos femeninos geográficos y carnales, porque para él estos no son realidades sagradas. Lo sagrado femenino es un idealidad no tangible (virginidad cristiana, naturaleza pura, salvajismo). Cuando la naturaleza es algo ideal y no terrestre, el ultraje de la belleza sagrada terrestre es posible. Cuando el indígena es algo ideal y no real, la discriminación a su persona sagrada es posible. Ambos son profanados.

3.1.4. La identidad latinoamericana con el paisaje

De acuerdo con Pratt (2010), para la cultura criolla fue importante pensar la identidad en América desde una ¡naturaleza americana glorificada! Como una construcción ideológica, la naturaleza, fue fuente de inspiración e identificación del orgullo americanista en el anhelo creciente por separarse e independizarse de Europa. Para consolidar una identidad propia hubo un gran debate en torno a la naturaleza de América.

Uno de los debates giró en torno a la supuesta inmadurez de la naturaleza americana. Ya desde el conde Buffon la naturaleza americana estaba supuestamente menos desarrollada que la naturaleza europea. Para este autor, según Pratt el paisaje americano por ser más joven estaba menos maduro. Una naturaleza no desarrollada, joven e inmadura americana era el comparativo con una naturaleza desarrollada y vieja pero más madura naturaleza europea. La edad de los continentes: la Joven Tierra: América y el Viejo Mundo: Europa fue apremiante para los americanos independentistas, pues tal idea cobraba gran significado en la construcción de la recién identidad americana. La relación que se fragua desde la negatividad, es decir, desde una naturaleza en edad joven como pivote de la semántica del control euro-colonial estuvo presente también en el euro-mito Humboldtiano de América, ya que esto sirvió para adjuntar al continente recién descubierto al universo único ya conocido, nos reitera Pratt. Específicamente se trató de una interpretación paisajista objetivada y deshistorizada pensada entre una visión estética y una visión económica de la naturaleza.

Para Pratt en la primera etapa del capital, la contemplación y estetizante retórica del descubrimiento es reemplazada por una retórica de la conquista y logros orientados hacia objetivos económicos determinados. Para la autora, el discurso estético es acallado como contrapeso al discurso económico de la naturaleza americana. Pero de acuerdo con nosotros no hubo un silencio de la estética. Desde nuestro particular punto de vista, cabría también considerar que ya en la mentalidad moderna se encontraba una estética acorde con el afán de dominio. De acuerdo con la autora, para los viajeros con miras económicas parece estar olvidado el valor intrínseco de la naturaleza virgen, intocada y pura que Humboldt le asignaba a la naturaleza americana. Pero desde nuestro particular punto de vista tal visión estética de la naturaleza americana lo que permitió fue efectivamente la intervención desde el “ojo del conquistador” hasta el “ojo imperial colonial” del total apoderamiento, por medio de

su estética relativa, de la naturaleza americana. Lo que nos parece que hay que recordar con Humboldt hasta Colón es su apreciación de una descripción femenina de la nueva tierra aunada a una apreciación cosificante de la misma. Esto para advertir el ocultamiento de la mirada o más bien “la otra mirada, es decir, los “otros ojos” no imperialistas como alternativa local de una estética sagrada sobre la misma tierra que cambian la interpretación estética y epistemología propia de la modernidad para la misma América o Abya Yala. El concepto de virginidad desde la metafísica indígena es decisivo.

Como hemos visto el “descubrimiento de América” se basó no sólo en un proceso de conquista sin más, también tuvo lugar un momento de impresiones donde la mirada estética del “ojo imperial” se posó sobre el paisaje para dar forma a un grupo de interpretaciones a nivel estético basadas en los relatos sobre la naturaleza que conformó “el mito exótico sobre América Latina”. Para los primeros viajeros europeos, América pasó a ser muchas veces, como dice Pratt reducida a mera naturaleza. La identificación del nuevo continente con su propio paisaje fue contundente no sólo para la consiguiente consolidación de la identidad del mismo, sino que fue clave en la consolidación del discurso moderno de la dominación sobre la naturaleza donde la religión con su metafísica purista se adjuntó.

Hoy el modelo estético, que en cierto momento modeló estéticamente al “resto del mundo” empieza a encontrar nuevas salidas estéticas, valorando las alternativas, el multicolorismo, desde una valoración estética de las diversidades del mundo. Así, se plantean cuestionamientos desde la época pos-colonial: ¿cómo es que los denominados “otros” y sus paisajes fueron moldeados estéticamente por un solo color? ¿La representación del paisaje y el cuerpo por aquél “sujeto imperial”, que diseñó al mundo desde un relato o discurso estético de la naturaleza y los cuerpos es la cuestión que debemos vislumbrar? ¿A qué llamó “bello” dicho sujeto colonizador? ¿Qué relación hay entre la narrativa sobre el mito exótico y la narrativa sobre el paisaje hoy? ¿Qué cambios han habido dada la nueva incursión de la conciencia ecológica en nuestras representaciones estéticas sobre el paisaje? ¿A qué tipo de relaciones o intervenciones humanas en el medio ambiente nos referimos cuando hablamos de lo rural y lo técnico-urbano? ¿Qué relación hay entre el mito exótico sobre América Latina y la nueva visión ecológica del paisaje? Retrotraernos hacia el mito del paisaje americano para considerar el tema del paisaje presente fue el objetivo de este apartado.

3.1.5. Prejuicios en torno al sujeto latinoamericano desde la visión europeizada

Según Pratt, para los nuevos aventureros europeos con afán económico y pragmático; incapaces de referirse como Humboldt a la dimensión estética fijaron a la naturaleza americana como un lugar abandonado, en este caso, la naturaleza fue interpretada como un lugar no explotado, no trabajado, no usado inocente y, por esta razón, la naturaleza americana fue vista como una naturaleza molesta o fea. Para tales europeos el estado primigenio de la naturaleza nativa indica una falta de espíritu emprendedor (Pratt, 2010, 277). La naturaleza como un lugar abandonado fundó una “estética negativa”, que legitimó el intervencionismo progresista europeo. De acuerdo con la autora, la mirada decepcionada sobre la naturaleza en el estado que Humboldt llamó silvestre, justificó que los viajeros del recién capitalismo la codificaran en términos de dinero y dominio. Bajo los nuevos paradigmas de la incipiente ciencia y la técnica modernas la naturaleza latinoamericana es interpretada también como una “Máquina Dormida”. El paisaje americano fue visto como una “maquina aflojerada”, que esperaba a ser puesta en acción. La “naturaleza americana perezosa” debía ser puesta a producir incesantemente como una “naturaleza-máquina sin descanso” como base de la mentalidad moderna y del gusto estético moderno. No sólo eso, para los aventureros del recién capitalismo moderno la naturaleza primigenia americana era aburrida o indescifrable. Para estos europeos la belleza se encontraba sólo en paisajes trabajados (Pratt, 2010, 278). En la época de los primeros momentos del industrialismo la imagen de una naturaleza no trabajada y, por tanto, fea pasó a ser sinónimo de una naturaleza repulsiva. De esa forma el concepto de “trabajo moderno” fue clave para legitimar la mirada estética en la definición del paisaje bello. La naturaleza americana fue vista estéticamente desde la fealdad como árida e inhóspita, y únicamente el trabajo esclavo de los indígenas proporcionaba a los europeos satisfacción estética. Hermoso era el trabajo o más bien la dominación esclavista del indígena cuando por medio de su cuerpo éste explotaba la tierra. Mentalidad estético- negativa reflejada en la siguiente frase “...mientras la naturaleza americana era fea, la esclavización indígena era hermosa” (Pratt, 2010, 278).

Para Pratt es lamentable que, con el tiempo el discurso estético de una belleza natural de Humboldt desapareciera y fuera intercambiado por el discurso de una naturaleza en trozos, es decir, el de una naturaleza fragmentada vista como fuente inagotable de materias primas. Aquí, desde nuestro punto de vista no hubo tal abandono del tema de la estética, pues ésta se

mantuvo nuevamente en la forma de una estética negativa -como señala Pratt- complementaria a la intervención dominante sobre el paisaje americano. De esa forma, durante la época del capital natural, según la autora la retórica del descubrimiento de una naturaleza primordial fue reemplazada por una retórica de los logros hacia fines comerciales o económicos. Esta afirmación resulta problemática pues la formulación estética de la modernidad-cristiana-urbana- se mantuvo, pero siempre como complemento a la visión intervencionista del medio ambiente. Así pues, no hubo un olvido de un discurso sobre la belleza y la imposición de un discurso objetivo del mundo. Ambos discursos epistémico, estético y espiritual cristiano, fueron complementarios de la mentalidad moderna donde belleza y dominio se unieron. Eso que llama Pratt de manera confusa como “estética negativa” es en verdad la estética de la modernidad de la que Humboldt fue parte.

Al respecto cabe agregar, de acuerdo con Pratt: las mismas interpretaciones de una “estética negativa” más bien “estética exotista” de la modernidad se aplicaron tanto al paisaje como al habitante del continente americano estereotipado como “perezoso”, “salvaje” y “falto de espíritu emprendedor”. Bajo la visión imperialista del sujeto trabajador moderno, la naturaleza inhóspita y árida ha sido codificada como desagradable y sólo la exigencia del “trabajo en tanto esclavitud” -del indígena y luego de los campesinos u obreros- podía ser considerado algo bello. Cabe decir que aquí también se fraguaron los estereotipos (como parte de una estética negativa exotista) con los que durante mucho tiempo, el sujeto latinoamericano, ha estado identificado: “atrasado”, “indolente”, “flojo”, “negligente”, “indiferente”, “no trabajador,” “irracional”, “sin buen gusto”, “sucio”, “perezoso”, “perdedor”, “tosco”, “vulgar”, “lento”, “taimado”, “feo”, “raro”, “exótico” y de más adjetivos estéticos negativos, palabras exotistas fueron con las que se calificó a la sociedad americana nativa y posteriormente mestiza: por su rotundo rechazo a interpretar a la naturaleza como una cosa a explotar.

En cuanto a la sociedad hispanoamericana según Pratt los siguientes viajeros europeos mantuvieron siempre una actitud desdeñosa, -pues se les criticaba el no compartir el mismo concepto de trabajo explotador de la tierra- categorizando así negativamente tanto su modo de vida y su interpretación de la vida. El nativo del sur fue estereotipado como “inferior”, “tosco” y “sin afán de progreso”. Al respecto, nos recuerda Pratt, sobre los denominados amerindios se construyó una imagen disminuida casi anulada de los mismos. Esto tuvo un

impacto epistemológico muy importante pues se dió una separación de estos pueblos de sus territorios. Asunto llamado desterritorialización. De fondo para Pratt, lo que pasó fue que cuando se inferiorizó al nativo se le consideró fuera de su territorio, así se le vió como un sujeto sin su paisaje. Esto quiere decir que el sujeto corporal desapareció del paisaje. El cuerpo nativo fue separado del territorio donde había sido encontrado en medio de la tierra nativa, imagen tenida ya en el mito exótico de América Latina.

No hay que olvidar que Humboldt hombre de su época está dentro de la historia del euro-imperialismo en su apreciación estética de la “alteridad”. Esto significa que el viajero alemán en una analogía despectiva de la naturaleza americana como salvaje calificara también como inferiores al arte y a la cultura de los “nativos” como salvajes. De acuerdo con Pratt, Humboldt inferiorizó la cultura y las artes indígenas puesto que asumía que la armonía debía ser posible sólo cuando la cultura es sobrepuesta a la naturaleza y, puesto que la naturaleza americana era salvaje y, más bien ella se imponía al nativo, entonces más salvaje, es decir, sin armonía era la creatividad de los indígenas cuyo arte no presentaba, según él, progreso. Así fue que el naturalista sobre los amerindios y su arte tuvo una visión primitiva e inferior. El arte nativo era considerado feo, tosco y no armonioso. La razón que Humboldt se inventó para pensar que el arte del nativo era un no-arte tuvo como fuente la idea de que los nativos estaban siempre absorbidos por el poder salvaje de la naturaleza americana, que provocaba entonces un arte disminuido, comparado al arte de la cultura europea -separado de la naturaleza-europea-, pues habría logrado desligarse del estado natural (Pratt, 2010, 249). Todo el paisaje americano en las artes nativas se alejaba del concepto de la belleza en sentido occidental; esto es, lo que está de acuerdo al concepto europeo que supone lo que debe ser bello y lo que no lo es en sentido absoluto. Aunque Humboldt siempre matizó una actitud desdeñosa respecto de los logros de las civilizaciones precolombinas para Pratt, en el mismo Humboldt hay un reconocimiento de una supuesta superioridad en las culturas americanas dejando en entredicho que hubieran “imágenes de salvajes” en la “selva virgen”. Humboldt fue contradictorio (racionalista y romántico) en su estancia en el Nuevo Mundo, pues sus impresiones presentaron siempre ambivalencias (2010, 251). Humboldt tuvo gran influencia en autores tan decisivos como Ernst Haeckel padre de la ecología, Charles Darwin padre de la teoría evolutiva, Simón Bolívar libertador de América con un ideario político verde, entre otros. Para Humboldt la naturaleza una vez comparada con la de otros

continentes es “una fuerza global interconectada”, este autor descubrió cómo los climas se interconectan por todo el mundo, siendo uno de los autores que efectivamente visitó Sudamérica, previno sobre los cambios climáticos provocados por el hombre moderno (Wulf, 2017). Humboldt es una figura decisiva para comprender el camino de la ciencia actual en su estudio del planeta pero también es un autor, que nos fuerza a entender el tema de la estética de la naturaleza desde la historia de la estética-ambiental.

3.1.6 ¿Eco-pereza?

Como hemos visto, desde el punto de vista del espectador privilegiado, del que mira y dicta el significado sobre la realidad se marcó un fuerte imaginario y estereotipo sobre la geografía natural de América. “Para el capitalismo lo edénico y pastoril es remplazado por una visión modernizante y codiciosa”, dice Pratt (2010, 279). Bajo la mirada del “ojo capitalista” la antiestética del abandono se aplica perfectamente también al mundo social americano, es decir, tanto al paisaje como a los sujetos (Pratt, 2010, 280). Aunque la naturaleza haya sido pródiga en bendiciones, los habitantes latinoamericanos son vistos como negligentes para “mejorarla”, más bien se ven como incapaces de explotarla. Las tierras del Nuevo Mundo por el “ojo del sujeto economicus” eran vistas como aptas para producir, pero los habitantes fueron vistos como indiferentes y perezosos. Una naturaleza aflojerada y un “sujeto flojo” eran la principal queja de los europeos de aquel momento. La tierra apreciada como muy fértil pero no trabajada por quienes se decía no querían hacer nada fue una gran decepción para los europeos. Para el paradigma maximizador del capitalismo esta situación se asumía como una gran desgracia, pues para esta mentalidad las formas de vida no acumulativas permanecen en la completa oscuridad. De acuerdo con Pratt, los fracasos de la vida social hispanoamericana son adjudicados a los prejuicios siguientes: ¡los sujetos se niegan a trabajar! Se les adjudica una supuesta incapacidad inherente para racionalizar, especializar y maximizar la producción. Los subsiguientes visitantes europeos expresaron constantemente su decepción y desaliento ante la indiferencia del criollo y de toda la sociedad americana incluidos los indígenas rehusados a trabajar y a explotar una “tierra americana perezosa”. Al final muchos de estos extranjeros terminaron por adaptarse a la vida en América Latina. Valores europeos como el confort, la eficiencia, la pulcritud, la variedad, el orden numérico-racional sobre lo natural y lo humano, así como el “buen gusto estético” fueron valores

estéticos no perseguidos por lo sujetos hispanoamericanos y esto creó perturbación a los visitantes. De “atrasados”, “flojos”, “perezosos”, “sucios”, “perdedores”, “toscos”, “vulgares”, “lentos”, “taimados”, “tardados”, “impuntuales” y más fueron los calificativos negativos para definir la subjetividad latinoamericana. Para el sujeto del recién capitalismo todas estas características impuestas al sujeto latinoamericano eran una letanía de quejas en su enojo porque la naturaleza no era activada para producir mercancías sin límites para luego ser enviadas a la Metrópoli. Según Pratt, el terror que les producía el sujeto latinoamericano se reflejaba en comentarios despectivos, que a su vez fueron construyendo la moral y una estética de insultos y racismos sociales sobre los sujetos de los pueblos de las nacientes estados-naciones. Así se comentaban y se criticaban sus malos hábitos como “descuidados”, “sucios”, “viciosos” e “impuros”. Como vemos, la higiene es una construcción más del racismo exotista. Las mujeres en América que no usaban corsé, dice Pratt (2010, 283) eran muy mal vistas. Sin embargo, parecía que los buenos modales de la burguesía capitalista no eran perseguidos por la sociedad hispanoamericana, aspecto que sembró una actitud de repudio y repugnancia hacia toda la sociedad latinoamericana conformada ya hasta ese entonces por el mestizaje. La letanía de críticas sobre los latinoamericanos se basó en la más cruda hipocresía, dice Pratt (2010, 283) porque de fondo está un supuesto atraso de América. Para la autora lo que realmente está de fondo es la legitimación en el orden de una moral y de unas supuestas buenas costumbres: la vanguardia capitalista del dominio sobre la tierra de América. Bajo su propio concepto de cuerpo y naturaleza el foráneo se imponía a “la armonía ininterrumpida” en que habitaban los nativos en la naturaleza. Sin duda, la pregunta que surge es ¿Por qué el nativo se negó siempre a explotar la tierra tal que tal actitud sigue estando presente en los actuales movimientos ecológicos como una especie de resistencia a explotar la tierra? Pero la pregunta que más suena alrededor de este tema es sin duda ¿qué clase de concepto tenían los occidentales como parte de su cultura sobre la naturaleza, tal que hasta ahora dicha noción nos ha llevado a la crisis ecológica contemporánea y a lidiar con una metafísica de la muerte sobre la Tierra y sobre sus habitantes constante y amenazante? Para los europeos la libertad e igualdad con la que vivían los americanos en sus hábitos cotidianos asombraba, pero a su vez una supuesta suciedad e indolencia eran objeto de crítica. Las mujeres eran acusadas de sucias y de carentes de buscar confort. La libre vida en plena desnudez natural -sin tantos ropajes- que llevaban era mal vista. Además, las formas de

vida basadas en la subsistencia, en los sistemas de intercambio no monetarios, trueques o en las economías regionales autosuficientes fueron una ofensa a la moral e higiene capitalista. A la moral del gasto y del endeudamiento (pago por pecado) se oponen las formas de vida basadas en el trueque y la gratuidad; así como una especie de “eco-actitud anticipada”, que había perdurado en América a pesar de la conquista.

3.2. Estética ambiental del paisaje latinoamericano

La estética ambiental constituida como parte de la estética, en tanto teoría del conocimiento sensible, es una rama reciente que investiga la apreciación estética de los ambientes naturales. Desde sus inicios, la estética ambiental ha ampliado el alcance de su estudio para incluir no sólo ambientes “naturales” sino también “ambientes humanos”, es decir, donde la influencia social y cultural es decisiva. En sus sub-variantes también se encuentra la denominada “estética de la vida cotidiana”, que incluye a su vez la “estética de los entornos”, donde se abarcan fenómenos comunes de la vida diaria de los seres humanos. La estética ambiental abarca la significación estética de casi todo lo que no sea arte. Aunque cabe decir que por su crítica a la visión analítica de la estética, que sólo se ocupó del arte dejando de lado el tema de la naturaleza, en su ramificación de estética ambiental la experiencia enriquecedora, que ha mantenido el arte con la naturaleza no se ha dejado de lado, pues en el arte de la naturaleza hay un cúmulo valioso de aprendizajes sobre la forma en que el ser humano se ha relacionado con el medio ambiente a través de la obra artística. En ese sentido, arte y naturaleza también son estudiados por la estética ambiental.

Durante los últimos años la estética del medio ambiente se ha desarrollado formalmente como un sub-campo de la estética filosófica, pero cabe decir que la estética ambiental tiene raíces históricas profundas en la estética de los siglos XVIII y XIX. En estos siglos, hubo importantes avances en la denominada “estética de la naturaleza”. Por esta época surgen los conceptos de “desinterés, lo sublime y lo pintoresco” para pensar a la naturaleza (Carlson, Allen, 2012). Ahora bien, para nuestro estudio la estética ambiental -que abarca dentro de sus ramas a la estética de la vida cotidiana, la estética corporal, la estética del paisaje, la narrativa de los viajeros sobre el paisaje, al turismo, al arte y a la naturaleza, a la ecología y su relación con el arte- esta área es sumamente importante en la reflexión sobre la relación paisaje-belleza. La estética ambiental nos orienta en el entendimiento sobre el tema de la belleza del

paisaje latinoamericano relacionado ya con la cuestión ecológica de nuestros días.

3.2.1. El siglo XVIII de la “estética de la naturaleza” europea

Los primeros desarrollos filosóficos importantes en la estética de la naturaleza se produjeron en el siglo XVIII. Durante este siglo, los fundadores de la estética no sólo comenzaron a tomar a la naturaleza como un objeto paradigmático de la experiencia estética, también desarrollaron el concepto de “desinterés” como marca de tal experiencia. En el transcurso del siglo, este concepto fue elaborado por varios pensadores que lo emplearon para purificar la apreciación estética de una gama creciente de intereses y asociaciones en el sentido utilitario medio-fin. Según una visión común, el concepto se originó con el tercer conde de Shaftesbury, quien lo presentó como una manera de caracterizar la noción de estética. Más adelante fue desarrollado por Francis Hutcheson, que lo amplió con el fin de excluir de la experiencia estética el interés simplemente personal o utilitario, y también las asociaciones de carácter más general. También fue desarrollado por Archibald Alison, quién lo tomó para referirse a un estado de ánimo particular. El concepto de desinterés obtuvo su formulación clásica en la *Crítica del Juicio* de Immanuel Kant para quien la belleza de la naturaleza es tomada como modo ejemplar de la experiencia estética. Kant argumentó que la belleza de la naturaleza es superior a la belleza del arte, pero la naturaleza se mejora con los hábitos subjetivos de la mente humana.⁴ Con el concepto del desinterés se desvinculó a la apreciación estética de la naturaleza de lo subjetivo personal, lo religioso, lo económico y lo utilitario, todos intereses particulares del observador, aspectos que podían impedir la denominada experiencia estética. La teoría del desinterés, dispone de bases para la comprensión de las dimensiones estéticas de la naturaleza en términos de tres distintas conceptualizaciones. He aquí, la formulación estética del paisaje propio de la modernidad en

⁴ Aunque Kant pensó que la belleza de la naturaleza era superior a aquella producida por el hombre al final al establecer la superioridad del sujeto puro sobre la realidad, el autor es parte de aquellos autores que marcan la defunción de la naturaleza. De hecho, desde nuestra perspectiva, lo que hizo Kant al pensar lo bello como la representación que reproduce un placer inmediato y libre de consideración epistemológica, es decir, al pensar que la belleza de un paisaje no nos habla de la verdad, sino que es parte de un placer desinteresado, este mismo autor contribuye a quitar del mundo de la experiencia estética un grado de auto-comprensión y autoconocimiento donde el hombre también encuentra orientación presente de su existencia. Gadamer será por esto un autor contundente para volver a hallar en la estética de la vida una noción de sentido que critique el concepto de desinterés de la tendencia estética moderna. Bajo los “ojos kantianos” el paisaje latinoamericano incluidos los nativos estarían siendo objetos de un desinterés epistemológico y existencial como parte de la mirada del sujeto puro imperial sobre la naturaleza, que al final los ha objetivado.

el que se fundamenta una forma de pensar “la belleza”. La primera base implicó la idea de lo bello, que fácilmente se aplicó a los paisajes y a los jardines europeos siempre y cuando éstos fueran domesticados y cultivados. El segundo concepto está centrado en la idea de lo sublime. En la experiencia de lo sublime, según Kant lo más amenazante y aterrador de las manifestaciones de la naturaleza, tales como montañas o desiertos considerados salvajes, cuando se les ve bajo el concepto del desinterés, la naturaleza puede ser apreciada estéticamente sin ser temida o despreciada. Estos dos conceptos fueron elaborados tanto por Burke como por Kant. Sin embargo, con respecto a la apreciación de la naturaleza, un tercer concepto debía ser más significativo que el de lo bello o lo sublime, la noción de lo pintoresco, que parte principalmente de la descripción de los paisajes por los viajeros. Así, a finales del siglo XVIII, había tres ideas claramente distintas de la apreciación de la naturaleza. Dichas nociones y una mentalidad sobre el concepto de lo bello marcarían un debate en torno a la apreciación y a la experiencia estética de la naturaleza que continúa hasta nuestros días. Fueron el arte y la estética filosófica en términos intelectuales, pero también otras formas de interacción del ser humano con el medio ambiente, las que fueron fraguando una interpretación estética sobre la naturaleza. Las apreciaciones de la naturaleza por parte de los viajeros, los escritores de viajes, de los vendedores de la propaganda turística, de los artistas viajeros, entre otros sujetos, todos con accesos interpretativos sobre los paisajes y su belleza. Así pues, la poesía, la pintura o la música entre más manifestaciones artísticas son proclives a ser estudiadas desde esta perspectiva. Manifestaciones contemporáneas como las del land-earth art, el arte ecológico o el arte transgénico, por ejemplo, son movimientos dentro del arte que hoy por hoy empiezan a ser conocidos por su alto valor en torno al tema ecológico. No solamente hoy, en la época antigua, aunque no se hablara propiamente de lo que conocemos ahora por estética ambiental, se hacía referencia a una noción de relación entre belleza y cosmos, propio del asombro de los primeros pensadores del Universo. En este trabajo recurrimos a diversos “estetas del paisaje” como son los mismos “conquistadores, colonizadores, cronistas”, de Colón hasta el naturalista Humboldt o Buffon, luego con autoras contemporáneas como Pratt, Carvalho; filósofos ambientales como Rozzi, Hargrove, Kwiatkowska, hasta pintores como Do Amaral, Rodríguez del Paso o Mamani entre muchos autores aquí citados donde arte, belleza y naturaleza también están presentes.

3.2.2. El concepto de belleza moderno y la naturaleza americana

Para autores como Kwiatkowska o Hargrove (2001b) vivimos en un mundo rodeados de artefactos de una “belleza racional”. En este sentido, la naturaleza silvestre no forma parte del ambiente cultural porque es considerada totalmente ajena a nosotros. La estética clásica sólo se ha preocupado por la cultura humana sin atender o importarle la manera en que la Tierra ha cumplido una función instrumental impuesta. Así pues, según Kwiatkowska y Hargrove:

...hasta el mundo natural ha sido definido y formado de acuerdo con un concepto razonado de belleza. A su vez, el concepto de lo bello, en cuanto se aplica a la naturaleza, ha sido moldeado en conformidad con el conocimiento científico y las actitudes culturales. Durante los siglos XVII y XVIII, la naturaleza bruta, “horrible y moribunda”, mostraba su hermosura sólo cuando la transformaba el ingenio humano. La creación, la modelación del paisaje, la subjetivación e interpretación de la naturaleza dentro de la perspectiva humana dominaron el horizonte estético de aquellos tiempos... De acuerdo con las tradiciones religiosa y filosófica, “embellecer” a la naturaleza era otra dominación para la lucha por vencer hasta destruir el mundo silvestre. ¡Qué bella es la naturaleza cultivada! Exclamó el mismo conde Buffon (2001b, 41).

En términos de ordenamiento humano, las imágenes de los bellos jardines europeos contrastaban con lo salvaje y feo de un paisaje prístino (intocado por la mano humana). De acuerdo con Hargrove, el modelo estético tradicional tomó su concepto de belleza del mundo griego y de la ciencia biológica de su época. Según Hargrove “en los tiempos modernos se admiró el ideal clásico, que asociaba la belleza con lo fructífero, lo ordenado o lo geométrico. Los paisajes dóciles, productivos, bien ordenados, simétricos y regulares poblados de animales domesticados capturaron la imaginación de los siguientes siglos” (Kwiatkowska, 2001b, 42).

Fue en el romanticismo donde se empezó a reconocer un valor de belleza inherente de la naturaleza. Un concepto de belleza sin la intervención humana era lo que predominaba. Para los románticos “mejorar” la naturaleza equivale a destruirla. Así pues, los valores como los conceptos de diversidad, irregularidad y asimetría fueron importantes para la idea romántica

de belleza de la naturaleza. Esta visión estimuló una visión no utilitaria y, así la naturaleza fue vista no sólo como bella sino como moralmente reveladora. Según Kwiatkowska y Hargrove, "...se incrementó la importancia emocional de las plantas y los árboles, el aura de simpatía rodeaba a los animales". La estética romántica cuestionó la predilección humana por los paisajes cultivados y, de ahí también rechazó el medio ambiente deteriorado por esta intervención de la cultura (2001b, 42).

En cuanto al arte romántico tenemos que estimuló la sensibilidad estética de nuestra comprensión en el mundo e invocó la integridad del mundo natural de la que el ser humano es parte. No obstante, sentir la belleza natural y hacer una pintura de un fragmento del paisaje, no es lo mismo. Aunque la naturaleza se asimila y se representa en el arte, su perfección culmina en el encuentro del ser humano consigo mismo y en el proceso de su reintegración a la totalidad del mundo natural.

3.2.3. El concepto de belleza para la ecología latinoamericana

Además de la visión racional o romántica de la belleza de la naturaleza tenemos la visión ética de la naturaleza. Hoy, la preocupación general que existe en torno al problema ecológico hace que pensamos en argumentos sobre cómo conservar, preservar o proteger a la naturaleza. El argumento estético de la naturaleza ha sido una cuestión clave en la realización de este propósito porque el valor estético de la naturaleza se piensa como palanca crítica al valor instrumental de la naturaleza (Tafalla, 2005). Agregamos que la naturaleza a nivel planetario se le piensa desde ideas como: la naturaleza es el mismo globo terráqueo, es el planeta entero y "la naturaleza es de todos".

De acuerdo con Hargrove (2001b) en la intención por preservar la naturaleza se encuentra el argumento estético-ético de proteger su existencia como un bien. Ante el problema ecológico debemos pensar en conservar la belleza de la naturaleza, que ha de surgir al reconocer que ella misma es un bien en sí mismo. Esto se desprende del reconocimiento de que la belleza, no sólo la belleza artística, sino también la belleza natural constituye un bien estético, que forma parte del bien general, que existe y debe existir en el mundo. Dos argumentos en contra de esta postura son: la naturaleza no es bella en absoluto y dos: su belleza es inferior a la del arte. Si partimos de ambas posturas no habría una obligación moral por conservarla. Hargrove nos dice que hay una pérdida en el total de la belleza en el

mundo, por eso, tenemos la obligación de tratar de conservar ambas bellezas: la belleza natural y la belleza del arte. Por un lado, la conservación de la belleza que ofrece el arte puede estar asociada a los trabajos de conservación en el museo. Por otro lado, en el caso de la naturaleza, es más complejo, pues la intervención humana lejos de conservar su belleza podría promover su deterioro, contaminación y así reducir la belleza. La diferencia entre ambas bellezas: la artística y la natural es que la existencia de la naturaleza precede a la esencia. El arte tiene una existencia pre-imaginaria mientras que la naturaleza no la tiene. La belleza de la naturaleza no pre-existe en la imaginación o en los bocetos artísticos, existe antes físicamente para poder existir en algún sentido. Por eso, la naturaleza precede al arte (Hargrove, 2001b, 49). Así pues, en la diferencia entre el arte y la naturaleza hay que reconocer que la belleza artística humana tiene un rasgo distintivo de la belleza natural. El hombre ha reaccionado en contra de la naturaleza hasta destruirla con sus actos, por eso muchas veces la inacción en la conservación de la naturaleza es mejor. Muchas veces las tentativas de aumentar la belleza natural terminan por distorsionarla e incluso la pueden destruir. En ese sentido, "...la obligación no es la de aumentar sino la de conservar la belleza natural con tal de no chocar con la actividad geológica y biológica de la cual depende la indiferencia de la creatividad natural", según Hargrove. Desde un punto de vista estético, el intento de manipular la naturaleza, aún por razones estéticas la altera adversamente. A lo largo de la historia, la manipulación de la naturaleza, así sea con el propósito de mejorarla se ha considerado como subyugamiento o dominación. Tal manipulación limita la libertad de la naturaleza, lo que a su vez reduce su capacidad auto-creativa. De acuerdo con el autor, la belleza de la naturaleza surge de la auto-creación, la cual requiere de ausencia de influencias humanas. De ese modo, nuestra apreciación de la belleza de la naturaleza no se centra simplemente en la conciencia sensorial directa que se da en el momento, sino que pasa también por una comprensión y apreciación de las fuerzas creativas que produjeron ese momento en la historia de la naturaleza. En este caso, se habla de un concepto de belleza auténtica de la naturaleza en tanto se respetan los procesos naturales y auto-creativos del medio ambiente. La naturaleza es la fuente biológica, estética y de más tipos de inspiración en los seres humanos. Para Hargrove,

la naturaleza es un proceso que transforma progresivamente objetos naturales, conservando algunos, alterando y desechando otros, conforme despliega y realiza sus posibilidades... Estéticamente la naturaleza no es sólo lo que existe en este momento también es la serie completa de acontecimientos y tareas que la han conducido hasta aquí. Cuando admiramos la naturaleza también admiramos esa historia. Cuando interferimos con la naturaleza –al margen de que nuestras intenciones sean buenas o no provocamos una ruptura en esa historia natural (2001b, 51 y 52).

En este trabajo pretendemos ampliar la visión estética hacia la “geoestética” donde el tema del concepto de belleza del paisaje se une a determinaciones geográficas, históricas, culturales, sociales o geopolíticas. Así pues, hay que aclarar que, aunque el tema ecológico obedezca a un interés mundial, la manera en que pueda pensarse el tema de la belleza del paisaje desde África, América Latina, (Pratt, 2010) Asia, Europa o en Australia puede ser diferente. Si la ecología se piensa desde las diferentes culturas ellas presentan conceptualizaciones estéticas distintas de la naturaleza, importantes a considerar en torno al tema de su propio paisaje regional. El concepto de belleza racional occidental ha sido impuesto al resto del mundo en especial al resto de los paisajes de cada continente sin pensar en las determinaciones estéticas particulares o cómo estas apreciaciones se han transformado en diferentes contextos históricos no solo a nivel del paisaje natural sino también a nivel del paisaje corporal.

3.2.4. La estética ambiental gadameriana para una comprensión de la naturaleza latinoamericana

Ahora bien, en tiempos actuales la conciencia ecológica nos lleva a plantear también el argumento estético para conservar o proteger a la naturaleza porque debemos considerar la belleza inherente de la misma como algo a preservarse en su completa integridad como un bien ético ambiental fundamental, ya que la contaminación hace de la naturaleza algo feo, sucio e insalubre. Bajo el estado actual del deterioro ambiental podemos ver como el cuerpo humano queda proclive a diversas enfermedades. La fealdad y la enfermedad se han apoderado de un Planeta en decadencia. Estas tesis sobre la fealdad y la belleza se encuentran ya en el romanticismo europeo, corriente que piensa que es bella la naturaleza si

es libre, intocada y solo contemplada. Una naturaleza contaminada e insalubre es horrible. Todos debemos cuidar la naturaleza, en su belleza y en su salud en cualquier parte de la Tierra.

Ahora bien, cuando hacemos la misma referencia de proteger y conservar a la naturaleza latinoamericana considerando su belleza como un bien ético fundamental porque la contaminación en los países latinoamericanos, ha afeado y ha dañado a los paisajes y a los cuerpos del sur; surge sin duda la referencia a la constante lucha de los pueblos y a la violencia constante en la región, pero además surge la pregunta de cómo un concepto de belleza del paisaje es cómplice y complemento de la degradación ambiental sobre el paisaje americano donde el exotismo en la región deja ver el asunto. Vayamos hilando estos planteamientos.

Primero, el exotismo como hemos ido exponiendo es una teoría que nace dentro de la misma Europa, su principal expositor es el francés Víctor Segalen, (1989) quien hizo una crítica al exotismo colonial/moderno al tratar de exponer la lamentable y forzada pérdida de la memoria de los pueblos del mundo tratando de recuperar imágenes respetuosas de los otros desde el arte y valorando así el sentimiento de lo diverso. Así pues, el exotismo es importante en nuestro estudio estético-ambiental sobre la belleza del paisaje latinoamericano porque es una teórica que nos evita caer en el relativismo posmoderno, pues nos ayuda a comprender en su justa dimensión geopolítica las injustas definiciones sobre “el otro” elaboradas por la mirada imperial al exotizar el paisaje americano y a los cuerpos desde su relativo concepto de belleza exotista.

Una nueva conciencia ecológica pragmática en la alimentación, la agricultura, el transporte, la vida urbana empieza a emerger como respuesta afirmativa a la solución del llamado cambio climático. La “ruralización” de las grandes ciudades, la agricultura urbana, la nueva alimentación orgánica, el cambio del coche por transportes alternativos eléctricos, la bicicleta, la reforestación, la conciencia en el cuidado y protección de los animales y de las áreas silvestres entre otras actividades ecológicas son parte de nuestra conciencia ecológica actual por mantener la belleza y vitalidad de la Tierra. Pero el concepto mismo de belleza debe ser puesto en duda desde cada región. No es suficiente esta mirada sin sus vinculaciones a cuestiones más amplias como las de la estética ambiental.

El esfuerzo por proteger la belleza de la naturaleza también depende de liberarnos de estereotipos estéticos negativos sobre la naturaleza y los cuerpos implantados en el ordenamiento ideológico estético de una sola cultura sobre otras. En el tema sobre la estética ambiental cabe hacer ciertas aclaraciones. En primer lugar, hoy la misma dimensión estética está en crisis, pues no se ha tratado de una estética para la vida sino de una estética occidental de tendencia unidimensional, hegemónica, implementadora de estereotipos e imágenes univocas sobre el diferente, el otro y su paisaje-otro, que no permiten la conceptualización profunda de las diversidades estéticas. En segundo lugar, no podemos seguir sin contextualizar estas ideas a un nivel continental. Por ejemplo, para el caso latinoamericano, no se puede pensar que la belleza del paisaje en América Latina pueda ser un argumento clave para la cuestión ecológica en la región, ya que el mismo concepto de belleza occidental asociado a la naturaleza latinoamericana está marcado por la violencia, que ha conllevado el deterioro de la naturaleza hasta nuestros días. El concepto de belleza moderno para la naturaleza en América Latina es sospechoso por estar relacionado con los fines de la dominación, la explotación y la discriminación social, mismos que como hemos revisado en los capítulos anteriores empezaron con la mirada estética del “ojo imperial” sobre la naturaleza del Nuevo Mundo América y, que en sus consecuencias estético-ambientales, a lo largo del tiempo nos han llevado a asuntos como el problema medio ambiental. Para la región se fundamenta el racismo, es decir, el privilegio de un solo modelo corporal de belleza, que nos ha llevado a la invisibilización ontológica del “otro” en su diferencia física y cultural. Profundizar en el tema de la belleza del paisaje americano es importante para saber si este argumento despierta nuevas interrogantes sobre un destino post-exótico estético en América Latina. Cuando decimos que para la conservación de la naturaleza en América Latina es importante considerar su “natural belleza” es a su vez importante recordar las asociaciones que dicho dictado estético ha tenido desde la imagen de la belleza y la historia de dominación en el mito exótico de la “naturaleza salvaje” americana. Muchas veces, este concepto puede ser más perjudicial que propositivo. La belleza está a la venta, lo bello natural es lo que se explota y se comercializa también como un medio de dominación estética. La belleza es prostituida y saqueada. De ahí que, alabar la belleza del paisaje latinoamericano desde una preocupación ecológica sin complejizar la historia de las imágenes asociadas al mito exótico sobre el paisaje y el cuerpo en América

Latina donde se reúnen las ideas de belleza y naturaleza dominada no puede ser la de un elogio, porque ahí se esconde un concepto de belleza manipulado por orientaciones de control, impuestos idealmente por una conciencia dominante que no atiende el *lógos*, la verdad, la sabiduría o la significatividad del “otro” y su entendimiento del mundo. No se atiende a la mirada local y alternativa de interpretar la misma Tierra. En la mentalidad de la modernidad el universo se tornó un espejo donde el obedecimiento, a la par que el máximo placer y utilidad de los “recursos naturales y corporales” son demandados conforme a los fines e intereses de su contracara complementaria: la subjetividad estética moderna. Así pues, conocimiento y estética son complementarios en el afán de expansión de una sola forma de ver el mundo. Se trataría pues de construir estéticas de la diversidad en un mundo multicolor. Ahora bien, desde nuestro punto de vista consideramos que al proyecto de dominación colonial a nivel epistemológico sobre el continente americano le corresponde a su vez un proyecto de dominación estética que en nuestros días sigue perviviendo. Una epistemología con su pareja estética. Sin mayor preámbulo podemos advertir que el concepto de belleza de la naturaleza puede pensarse desde la dominación o la liberación. Esto hace que debamos problematizar el concepto de belleza natural adjudicado histórica y míticamente al paisaje latinoamericano con tal de observar si ahí encontramos una neo eco-dominación o una posibilidad real de eco-liberación para el continente.

Particularmente, la estética ambiental de Gadamer desarrollada por Grün nos recuerda que el concepto o la forma actual de mirar a la naturaleza como un reflejo de la realidad fue un error de la física representativa occidental, es decir, en el momento en que los lugares perdieron su poder de significado (2007b, 127). De acuerdo con Grün siguiendo a Rorty, las ciencias naturales experimentales fundamentaron el nuevo y único concepto de la naturaleza como espejo de la misma. Un concepto supuestamente objetivo, puro, neutral y verdadero de la naturaleza se fundamentó bajo la física moderna. Cabe decir que lo que pretende Grün con la revisión de la hermenéutica eco-estética es un ejercicio filosófico donde se pueda hablar de una educación ambiental sin el prejuicio de ver a la naturaleza como el “espejo de la naturaleza”, es decir, sin la mirada del prejuicio sobre la naturaleza como cosa propia solamente de las ciencias objetivas de la naturaleza (2007b). En ese sentido, la hermenéutica es clave para comprender una comprensión de la naturaleza fuera de su objetivación, es decir, de la imagen homogénea de la misma. Se trata de repensar otras formas de interpretar

a la naturaleza en el conjunto de las tradiciones culturales de los pueblos. En el gran apremio por la posibilidad de pensar en una alternativa a sólo considerar la descripción matemática de la naturaleza por la física newtoniana donde la naturaleza una vez oprimida se sometía al espíritu penetrante mostrándole todos sus secretos ocultos, definiéndola como un concepto de naturaleza como sistema o modelo.

A diferencia de la interpretación hegemónica de la naturaleza como sistema lo que rescata Grün, al respecto de Gadamer, es el énfasis que este autor hace en el lenguaje para una comprensión no objetiva de la naturaleza. Así pues, basándose en el pensamiento gadameriano, el filósofo brasileño propone el modelo interpretativo permitiendo a la naturaleza emerger al lenguaje en una dirección ontológica del asunto; en tanto, la naturaleza puede ser o más bien ha sido interpretada. De acuerdo con Grün, se puede hablar de un lenguaje de la naturaleza en tanto ella misma ha sido interpretada. Así, la naturaleza se hace inteligible siendo esto un contraste con las consecuencias de la ciencia moderna desde el cientificismo, para el cual la naturaleza es sólo un proceso a controlar, que no tiene nada que ver con los seres humanos. En cambio, para la hermenéutica es legítimo hablar del libro de la naturaleza una vez que todo lo que puede ser comprendido es lenguaje y, en tanto que, el ser de algo existe apenas para desaparecer en lo que se es dicho en la palabra dicha. La presencia que emerge en el lenguaje no es una cosa a priori o pre-dada, es decir, antes del lenguaje (2007b, 128). Una comparación con la naturaleza emergiendo en el lenguaje es la obra de arte que no es un ser en sí mismo que se distinga de su reproducción o de su aparecer. La hermenéutica ve a la naturaleza como una obra de arte pues la misma consiste en que no es un objeto puro que exista por sí mismo, sino que existe siempre un intérprete, un mediador histórico poseedor del lenguaje entre el pasado y el presente para aprehender el cosmos y representarlo. La hermenéutica nos habla de la interpretación de una obra de arte y de la naturaleza y su tarea radica en la tensión de esta cuestión. Así pues, desde un punto de vista hermenéutico nuestra relación con el mundo es verbal. El lenguaje es un medio de la experiencia humana. A diferencia de la hermenéutica que procura el lenguaje para acceder al mundo, la ciencia objetiva procura conocer sin la mediación del lenguaje, es decir, sin la dimensión lingüística del conocimiento de nuestra propia experiencia humana en la Tierra, así se dirige simplemente a la certeza y hacia la creciente dominación del ser. Alcanzando este extremo para la ciencia experimental ninguna otra forma de conocimiento es válida. En

cambio, con Gadamer el factor de la comprensión en una obra de arte requiere de una postura diferente, la de “la dignidad de la cosa” que debe ser preservada, porque también el arte y la historia son formas de comprensión del mundo, y, por tanto, conocimientos verdaderos, pues emergen del modo de comprensión universal del ser hermenéutico como forma de la experiencia hermenéutica. Dicha experiencia hermenéutica del arte ocurre antes de la reflexión, es decir, diferente a como funciona la ciencia objetiva sustentada por una subjetividad pura que impuso un significado sin reconocerlo. Tanto el arte como la naturaleza, son algo que se encuentra ante nosotros y que son “otro” que nosotros mismos (1998). Para Grün es posible interpretar la naturaleza del mismo modo que comprendemos una obra de arte. Porque el arte suele ser una invitación insistente para dejarnos influir dentro del espacio de un mundo ajeno y nuevo. Es en este espacio en el que podemos deshacernos de los hábitos que previamente determinan (visión objetiva de la naturaleza) nuestra postura contra la naturaleza.

Además, el concepto de “juego” es importante para comprender la experiencia hermenéutica del ser en su “auto-presentación”. La naturaleza como el ser estético adquiere su ser precisamente en el acto de la auto-presentación. La interpelación, la dignidad y el respeto que envuelve el tema de la naturaleza y el juego son cuestiones indispensables a tratar en la comprensión de la misma. El jugar con un “otro” precisa del respeto por su alteridad siempre respetada. Este acontecer de la comprensión sucede en el diálogo pues éste es un genuino encuentro de experiencias. Gadamer retoma este ejemplo del respeto por la otredad desde el concepto de juego porque para jugar siempre es necesario un tú (1991). El juego es un modelo estructural del diálogo pues gracias al mismo podemos entender los componentes de ambas partes. En el juego los participantes se olvidan del tiempo y hasta de sí mismos al estar inmersos en el jugar. Por eso, el juego (que no es competencia ni imposición, recuérdese el jugar de los niños) es un concepto clave para comprendernos a nosotros mismos y a la naturaleza. Desde el juego es imposible concebir la realidad como algo que cumpla una finalidad especial, o que este sometida a leyes de causa y efecto, sino que hace referencia a un auto-movimiento, que se renueva y se repite eternamente sin pretender un porqué de las cosas, un fin o un para qué. Así la naturaleza es automovimiento y no cumple leyes o finalidades humanas. Para Gadamer la naturaleza es “un juego siempre renovado, sin objetivo, ni intención, sin esfuerzo, que puede considerarse justamente como

un modelo del arte” (1977, 148). La idea que la naturaleza juega de que los animales o el agua juegan, entre más ejemplos nos ofrece una visión lúdica de la naturaleza, en la que el hombre mismo al ser parte de ella, pertenece al mismo proceso lúdico de manifestación de la misma. Gadamer nos recuerda la manera lúdica de ser de la naturaleza a diferencia de la manera instrumental de la mentalidad moderna. Para el caso del concepto de belleza de la hermenéutica gadameriana tenemos que ésta nos recuerda, siempre remitiéndose a la filosofía antigua, la manera en que los griegos definían como *kalon* a las cosas bonitas, es decir, a aquellas cuyo valor de belleza era evidente y cuyo propósito no podía ser cuestionado. Las cosas del cosmos fueron admiradas en sí mismas y no como útiles que sirven para algo más (2007b, 130). De acuerdo con la hermenéutica, en la modernidad la naturaleza pierde la dignidad que los antiguos le atribuían en el mundo de las cosas bellas, la naturaleza queda fuera del campo de una auto-presentación libre y significativa de la misma. La naturaleza empieza a ser un medio para algo, no un fin en sí misma. En contraste con la idea de belleza antigua, los modernos argumentan, según Grün: las cosas son bellas siempre y cuando sean útiles. Este modo de comprensión mantiene ciertas analogías con el concepto de explicación de la ciencia moderna. El cosmos debe servir para algo para que sea bello. La naturaleza debe servir para algo no estar sólo para la contemplación como lo fue para los antiguos griegos. La naturaleza tendría que ser un útil para alguien para poder ser bella desde la estética moderna. El mundo moderno acepta la belleza de la naturaleza, la belleza en el arte y el placer desinteresado que nos dan, pero sólo en sus propias fronteras epistemológicas que son las de la dominación del ser. La inversión entre la belleza de la naturaleza y la belleza del arte moderno consistió en el cambio de la belleza de la naturaleza hacia el arte porque la naturaleza misma perdió su prioridad al pasar a ser un mero reflejo de la mente (Kant). Paradójicamente la naturaleza también sobrevivió en el arte, pero la naturaleza desaparece de la conciencia cotidiana de los seres humanos. Gadamer sostiene que en la modernidad la naturaleza pierde la dignidad que los griegos atribuían a las cosas bellas y se convierte en un espejo para el concepto del arte y la ciencia. Sin embargo, para la hermenéutica esto no significa la restauración de la metafísica de la belleza, sino la comprensión de las implicaciones del mismo concepto de belleza de la modernidad desde la hermenéutica bajo el control de la “cosa”, es decir, con la forma de entendimiento dominante de la realidad. En la experiencia hermenéutica se trata de que la realidad en sí misma nos

invita a hablar de un evento a través del lenguaje. No se trata de controlar la realidad sino de comprenderla, como en los griegos cuando contemplaban la belleza del universo sin querer dominarla. Así pues, la hermenéutica nos dice que el modo de ser de la belleza es una característica del modo de ser en general. Si partimos del punto de vista ontológico, es decir, desde la auto-presentación, por la experiencia hermenéutica del ser, resulta que el carácter de belleza y el carácter de evento son una característica del ser en general. Gadamer nos habla de la belleza en términos en que la naturaleza se revela a sí misma en su ser y se presenta a sí misma. No se da importancia al tema de la copia o la apariencia como en Platón, más bien lo bello se refiere a aquello que simplemente aparece. La belleza crea y suplanta el contraste entre la cosa misma y su copia y esto permite comprender la emergencia de la naturaleza en el lenguaje. La verdad de la belleza es que ella se revela a sí misma en su ser, en su aparecer. Para Grün en todas estas disertaciones entre belleza y naturaleza que recupera Gadamer sobresale una estética ambiental que puede ser muy orientadora para comprender la emergencia de la naturaleza en el lenguaje. (2007b, 129-134). Sobre todo, porque desde la misma podemos apreciar que el acto de la comprensión no es una actividad técnica pero efectivamente es una actividad genuina en la experiencia de la naturaleza auto-presentada como verdad que ocurre en la interpretación verbal: con las palabras que son siempre un evento especulativo. La forma de la comprensión gadameriana reafirma “la dignidad de las cosas” y, el significado de las mismas es auto-expresión, pues no pertenecen ni a quien habla ni a aquello que es hablado. Aquello que nosotros estimamos significativo algo que amamos o cuando nosotros comprendemos un texto o a la naturaleza es lo que puede seducirnos del mismo modo que la belleza nos seduce. De esa forma, nunca se trata de poner lo que amamos a prueba como lo hace la ciencia cuando se pregunta por la validez y la utilidad instrumental del significado de aquello que nos seduce. En su lugar, el camino para reconocer la dignidad de las cosas está en el diálogo, el cual tiene las mismas características que las del juego en tanto un auto-olvido, un detener el ego dominante -al no estar los hablantes conscientes al estar jugando no hay egos- la supresión de una autoconciencia que en su momento sólo pretende controlar la discusión para dar paso a la interacción con un tú. La seducción tampoco es medición. El concepto de diálogo de la hermenéutica nos recuerda que el lenguaje carece de un yo, es decir, de un yo que objective; en ese sentido, el hablar pertenece más bien a la esfera de un “nosotros”. Lo que importa es la emergencia del surgir

de la naturaleza en cuestión. Según Grün, la escucha socrática de la naturaleza emerge de un diálogo en que ambos salen transformados. A diferencia de la posición de la cultura o de la ciencia moderna con respecto al conocimiento de la cosa donde un “yo” impone su dictado sobre todo lo demás sin oportunidad para el diálogo o la conversación, para Gadamer el tema de la dignidad de la cosa se entiende cuando la naturaleza en sí misma no es algo para ser utilizado o para imponerle un significado, pues no suponemos que está a nuestra disposición. El lenguaje de la “cosa” nos habla de las cosas no como materiales, que se utilizan o se consumen como herramientas -que sirven para algo y se dejan de lado- sino que nos habla de la existencia en sí misma de la auto-presencia del cosmos resistiendo a ser usado. En Gadamer según Grün, no se trata de hablar de la naturaleza de las cosas como un concepto de la cosa en sí, propio de la modernidad sino del lenguaje de la naturaleza, a la manera griega en que la esencia de las cosas se manifiesta en el *lógos* como la auto-presentación de ellas mismas en el decir, en la palabra filosófica. De esa forma, “la naturaleza”, el ser, se hace accesible en su manifestación lingüística. Cabe señalar que a diferencia de los griegos donde el ser de las cosas es accesible por la mente, para la hermenéutica gadameriana el acceso se encuentra en el carácter lingüístico de la experiencia del ser. Aunque Gadamer retorna a “los griegos”, el carácter lingüístico marca su diferencia y actual aporte. El lenguaje tiene su realidad donde quiera que sea hablado o enunciado. Y aunque el ser del lenguaje siga sin respuesta, su realidad trasciende toda conciencia individual. En el lenguaje Gadamer ve la armonía de los seres con la naturaleza. Pues sólo en el lenguaje de la naturaleza, ella misma puede ser escuchada en su expresión en el bien decir. Como hemos visto Grün señala que en la estética ambiental de Gadamer hay un rechazo a la apreciación de la naturaleza desde su dominación, aspecto sustentado en el hecho de criticar una concepción de la naturaleza como un objeto o como un útil. En ese sentido, la clave hermenéutica de Gadamer para comprender el estatuto de la belleza de la naturaleza es que no se la concibe como un medio para otro fin que no sea ella misma. A diferencia del mundo moderno, para el filósofo hermeneuta los antiguos nos orientan, pues para ellos, la naturaleza es vista como un fin en sí misma, no como un medio para otra cosa. No hay una mirada instrumental ni de poder sobre la Tierra. En la mentalidad de la modernidad la naturaleza no aparece ni está presente porque el tema de la tradición donde se guarda el tema de la naturaleza es visto como algo muerto. No es casualidad que el Universo bajo una sola aproximación científicista occidental se haya

tornado un espejo donde la obediencia, a la par que el máximo placer y utilidad de los “recursos naturales y corporales”, sean obligados a ser usados y explotados conforme a los fines e intereses de una voluntad de poder de la subjetividad moderna -vacía y negadora de una tradición- donde los arquetipos matriarcales cósmicos de una cultura siguen estando presentes pero condenados al olvido. Al recuperar el campo del lenguaje la naturaleza vuelve a aparecer, vuelve a renacer y a vivir. La hermenéutica gadameriana es pionera en este asunto. Por eso la cuestión de la naturaleza no le es colateral sino central en el planteamiento gadameriano, aspecto que Grün logra identificar y desarrollar. De ese modo, el lado estético de la modernidad que acompaña la visión objetiva, es decir, a la imagen de la naturaleza como servil o domesticada también es una cuestión para dudar. Recapitulando, dentro de la propuesta de Gadamer en su propia preocupación ecológica se encuentra el tema de la tradición. Recapitulemos en la pasada forma de interpretar a la naturaleza, dice Gadamer: para los griegos el todo del cosmos representaba un gran respeto. En la auto-presentación de la naturaleza se concibe su dignidad. La naturaleza no servía para fines instrumentales, es decir, no era un medio para otra cosa, por tanto, no era bella porque fuese servil u obediente al hombre. La naturaleza era bella en ella misma. Por el sólo hecho de ser, la naturaleza nunca fue vista como un medio o un útil, así en su ser, en su ser-autopresencia es bella. Tan sólo la presencia libre y natural era el motivo de asombro y de espiritualidad (Grün, 2007b, 130 y 131). Entonces a partir de Grün, a propósito de la estética ambiental gadameriana estaríamos hablando de dos conceptos de belleza. Un primer concepto de belleza, el que nos recuerdan los griegos, donde es bello el universo manifiesto, sentido, admirado en su dignidad y en su auto-presencia. Aquí, el hombre se sentía y se auto-interpretaba como parte de la misma naturaleza o *physis*. Y el segundo concepto de belleza de la modernidad, donde es bello aquello que puede ser dominado o utilizado, es decir, sólo aquello que obedece dócilmente, que no se le reconoce una verdad porque se le niega, que es sólo un medio, un útil, es considerada una “naturaleza bella”, pero siempre y cuando sea una belleza natural domesticada. Una “naturaleza salvaje” es considerada por el hombre moderno, en última instancia algo terrible. De antemano poder impuesto en el adjetivo salvaje. Complejizar el discurso de la belleza en el horizonte de la estética ambiental y la hermenéutica centrado en una preocupación por el paisaje latinoamericano nos lleva a señalar que el concepto de belleza que los primeros europeos adjudicaron a “la naturaleza nativa sin nombre” suele ser

la de un útil. Así pues, la naturaleza es algo, que sirve para algo más, por eso pasa a ser un montaje, un espejo, un escenario falso, una copia o una mámpara. A la naturaleza en América Latina se la ha visto como un medio no como un fin, su belleza ha sido tal sólo porque ha sido una naturaleza conquistada y dominada para explotarse. La naturaleza americana ha sido interpretada como un útil, una herramienta o un instrumento, que no merece mas consideraciones en sí misma. Como vemos, la idea de concebir a la naturaleza como cosa y como objeto de una belleza ideal, han nublado nuestra percepción de lo real a tal grado que es bello lo que se puede controlar, lo que se somete al designio y posesión. Belleza y violencia se combinan.

Resulta sospechoso no dejar de notar cómo es posible que al mismo tiempo que la naturaleza latinoamericana sea explotada por un sistema semántico predominante, a la par, la naturaleza sea vista como bella sin más. Necesariamente un concepto de belleza exótica acompaña una visión de dominación de la naturaleza americana vista como exótica por esa misma tendencia. De ahí que la belleza hasta ahora pensada para el tema de la naturaleza americana no pueda ser la de un elogio o de una reivindicación de la misma, porque en realidad se esconde un concepto de belleza manipulado por orientaciones de control ocultando otra concepción de la belleza natural diversa con un significado profundo. El valor estético de la naturaleza debe ser revisado desde una hermenéutica estética para advertir un concepto de belleza en términos más amplios. Para esto es importante hacer presente el tema de la naturaleza, sacarlo de la invisibilidad y exponer la presencia en su realidad colorida. Reiteramos que, a nivel estético ambiental, dentro de la cultura occidental el concepto de belleza propio de la modernidad coopera o es complemento de la dominación de la “naturaleza americana” bajo la epistema moderna del dominio sobre la Tierra. Por lo tanto, el concepto de belleza objetivante ideológico atravesado por el afán de poder y hegemonía de la modernidad es falso porque elimina toda posibilidad de auto-comprensión del ser humano y su relación con el mundo.

Agregamos la metáfora del jardín americano dibujado por el “ojo dictatorial” para comprender lo anterior. En efecto, la naturaleza americana ha sido vista parecida al jardín de un dictador. Un jardín perfecto de un dictador-jardinero. Un jardín americano de artificio y sin vida pero muy ordenado porque nada puede salirse del régimen del “ojo dictatorial” de un jardinero, que impone sobre su territorio encantado una apariencia ordenanda, limpia y

constantemente vigilada. El jardín de un dictador, que transforma la realidad y muestra más bien una belleza artificial. Un jardín donde importa mantener la apariencia ordenada de una belleza dictatorial. Un jardín controlado en el que nada se mueve y nada está fuera de su lugar. Un jardín exquisito, que identifica lo bello con la medida es un espacio disciplinado y con ausencias. Un jardín-continente bello y perfecto donde se ocultan las apariencias del orden militarizado, la tortura y la muerte. La naturaleza americana ha sido un espacio controlado, un lugar militarizado bajo una ideología de una higiene fascista que limpia a un territorio de cuerpos de cuerpos mutilados, cuerpos violentados. Los residuos corporales de la violencia son limpiados por la higiene de un régimen autoritario. Como resultado de la dictadura sobre el jardín América, éste se encuentra descuidado. Pero se desborda para aparecer en otros lugares donde había sido excluido. La analogía de la imagen de un jardín-país con un jardín-continente la tomamos de Martínez, quien nos dice ante esto: “el no-control es la mayor expresión de libertad”... en este jardín. Sin embargo, este no-control no debe leerse como un descontrol, sino como otro orden. “Todo jardín intenta apropiarse de la mirada. Si antes el jardín se mostraba como pura apariencia ornamental, es decir, su expresión coercionada, limitada, ahora el jardín muestra su desborde, aquello que antes no debía ser” (Martínez, 2015, 8). El efecto de exigencia y de coerción sobre un espacio uniformado, un jardín uniformado, un jardín bello porque es controlado bajo la tortura es un jardín dictatorial del deber ser pero no del ser, no del dejar ser ni del dejar sentir a la naturaleza y a los cuerpos en América Latina.

Con la “invención de América” tuvo lugar un momento de impresiones ambivalentes, donde la mirada estética dictatorial del “ojo dictatorial-imperial” se posó sobre el paisaje para dar orden a un grupo de interpretaciones fascistas a nivel estético basadas en los relatos sobre una naturaleza artificial que conformó “la imagen mítico-dictatorial exótica sobre América Latina. Para los primeros viajeros europeos América pasó a ser reducida a un mero jardín exótico que debía ser uniformado, explotado y al final constantemente torturado y vigilado. La identificación del nuevo continente con su propio “jardín controlado” fue contundente no sólo para la consiguiente consolidación de la identidad del mismo, sino que fue clave en la consolidación del régimen del discurso moderno de dominación sobre “la otra naturaleza”. La “modernidad” como paradigma hegemónico ha marcado una mentalidad dictatorial también en la “dictadura de la piel”. A su vez, expresada en una narrativa

totalitarista del jardín artificial, que oculta las apariencias de los otros cuerpos torturados, los otros cuerpos muertos. Los residuos quieren ser limpiados reduciendo la historia y la ecología de esta Tierra a mera “higiene fascista”. El presente trabajo intenta evidenciar un fenómeno estético totalitariamente impuesto centrándose en exponer el poder del control estético de una “dictadura estética” sobre la imaginación y el conocimiento en torno al cuerpo y al paisaje controlados, del “jardín América Latina” vistos por ambos “ojos imperiales”: un “ojo epistémico” y el otro “ojo estético” bajo el mismo cerebro con su mentalidad de la modernidad. Debido a la preocupación mundial sobre el medio ambiente en América Latina se ha dado una fuerte polémica, pues la naturaleza con la que nos encontramos actualmente está contaminada, empobrecida, limitada, agotada, destruida, erosionada y dañada. Una naturaleza jardín saqueado por largo tiempo. Aquella naturaleza interpretada por los conquistadores como la gran canasta o fuente de recursos naturales y humanos, ilimitados que los hacía ricos, está hoy evidenciada como finita y acabada. Desde nuestra perspectiva, cabría empezar por plantear un cambio de imagen de hermenéutica de palabra, un bien decir, un “buen decir”, sobre América Latina ante el mundo, es decir, hay que transformar la imagen exótica inventada del continente como “cosa o canasta”, por una imagen dignificada, que enaltezca la sensibilidad, verdad y dignidad del mismo y de un concepto de belleza amplío. Aspecto que en el pasado muchos personajes han tratado de hacer arriesgando y otras veces entregando su vida al luchar contra la explotación que constantemente aquejan a la región (Guevara, 2004). Lo han hecho, entre más ámbitos, a nivel político, epistemológico, educativamente, entre otros aspectos. Creemos que las micro luchas que se libran cotidianamente en nuestro territorio son y seguirán siendo aspectos decisivos para que América Latina no sea nunca un continente sin tierra, sin agua, sin alimentos, sin personas, sin historia sin justicia y sin futuro.

Este trabajo pretende ser una crítica a un orden mundial, que en cierto momento modeló ideológicamente y estéticamente al “resto del mundo”, al desvalorar las perspectivas alternativas. La multiculturalidad estética o una estética de las diversidades del mundo es una contraparte a dicha homogeneización estética. Lo que se ha perdido de nuestra subjetividad es la capacidad de contemplar la naturaleza. Ya no nos detenemos a apreciarla, sin dejar de pensar en cómo intervenirla, sin duda para asegurar nuestra supervivencia material, pero sin ningún balance espiritual, religioso, ético o emocional.

3.3. La independencia ecoestética de América Latina

... que en todos los puntos en que el terreno prometa hacer prosperar alguna especie de planta mayor cualquiera, se emprenda una plantación regulada a costa del Estado, hasta el número de un millón de árboles...
Del sueño ecologista de Simón Bolívar
(Brailovsky, 2009, 45)



Figura 9. Joaquín Torres García, “América invertida”, 1943, Tinta sobre papel, 22x 16cm.

3.3.1. Estética colonialista como herencia de Europa en América Latina

El ideal o concepto de la belleza europeo u occidental en América Latina ha sido un concepto en el que se ha manifestado constantemente un colonialismo cultural interno a nivel de una hermenéutica estético-negativa. Esto quiere decir que la belleza como un concepto cultural entre otros, es un concepto colonialista, que lejos de apuntar a la liberación de los pueblos en la región apuntan más bien hacia su interminable dominación. Es la matriz central semántico conceptual del imaginario y la sensibilidad de la que emana la colonización mental, material, ecológica, estética y cultural de la sociedad latinoamericana a nivel interno y externo (Stavenhagen, 2015). Una de-colonización de la “belleza” es un aspecto ineludible y central para repensar el imaginario sobre el ideal de la naturaleza, reflejo del mapa del continente y de sus habitantes.

La belleza a lo largo de la historia occidental ha sido estudiada como cosa del arte, de la estética o ha sido adjudicada frecuentemente a las mujeres en una representación dominante de las mismas (Eco, 2007a). Ha sido recurrente la expresión de la belleza de los cuerpos desnudos femeninos por los pintores de paisajes en Occidente. Sin embargo, la belleza también ha sido cosa de paisajes, cuerpos, mapas y territorios geográficos en tanto imaginarios simbólicos de ciertas regiones. Muestra de lo mismo es también la narrativa de la belleza sobre el continente americano identificado con una geografía de características femeninas por los “ojos imperiales del sujeto conquistador” (Pratt, 2010). Estigma exótico que ha sido reproducido o expuesto irrepetibles veces a lo largo del tiempo por el cine, por propaganda exótica del turismo o por cierta literatura que ha caído en los exotismos.

La colonización estética de la sociedad ha significado una jerarquización racial ordenada por tonalidades de la piel, tal que una sociedad de castas en sentido de la relación color-vertical se establece “ontológicamente” desde un orden bicolor, donde ser blanco es “ser” y ser menos blanco, mezclado o no blanco es “no-ser”.

La tendencia hacia la “blanquitud” es el prejuicio de superioridad unicolor hacia la que se tiende (Bolívar Echeverría, 2011). La historia de la “conquista” de América marcada por la nostalgia del criollo, de una tierra lejana europea, así como la nostalgia de una era prehispánica gloriosa del denominado “otro” son los dos matices implantados en la jerarquía bicolor también.

Hay que agregar que no dicho con frecuencia, pero dos racismos han pervivido a lo largo de más de quinientos años. El racismo contra lo “oscuro” está al mismo nivel del racismo contra lo “claro”, aunque este último bajo la ideología del unicolor se ha impuesto sobre todos los demás colores. Una historia en conflicto estético pervive sin una resolución definitiva y esto también es producto del colonialismo interno a nivel estético en el ámbito social. Y en esto se juega la independencia o la continua colonización o dependencia de América: en la liberación de ideas ajenas estéticas dominantes. En cambio, la búsqueda de una justicia para una sociedad multicolor pensada desde una estética de la diversidad tiende a ser poco explorada desde ambos lados donde al final se impone un solo color.

"Porque esta gran humanidad ha dicho basta y ha echado a andar. Y su marcha, de gigantes, ya no se detendrá hasta conquistar la verdadera independencia..." Ernesto "Che" Guevara.

3.3.2. Descolonización estética desde el concepto de belleza y paisaje

La cuestión de la colonialidad-dominación y de-colonialidad o liberación en América Latina según Mignolo (Palermo, 2009) se ha expuesto históricamente en una primera etapa en los órdenes políticos, económicos y en los epistemológicos dejando en el olvido o hasta una segunda etapa el análisis de las esferas del control imperial en el orden estético, de género, sexualidad y subjetividad (Mignolo, 2009, 7). Una tercera etapa, según este autor, incumbe a la de-colonialidad de la naturaleza. Mignolo va más allá y habla del futuro control colonial y del imperialismo asiático: el “ojo imperial asiático”. Nos detenemos con Mignolo en la cuestión de la de-colonialidad de la naturaleza en términos eco-hermenéuticos, pues a propósito de la misma debemos hacer referencia a la interpretación de la naturaleza respectiva al proyecto moderno-colonial Occidental. En ese sentido, se trata de darnos cuenta de que el tipo de interpretación hegemónica de la naturaleza como “canasta de recursos naturales” fue relativa al poder colonial de la revolución industrial y a su faceta económica que necesitaba de un concepto *ad hoc* del “nuevo mundo”. El concepto de naturaleza europeo fue adaptado al proyecto moderno-colonial también para la naturaleza del Nuevo Mundo. Lo mismo que sucedió con el concepto de naturaleza relativo occidental sucedió con el concepto de belleza (belleza salvaje) pues dicho concepto fue relativo al proyecto colonial/moderno también en América. Ambos conceptos: naturaleza y belleza fueron adaptados y determinados significativamente por el proyecto expansivo y de dominación imperialista en América. Aunque parezcan dos aspectos muy distintos: la de-colonialidad de la naturaleza y la de-colonialidad estética, ubicados en distintas etapas, según Mignolo, la verdad es que conviven de tal forma que podemos sostener que la tercera etapa de independencia, o de la de-colonización de la naturaleza en términos ecológicos, depende o está íntimamente ligada a la segunda etapa de de-colonización estética sobre el continente. De esa forma, la liberación ecológica depende de la liberación estética. La superación de la estética de la dominación basada en el racismo unicolor que se refleja en la sociedad de castas es parte importante a deconstruir para la vida. Se puede pensar desde el ecologismo pragmático que la tarea ecológica en nada depende para su resolución de una tarea hermenéutica eco-estética a nivel social y cultural, es decir, que la protección de la naturaleza no tiene nada que ver con la liberación del paisaje o de los sujetos corpóreos en él envueltos desde una interpretación objetiva de dominación. Sin embargo, hay que recordar

según la eco-hermenéutica volcada hacia la historia de las interpretaciones sobre la naturaleza tanto europea (Carvalho, 2006) como latino-americana (Pratt, 2010) que el mapa de América tiene una analogía femenina, ya sea en la figura de América, la Pachamama, la Amazonas, hasta la de una Venus sin brazo y sin cabeza, siempre la historia de la región nos remite a pensar en la “estética negativa” de la dominación impuesta sobre el paisaje femenino con que el que se ha estereotipado a todo el ambiente natural, al mapa y a la geografía del continente latinoamericano aspecto basado también en la idea occidental de la naturaleza semejante a asumir lo femenino como objeto. La crítica al concepto de mujer-objeto o de mujer-objeto-bello presente en la cultura occidental es clave para comprender las fases negativas de dicha interpretación. La tarea por una alternativa estética para América Latina es fundamental también en el aspecto ecológico porque una interpretación del paisaje está en juego.

Cuando Galeano (2011) habló sobre el saqueo, robo, devastación y dominio de la tierra latinoamericana vista como un botín lleno de tesoros naturales se le olvidó que la tierra, objeto de raptó y de explotación, ha tenido una semejanza con lo femenino natural, asunto presente desde el mito exótico del continente establecido por un tipo de masculinidad imperial cuya concepción femenina, rozaba con el proyecto colonial de manipulación sobre lo diferente. De esa forma, intercambiando la metáfora de las “venas abiertas” por “las piernas abiertas”, el vientre violentado del cuerpo geográfico femenino es el fondo y la figura femenina violentada no expresada y olvidada. En el proyecto de de-colonización estética para la cuestión ambiental en América Latina las cuestiones sobre el “eco-feminismo”, la eco-estética hermenéutica y la eco-fenomenología son imprescindibles, pues nos recuerdan que el concepto de naturaleza en América Latina es ya un concepto femenino de interpretación decisivo para problematizar porque como dice Mignolo (Palermo, 2009) la cuestión de la naturaleza en disputa hoy no es sólo política, económica o pragmática sino también epistemológica, histórica y estética en el sentido de que hay un cuestionamiento a la dicotomía entre hombre y naturaleza, es decir, a la forma en que un tipo de “hombre imperial” diseñó e interpretó estéticamente un mapa bajo una idea femenina como objeto a toda una geografía y, se separó y se enemistó, de la misma para dominarla. No se trata desde nuestro punto de vista para comprender el tema de la relación del hombre con la naturaleza de la problematización del “buen salvaje” y, su supuesta “armonía con la naturaleza”, sino de

propuestas de-coloniales en el orden de interpretaciones y prácticas eco-estéticas no vistas, tal que podamos plantear otras nociones ubicadas fuera de la cultura occidental y propias a la región que nos orienten en la vida actual. Nuestro intento de enfocarnos sobre la tradición, lo histórico y lo estético como aspectos determinantes para la problematización de la cuestión ecológica en la región surge de un anhelo de transformación interpretativa al criticar también un discurso exótico masculino sobre lo femenino-geográfico donde la identidad del sujeto latinoamericano relacionado con el medio ambiente también está en cuestión. Los prejuicios exóticos y, por cierto, estético-exóticos sobre el sujeto latinoamericano han fungido como parte del control colonial que inventa, narra o construye al “otro” peyorativamente o superioristamente para apoderarse de él y de su paisaje a través del uso ideológico del lenguaje y de la palabra bajo la voluntad de poder. Romantizar u orientalizar, es decir, elevar o sobajar al otro no es más que racismo y discriminación. Si se exotiza al “yo hegemónico” se descubre que sus prejuicios son en realidad auto-prejuicios. Para mantener la dicotomía hombre-naturaleza siempre presente en el proyecto occidental ha sido necesaria la anulación y el establecimiento del racismo hacia el otro. Consideramos, que por eso el racismo es un invento, que tiene un origen paisajístico ubicado en la dicotomía hombre-naturaleza, es decir, en el vaciamiento de cuerpos propios de un paisaje conquistado, base del proyecto moderno de expansión, dominio, explotación y saqueo del planeta, hoy en su fase más crítica. El “otro hombre” visto bajo “los ojos estéticos del exotismo” es un invento de un proyecto de colonización permanente.

Hoy el problema ecológico para la región hace que volvamos a la historia de la “hermenéutica masculina imperial negativa sobre el paisaje femenino del sur”, es decir, a repensar como un heteropatriarcado diseñó la imagen de una naturaleza femenina construida en torno a los imaginarios exóticos sobre un mapa femenino. Esto para provocar la transformación de las interpretaciones negativas sobre el paisaje feminizado con tal de avanzar en una resolución no sólo pragmática sino también histórica, humana, ecológica y estética. En plena era ecológica la reivindicación de la naturaleza latinoamericana no puede estar alejada de la reivindicación identitaria de la sociedad latinoamericana. Se trata de liberarnos de “una mentalidad europeizada al interior”, propia de la herencia de la cultura colonial estética implantada desde sus propios prejuicios sobre la “otredad latinoamericana”. Para contrarrestar el exotismo desde la filosofía hay que recuperar los conocimientos a su

vez filosóficos de algunos pueblos indígenas en torno a la visión que tienen de la naturaleza. Este asunto de volver a las tradiciones indígenas que persisten aún hoy puede ser criticado de cierto “folclorismo filosófico”, es decir, puede ser visto como un asunto que evade una circunstancia universal, temporal y geopolítica de índole económica de un sistema impuesto. Pero esto no es así, si como hemos venido planteando, desde el tema ambiental, se recuperan nociones filosóficas en filosofías mixtas o mestizas del sur, que bien pueden ser integradas al ámbito de la filosofía universal como categorías clave post-exóticas de análisis hasta para enfrentar dicho sistema, y no repetirlo al copiar la misma episteme moderna. (García, 2015, 2-10).

3.3.3. Hacia un concepto de belleza diversa latinoamericana

Buscar una razón estética ampliada, complejizada y alternativa desde el sur para pensar el tema de porqué debemos proteger a la naturaleza supone revisar la pre-imagen construida desde un espejo deformante del “yo occidental”. La eco-hermenéutica nos aporta en la problematización del concepto de naturaleza latinoamericana desde la búsqueda de una concepción de naturaleza antigua encontrada en las propias tradiciones de la región.

Desafortunadamente, mientras la pregunta ecológica lleva a algunos autores a dirigirse a los antiguos europeos griegos con su tema de la *physis*, nosotros en América hemos de dirigirnos también a los antiguos europeos pero a los conquistadores para comprender el tema de la naturaleza especialmente en América Latina. Cuando comenzamos a preocuparnos por la naturaleza latinoamericana en su particularidad contextual con el fin de esclarecer nuestras obligaciones eco-éticas nos percatamos que se trata de pensar no sólo en la naturaleza como algo en general, es decir, no como un sujeto colectivo planetario con ciertas especies ni como parte de la biosfera total a estudiar (asunto universal que es importante). Pero pensar en la naturaleza latino-americana desde su singularidad geocorporal rodeada por los mares que geográficamente la separan de las otras masas continentales o por las fronteras artificiales humanas como muros, nos sirve para enfocar y comprender las demandas, reclamaciones y solicitudes de los pueblos originarios para quienes las luchas por la tierra han significado también la lucha desde sus propios cuerpos, desde sus propias vidas. No se trata de nacionalizar la naturaleza o a los cuerpos extrayéndolos de la idea romántica de una naturaleza única y común sin cuestionar.

Regionalizar el asunto únicamente nos sirve para complejizar la idea estética implícita pero también científica de la ecología de que la “naturaleza es de todos y por eso debemos cuidarla” porque también será la naturaleza para generaciones futuras. La idea ecológica de proteger la Tierra, es decir, el todo del planeta debe ir acompañada también de su complejización regional. Así, el tema de la naturaleza planteada desde un contexto particular como el latinoamericano nos lleva a considerar una pertinencia identitaria, histórica, social y de idiosincrasia geopolítica tal que una ética y una estética particular sobre la naturaleza deba ser vista en conjunto con el interés ecológico general, pero complejizada desde la historia estética y de búsqueda de justicia de la región. De tal manera que la reflexión filosófica nos incite a buscar un concepto ampliado de belleza natural diversa, es decir, una belleza colorida. Una sabiduría estética de la naturaleza hallada en los pueblos del continente en sus artistas, en sus escritores, en sus poetas, en sus maestros, en sus guías, en sus mujeres, en sus niños, en sus paisajes y en sus tradiciones, todos temas claves para el presente. Esto es un asunto en plena fase de construcción. Todavía no se ha entrado al campo de lo conceptual, es decir, en la fundamentación de una post-estética. El giro ecológico hacia el sur es una oportunidad histórica para la región en su búsqueda de justicia socio-ambiental, pues América Latina asumida erróneamente como la “gran canasta de recursos naturales y corporales” (piénsese en los países del sur como los graneros del mundo) ha abastecido al mundo entero a costa de pobreza, violencia y exclusión. El imaginario exótico ambiental con el que se ha estigmatizado a América Latina desde una imagen geográfica femenina, de una naturaleza femenina dadas por las constantes características expuestas: fértil, vasta, inagotable y virgen, análoga a una imagen de dominación es un aspecto clave para comprender el fenómeno de la actual dominación interna, que a su vez se puede comprender desde la idea de un “colonialismo eco-estético interno”, donde los propios actores políticos entre más actores de la sociedad en la región son los mismos que llevan a cabo la auto-exotización del continente. La idea del “colonialismo interno” ha sido analizada por Stavenhagen, (2015) quien nos enseña -a partir de sus siete tesis o más bien la exposición de siete interpretaciones equivocadas sobre América Latina- cómo la causa de la desintegración, de la dependencia y de la explotación de los recursos naturales depende de una cierta élite que persigue modelos foráneos incorrectos para mantener el poder sobre el continente. A propósito, Pratt observa, que el proceso de una mirada descolonizadora, de un auto-

reconocimiento latinoamericano en el nivel estético-cultural se trata ya no de ser la copia, la imitación o el mero reflejo de Europa, es decir, de todo aquello ajeno, foráneo, sino de volver a lo propio desde el reconocimiento de ser una auto-creación singular (Pratt, 2010, 416). La concepción predominante y colonial de la naturaleza en nuestra región se fue implantando a nivel de prácticas no sólo a nivel material sino también a nivel cultural. La naturaleza fue perdiendo un lugar significativo en la orientación religiosa del hombre de la región al hacerse de una religión separada de la naturaleza. De ahí que en América Latina también esté presente una visión secular, lejana y distante de la Tierra. Ante esto y como sucede en Europa en América Latina hay, como dice Barriandos, desde la crisis poscolonial de la autoridad, y con las necesidades geo-epistemológicas en América Latina, un acercamiento donde “se ha intentado desarticular el discurso de la objetividad y la verdad visuales arraigadas en la óptica de invisibilidad eurocentrada” (Barriandos, 2011, 24). En la búsqueda por rescatar la tradicional local de la visión sagrada de la Tierra. Pero también hay que señalar que los Estados muchas veces con sus políticas de imitación de modelos de desarrollo ajenos y foráneos no llegan a contemplar lo que la Tierra significa para muchas personas y grupos para este continente. Una desvalorización e invisibilización interna del sujeto del sur y su tradición es la constante autoexotización como parte de un autocolonialismo interno. Para pensar en la decolonización eco-estética primero no se trata de hablar de una “belleza salvaje” como en el romanticismo cuando el concepto de “salvaje” se contrapone al de “cultivado”. Esta misma dialéctica es parte del prejuicio civilizador colonialista, religioso, ilustrado europeo que califica al otro de manera negativa para denigrarlo y después se eleva como el sujeto cultivado pero invisible de la exotización. Calificar al otro como salvaje, feo y primitivo son prejuicios de una mirada estética que debido a su relativa y reducida visión de lo que es bello llevó también a la belleza misma a su muerte. A propósito, superar los conceptos del romanticismo para evitar la falacia romántica del “buen salvaje” es tarea clave para pensar en una mirada seria y creativa sobre “el otro”. Por ejemplo, sobre su aporte científico ecológico para salvar la Tierra.⁵

⁵ Brailovsky, 2009, 44, 45 y 49, Hago un breve paréntesis para decir que después de 1825 en toda América Latina sucedió el final del dominio realista y en el proceso de la primera independencia uno de sus reformadores más emblemáticos fue Simón Bolívar, quien cabe remarcar desde ese momento decretó ya un primer sueño ecologista en la protección de las aguas y los bosques para el uso común de la vida. Bolívar el libertador de América Latina, “decretó en su momento una actitud de protección y de gestión de los recursos naturales inusual para la época y casi inimaginable en la América Latina de esos tiempos” .

CAPÍTULO 4. EL CONCEPTO EUROPEO DE LA NATURALEZA AMERICANA



Figura 10. Fotografía de dos mujeres yaganas: Chaoualouch-kipa con su amiga Kamanakar-kipa. Musée du Quai Branly. Paris, Francia. (Chapman, 2012, 634).

4.1. El “encuentro estético” entre dos mundos.

El presente texto pretende comprender un asunto sobre el “inicio” de América Latina, lo que se ha llamado el “Descubrimiento de América” desde una aproximación estético-fenomenológica y hermenéutica recuperando a su vez algunas reflexiones en torno al exotismo como una teoría cultural, que explica el encuentro entre dos culturas a nivel estético, desde dos formas de interpretar al paisaje y a los cuerpos. Esto quiere decir que desde un enfoque fenomenológico y estético ambiental queremos argumentar que el encuentro entre dos mundos fue ante todo un “encuentro estético”, un encuentro donde la violencia estética sobre “el otro” se fundamentó en un “mito exótico” sobre el paisaje y los cuerpos, que sigue perviviendo y adaptándose de manera compleja a lo largo de la historia de la región transformándose luego hacia toda la sociedad latinoamericana en una constante “estética exótica negativa”. Complejizar en el asunto nos ha llevado a mirar el tema de la naturaleza en América Latina desde un enfoque interdisciplinar donde la historia, la antropología, el eco-feminismo o la estética ambiental entre otras áreas del saber son pertinentes para pensar el tema. De la hermenéutica hemos retomado el asunto de preguntarnos por las diversas interpretaciones, que ha recibido la naturaleza americana desde las interpretaciones de los primeros conquistadores hasta su repetición en la modernidad y las interpretaciones de la tradición hasta las actuales preocupaciones ecológicas. Esto nos ha llevado a encarar la cuestión estética como un asunto que marca la pregunta por la naturaleza latinoamericana desde el exotismo o los prejuicios sobre “el otro”. El tema de la belleza y el paisaje desde la estética ambiental han abierto la complejización del argumento estético en la ecología regional cuando nos referimos a la naturaleza americana y a su belleza, el ecofeminismo como hemos visto en los capítulos anteriores nos revela que la proyección de la mujer con un mapa-mujer y el mismo concepto de belleza para ambas corporalidades femeninas (mujer y geografía) fueron inventadas por el mismo “ojo imperial masculino”. Este asunto también nos ha llevado a descubrir la historia no oficial, la otra cara femenina de la historia latinoamericana abordada muchas veces implícitamente por el conjunto de artistas latinoamericanos en su preocupación sobre la “naturaleza exótica” pero olvidado por la filosofía, cómplice al centrarse sólo en la cultura contra la naturaleza.



Figura 11. Estrecho Murray, Canal Beagle. Grabado de C. Martens. Biblioteca Nacional.

El presente apartado pretende indagar en cómo el tema de la naturaleza ha surgido para la filosofía en su ramificación ambiental, especialmente desde la filosofía de campo del sur, como una respuesta clave al mito del exotismo (Rozzi, 2012).

Antes bien, debemos reconocer que los conceptos de naturaleza y cuerpo americanos son ambos conceptos europeos. América Latina fue definida por el “ojo imperial” europeo que exotizó el espacio del Nuevo Mundo y, así, lo nombró o inventó definiéndolo desde sus propios prejuicios culturales específicamente religiosos y científicos. Al respecto Serna (2010, 251) señala que,

Desde el descubrimiento hasta el siglo XVIII las discusiones sobre el Nuevo Mundo tienen como objetivo establecer el estatuto ontológico de la naturaleza y el hombre americanos. Durante la época indicada, los contactos con América despertaron preguntas acerca de la humanidad o la inhumanidad de los indios o de su posibilidad para salvarse. La Edad Media parte de una concepción providencialista del mundo (2000, 16). La concepción medieval de la historia como el desarrollo del propósito divino coloca a la historia sagrada en el centro del pensamiento historiográfico. El enfoque para el estudio de la naturaleza, de esta época, es de tipo metafísico y teológico (Artigas 1984, 307). Siguiendo los argumentos teleológicos de Santo Tomás, existe una finalidad superior que se relaciona con el gobierno divino de la naturaleza. Pero, como señala Mariano Artigas, “la afirmación del plan no equivale a afirmar que todo lo que sucede en la naturaleza sea bueno para cualquier punto de vista” (Artigas 1984, 314). Con todo, no supondrá un

problema la existencia del mal, que sólo es tal para la visión limitada del hombre, más no para la visión total que Dios posee de su propio plan. Santo Tomas de Aquino afirmaba que “el mundo no sólo es bueno, sino muy bueno; y los movimientos físicos podrían considerarse buenos porque se relacionan con su lugar natural, el cual determina un orden en la estructura del Universo”. Por otra parte, la concepción medieval de la naturaleza considera que Dios ha creado el universo para el hombre, según Santo Tomás. Esta estrategia finalista, explica Artigas, incide en “una perspectiva en que la aplicación de la noción de bien a la naturaleza implica un antropocentrismo legítimo, que refleja el puesto central del hombre en el cosmos” (Artiga 1984, 315). Dicha cosmovisión o estrategia finalista se refleja en los escritos sobre América. Los cronistas, sin excepción, desde Colón hasta el inca Garcilaso, pasando por fray Toribio hasta Benavente, Francisco López de Gómora o José de Acosta parten de la idea de la prefiguración del Nuevo Mundo y del providencialismo de la historia, siguiendo el ejemplo de los primeros cristianos con respecto a los paganos y a los clásicos. Ciertamente cada uno lo hace con su peculiar estilo o personalidad –las tesis finalistas de Colón, el lirismo imaginativo de Gómora, el optimismo devoto de Oviedo, el misticismo beligerante de las Casas o el racionalismo cristiano de Acosta—pero la estructura profunda es siempre idéntica (2010, 251).

La visión de que Dios creó a la naturaleza para el hombre cristiano, blanco, occidental se ha impuesto como la única visión de la Tierra. Pero hoy, no sólo desde Europa con sus revoluciones culturales y humanistas, que ciertamente han cambiado la mirada exótica sobre la Tierra desde nuevos planteamientos filosóficos, sino desde dentro de la propia región latinoamericana es importante pensar en un planteamiento diferente al asunto como un discurso alternativo al colonialismo estético-cultural religioso interno. La tarea de la filosofía sería vulnerar la idea de exotismo desde un contra-discurso al evidenciar las relaciones caracterizadas por la dominación y la subordinación desde falsas interpretaciones culturales y religiosas, que evidencian más bien el desconocimiento del otro y la imposición arbitraria estética, cultural, política, científica y religiosa de un yo-centro que inventa en su mente una geografía imaginada a su disposición. En su lugar, proponer un reconocimiento de la

presencia, cultura y de la propia postura ante el mundo de aquel denominado “exótico”. A propósito, tenemos que de acuerdo con López sobre la noción de exotismo,

ha caracterizado el espacio americano como corolario de una tradición europea por explicar la diferencia desde la relación civilización-barbarie, gestada en la Edad Media y materializada en nuestras tierras donde se esperaba encontrar la fuente de la juventud, las espléndidas amazonas, las calles pavimentadas de oro, los antropófagos y otras fantasías y realidades desbordantes del Nuevo Mundo, que registró profusamente la literatura de los cronistas de Indias y posteriormente fue replicada por los expertos radicados en Europa dados a explicar la existencia de América (2010, 109).

La definición de exótico como extranjero, peregrino, y, a su vez, como extraño, chocante y extravagante son tomadas en la perspectiva que dio Edward Said desde su *Orientalismo* (2016) en cuanto a la idea del otro, de la alteridad que se inventa Occidente frente a aquello que no le es propio y que caracteriza como lo “exótico amenazante”. De acuerdo con López (2010) el exotismo es la “manera de comprender que los europeos tuvieron de los territorios y de las culturas ajenas, por eso, lo exótico está en el otro y en el espacio del otro: primitivo, salvaje y marginal”. El exotismo especialmente “desde los europeos se entiende como una matriz epistémica de centro que busca etiquetar y exhibir todo aquello que está afuera de su influencia como “lo extraño”, “lo raro”, “lo novedoso”, “lo nunca antes visto” (López, 2010, 110). La naturaleza americana como la otra naturaleza pero amenazante.

De acuerdo con López, los europeos de los siglos pasados con su exotismo intentaron no sólo promover una idea de alteridad sino su finalidad fue siempre la de plantearse una identidad europea al encontrarse con los otros. A la vez, promover el proyecto cultural expansionista de este reconocimiento a nivel cultural y religioso. Desde el “descubrimiento de América”, podemos hablar también del “encuentro-desencuentro” entre las interpretaciones de dos culturas, lo que a su vez significa hablar de dos culturas que chocan y se enfrentan desde sus respectivos conceptos de lo sagrado y lo profano; donde relaciones de dominación y subordinación se establecen. El “hombre civilizado” que domina al “animal salvaje” es la figura que bien puede representar el prejuicio occidental a propósito de la negación, disminución y dominación sobre “el otro”. Resta decir que el exotismo reconoce al

“extraño” más como objeto que como persona y, a su paisaje más como una representación artificial. Dicho exotismo nos revela una autonegación del propio cuerpo y del privilegio dado a la razón. Asunto que se encuentra en la tesis providencialista religiosa.

4.1.1. El concepto europeo de la naturaleza americana

Cristóbal Colón tuvo amplios conocimientos tanto científicos como religiosos y los mismos no le impidieron la mirada exótica sobre “el otro”. De hecho, estos mismos conocimientos a nivel religioso y científico fueron la matriz epistemológica sustentadora para dicha mirada exotista del nativo y su paisaje. De acuerdo con Serna (2010) la visión finalista de la religión se expresa cuando el mismo Colón afirma en su libro de las profecías “...ya dije que para la ejecución de la empresa de las Indias no me aprovechó razón ni matemática ni mapa mundos; llanamente se cumplió lo que dijo Isaías” (2010, 251). América fue entendida como un conjunto de naciones olvidadas de Dios y Cristóbal Colón fue visto como el encargado por designio divino de llevar a Cristo a América, una tierra considerada remota e incógnita antes de la religión. Según Serna sobre Bartolomé de las Casas este mismo dijo sobre Colón,

también le convino, porque de España trujo él primero gente (si ella fuera cual debía ser) para hacer colonias, que son nuevas poblaciones traídas de fuera, que puestas y asentadas entre los naturales habitantes destas vastísimas tierras, constituyeran una nueva, fortísima, amplísima e ilustrísima cristiana Iglesia y felice república (Casas:1, II) (Serna, 2010).

De acuerdo con Serna sobre la legitimación religiosa de la colonización de América:

Colón describe a la naturaleza siguiendo especialmente a Pierre d'Ailly, tal como explica Beatriz Pastor (Pastor 1983, 70) cuando se refiere a su riqueza y exuberancia o a la topografía; o a Marco Polo cuando hace referencia a la cantidad de agua. En la descripción exótica de la flora y la fauna, parte de Plinio y su Historia Natural. Era una manera de confirmar lo nunca visto, siempre desconocido y amenazante. No se trataba de ficcionalizar la realidad. Simplemente fue un equívoco. Con respecto a la admiración que sintió por la naturaleza, no dudo, de que, además de querer convencer a sus inversores de que la empresa era rentable, Colón era sincero en esa alabanza, coincidiera o no con los elementos literarios bucólicos y paisajísticos de los textos clásicos. La

realidad se superponía a la ficción. Gonzalo Fernández de Oviedo, uno de los primeros cronistas, si no el primero, que parte de una visión directa del Nuevo Mundo y no de lecturas asimiladas o creencias a priori, también describirá la naturaleza americana en los mismos términos que Colón. En el prefacio a la Historia General y natural de las Indias, Oviedo expresa su admiración por la naturaleza americana. Alabar la naturaleza americana es, como ya se ha dicho, una manera de Alabar a Dios. Pero más allá del tópico, Oviedo lanza un panegírico sentido y vivido y admira que la obra de Dios se haya extendido más allá de la Ecúmene. Tales elogios no abarcan únicamente al mundo de la naturaleza, sino que también se extienden al de las lenguas, por su diversidad, y al de las costumbres, lo que indica una mentalidad abierta a lo desconocido, a lo “bárbaro” o diferente y apoyada por el viejo tópico de la “pluralitas”, el canto a la diversidad de la creación divina. Oviedo, injustamente valorado por la crítica, fue un cronista moderno que describió lo que él había visto con sus propios ojos, esto es, el espectáculo pleno, brillante y grandioso de la naturaleza del Nuevo Mundo... (2010, 251).

De acuerdo con Serna:

...la geografía americana sólo se puede comprender desde la ciencia de la edad medieval, una visión providencialista en la observación de la naturaleza. De esta manera, el descubrimiento de la naturaleza americana estuvo ligado, por mucho tiempo, como muestra el tercer viaje de Colón, a la idea del redescubrimiento del Paraíso Terrenal. Las regiones míticas, las islas paradisíacas de Platón y Aristóteles se encarnarían en la naturaleza americana (Serna, 2010, 251).

El imaginario europeo sobre la naturaleza americana ha persistido por varios siglos y de acuerdo con Bertrand Russell, según Serna, ahí se pueden rastrear las fantasías utópicas sobre el Nuevo Mundo de toda Europa. Antes de la ilustración el hombre de la ciencia estaba encargado de buscar la verdad exponiendo las maravillas de la Creación. Los siglos del descubrimiento y de la conquista parten de una visión religiosa providencialista y, esto continuó luego en el siglo XVIII cuando los teóricos ilustrados empezaron a plantear la cuestión con más fuerza. El concepto místico cristiano de la geografía desaparece según Serna, para pasar a una visión ilustrada donde la naturaleza americana iba a ser vista desde

una supuesta teoría de la inmadurez. El conde Buffon, un naturalista francés, sería quien dijera que “la naturaleza americana era una naturaleza de un estado pútrido e inmadura” y agregaría que sus habitantes son débiles por habitar en la misma (Serna, 2010, 251). De acuerdo con Serna “con respecto a la naturaleza americana, uno imaginaria que en el siglo XVIII los teóricos e ilustrados tenderían a estudiarla desde presupuestos más objetivos al pretender sistematizar el conocimiento de la naturaleza”. Sin embargo, no fue así, ya que Buffon se pronunció por una inferioridad de las especies animales americanas pues contrapuso los animales del Viejo Mundo a los del Nuevo Mundo juzgándolos estéticamente desde juicios científicos sobre el peso o la medida y privilegiando a los animales ya conocidos en Europa.

El puma, señalará, frente al león, es un carnívoro más pequeño y por tanto más débil (2) (Flourens 1850:133)... Buffon señala que los animales domésticos también quedan afectados por la severidad del clima americano ya que una vez transportados a América, su tamaño disminuye, se vuelven menos sabrosos y son, a veces incapaces de reproducirse (2010, 252).

Además, Buffon, quien nunca vino a América, consideró que la naturaleza americana era débil porque el nativo nunca la dominó. En cambio, el ilustrado naturalista admira la capacidad del hombre europeo para dominar la naturaleza americana y moldearla para su máximo provecho. De acuerdo con Serna “las teorías iniciales de Buffon arrastrarán a muchos otros intelectuales de la época como Cornelis De Pauw, quien recurrirá a los cronistas de Indias para justificar su tesis exotista de la supuesta inferioridad del hombre americano” (2010, 253). Al respecto de la filosofía y el proyecto civilizador europeo sobre en Nuevo Mundo Serna nos dice,

los estudios pretendidamente filosóficos (Hegel, Russell, etc.) sobre la naturaleza americana no fueron más que un ejercicio de fuerza para dominar, desde “la cultura”, al continente americano. No hay que olvidar tampoco que es a partir del siglo XVIII cuando surge una nueva conciencia de Europa, considerada cuna de la civilización y el progreso. Como señala Fontana, Europa construyó su identidad “civilizada” en un espejo deformante de las

demás culturas. Frente a todo ello, iba formándose en América un incipiente orgullo y naciente patriotismo de los pueblos americanos (Fontana, 2000, 107 y 253) (Serna, 2010).

De acuerdo con Serna, por los intereses intelectuales y políticos dentro de Europa, y desde un resentimiento general hacia España en la misma Europa –“los españoles descubridores de América” fueron siempre desacreditados porque su imagen era la de ser excesivamente imaginativos, fantasiosos, anárquicos y aislados de Europa: creyentes de la alquimia, la astrología, inventores de fantasías y maravillosísimos, sobre todo fueron acusados de “sumamente ignorantes” (Serna, 2010, 253)- se hallaron falsas las crónicas de Indias, que por cierto, según Serna daban, contrariamente a la visión negativa de Buffon, hasta cierto punto “una visión positiva de la naturaleza americana y de las civilizaciones indígenas, por una necesidad de dominar al otro amparándose en estudios y en la cultura...” (2010, 253).

Conocimiento y exotismo fueron cómplices del dominio del “diferente”. Religión y ciencia fueron cómplices del exotismo sobre la naturaleza y los cuerpos. El tema del comercio dominante de Europa con América empezaba a ser la cuestión principal por la que autores como Domingo Faustino Sarmiento y el grupo de la generación del 37, según Serna, reprodujeron en pleno siglo XIX las visiones negativas de la naturaleza al considerarla la culpable del atraso, y aún más, de la constitución “endeble” y deficiente del “indio”. Por aquella época “el mal reside en la naturaleza del propio territorio americano”, se decía según Serna (2010, 253).

La nostalgia romántica europea de la naturaleza no estaba aplicada a la naturaleza americana porque la idealización romántica se debía en gran parte a la revolución industrial, al éxodo rural y a la pérdida de antiguos patrones comunitarios, por eso no era un movimiento avanzado y presente en América, según nos comenta Serna. Una región, paulatinamente colonizada desde el incipiente proyecto modernista progresista donde América fue la entrada triunfal para este proyecto. Para los europeos, la naturaleza americana parecía más hostil que la naturaleza europea. El afán de comparación y minimización por el interés de dominar a la naturaleza americana estuvieron presentes antes que la identificación con la nostalgia romántica de la naturaleza, que más bien luego se instauró en el mito del buen salvaje. Pero la hermenéutica religiosa de un antropocentrismo legítimo de la naturaleza europea y de la naturaleza americana seguía estando presente. De acuerdo con Serna, con el

tiempo dentro de la misma Latinoamericana la reflexión sobre el tema de la naturaleza tendería a desaparecer o tendería, por los mismos autores hispanoamericanos, a repetir los mismos modelos o prejuicios, en su seguimiento de la ciencia y la filosofía moderna foráneas. De esa forma, según Serna,

las visiones negativas de la naturaleza americana desde Buffon, de Pauw, Raynal o Robertson, incidieron también en un determinado tipo de novelas (hispanoamericanas) escritas entre los años 20 y 30, del siglo XX, que asumían idéntica tesis: es preciso domeñar a la naturaleza americana pues devora a sus habitantes, como ocurre con la Vorágine, o con el ansia civilizadora y reformadora de Rómulo Gallegos, o el gaucho intelectual de don Segundo Sombra (2010, 253).

Serna señala que la naturaleza dejó de existir y de ser parte de la reflexión del gremio intelectual latinoamericano. El tema será eludido hasta olvidarla, sólo para concentrarse en los objetivos de la ciencia experimental objetiva foránea en América. Más tarde, ya en el siglo XX, la vuelta de la naturaleza americana y, por lo tanto, el despertar de su reflexión, sería recreada en las propias letras latinoamericanas con el auge del realismo mágico, especialmente con Gabriel García Márquez, que según Serna “recrea una visión imaginaria de la tierra americana que vuelve nuevamente los ojos a las crónicas de Indias” (2010, 253). Serna sobre el campo de las letras nos recuerda:

La lucha de los intelectuales latinoamericanos por corregir lo que consideraban estereotipos acerca de América Latina que circulaban entre el público del Atlántico Norte sobrevivió durante el siglo XIX. Existen dogmas que persiguen incluso a los observadores extranjeros más amigables de los temas latinoamericanos, e incluso a los mismos latinoamericanos. Los escritores latinoamericanos se han esforzado al máximo por orientalizar la región mediante el concepto literario de realismo mágico y mediante historiografías que destacan únicamente los conflictos sociales y los permanentes fracasos colectivos (Cañizares 2007:555-556) (2010, 253).

De acuerdo con Serna, el realismo mágico es una construcción cultural más, otra narrativa más de la naturaleza americana, interpretada esta vez como una realidad mágica y, la pregunta que resta es la de saber si hay interpretaciones que estén más cerca o den mejor idea de la enigmática realidad natural americana, o si por el contrario nos tenemos que resignar a la constante variabilidad interpretativa a lo largo del tiempo de lo que es la fascinante y misteriosa pregunta por la naturaleza de la región.

Cabe añadir que muchas veces ha sido la misma literatura la que ha reproducido el exotismo. En cuanto a la literatura y al exotismo Said (2016) nos dice que la literatura no ha sido muchas veces lo que creemos: un campo para la expresión libre, sino más bien ha terminado por ser un campo político donde el binomio literatura y poder se han conjuntado.

Con demasiada frecuencia, se presupone que la literatura y la cultura son inocentes política e históricamente, Yo siempre he creído lo contrario, y este estudio [Orientalismo] me ha convencido ... de la que la sociedad y la cultura literaria solo se pueden comprender y analizar juntas (Said, 2016, 53).

Para comprender esto hay que saber que el nexo entre conocimiento y poder cuando recrea o representa al otro (ya sean por la literatura u otro medio cultural) -por ejemplo, al “oriental” o al “latino”- lo elimina como ser humano desde una red de estereotipos culturales a nivel de los discursos, las imágenes, las ideas o las interpretaciones impuestos sobre él. Una postura libertaria, no represiva y manipulativa es lo que necesitamos insiste Said (2016, 49). Nunca se ha tratado realmente de Oriente en la literatura occidental. A su vez, la mentalidad racional occidental ha hecho del sur de América un sur extraño e inventado, por eso siguiendo a Said a propósito de América Latina:

en la geografía de la mente... a veces era un mundo antiguo al que se volvía, como al Edén o al Paraíso, para establecer allí una nueva versión de lo antiguo, y otras era un lugar completamente nuevo al que se llegaba, como Colón a América, para establecer un Nuevo Mundo (aunque irónicamente el propio Colón creyó haber descubierto una parte nueva del mundo antiguo). Ciertamente ninguno de estos orientes era en sentido estricto una cosa o la

otra; lo que es interesante es la oscilación entre los dos, su poder de sugestión y su capacidad para entretener y confundir a la mente (Said, 2016, 91y 92).

El realismo de la cultura occidental para Said es en realidad sólo una forma extrema de realismo, es decir, es sólo un discurso o una narrativa tergiversada, que nos dice supuestamente qué es y cómo debe ser la realidad, pero en verdad es una realidad re-inventada a conveniencia de una paranoia propia y relativa sobre la otra geografía imaginaria, donde las figuras del discurso asocian a lo oriental y, agregamos aquí a lo latinoamericano desde una supuesta “extrañeza con una sensualidad exótica” (2016, 108 y 109). “Inventar la América”, a conveniencia del poder occidental como la verdadera América, para luego juzgarla y gobernarla como a un Oriente igualmente re-inventado y sojuzgado, es lo que mayormente tenemos en las letras, insiste Said. Desde la orientalización exotista de los pueblos oprimidos, supuestamente América Latina no puede expresarse por sí sola, así le queda impuesto el silencio. Ante esta supuesta incapacidad de autorepresentación discursiva se auto-impone el imperialismo cultural otorgándole imágenes y descripciones para orientalizarla, es decir, para cimentar la doble significación.

Así como para Feuerbach, Dios no es más que la proyección del hombre en una auto-imagen, así la América Latina como una naturaleza exótica no es más que la auto-proyección estética imaginaria del hombre occidental mismo en su afán de dominarla. Una imagen irreal de un territorio inventado, de una geografía imaginada dominada, desde una narrativa tendenciosa que pasó a ser la única y verdadera realidad. Irónicamente y paradójicamente la imagen falsa pasó a ser la verdadera realidad discursiva cuya estructura acentuaba la diferencia entre “lo familiar europeo” y “lo extraño oriental o latinoamericano”. De ahí que para Said entre el lenguaje para describir a Oriente y el mismo Oriente exista una gran distancia. El lenguaje está al servicio del poder en el discurso exotista (Said, 2016, 108). La palabra está al servicio del poder en la palabra o en el insulto maldiciente del exotista. Conocimiento y poder en el lenguaje se combinan. Lo mismo ha sucedido en nuestra región sobre la imagen de la geografía imaginaria de Occidente y sus discursos sobre el paisaje americano. Said nos dice a los lectores del mal llamado “Tercer Mundo”, que su estudio tan sólo pretende:

...ser un paso hacia la comprensión no tanto de la política occidental hacia el mundo no occidental, como de la fuerza del discurso cultural occidental, un discurso que con demasiada frecuencia ha sido erróneo, meramente decorativo o “superestructural”. Espero haber descrito la formidable estructura de la dominación cultural y haber mostrado, particularmente a los pueblos que fueron colonizados, los peligros y las tentaciones de emplear esa estructura sobre ellos mismos o sobre otros (2016, 50).

La pregunta es ¿se ha seguido su sabio consejo anti-exótico donde lenguaje y libertad se conjuguen donde palabra y liberación se conjuguen en América Latina? ¿O se ha caído en la barbarie que hace de lo imaginario, de la proyección falsa del discurso falso “lo real”? ¿Se ha sido copia y repetición de los discursos foráneos sobre “los otros” o se ha respetado lo propio discursivo, lo propio narrativo para no repetir los discursos narrativos exotistas?

4.1.2. Ciencia moderna y exotismo

En este texto exploramos la pervivencia del mito exótico sobre la naturaleza y los cuerpos desde un tiempo particular y una geografía sureña donde los mismos científicos del siglo XIX participaron con su mirada de “ojo científico” que exotiza al denominado “otro” como objeto. El científico exotista de esta época vió al nativo como una cosa expuesta para medirse y experimentarse, así elucubró en torno a una supuesta inferioridad del mismo.

Los científicos de este periodo fueron parte de un exhibicionismo expositor para una sociedad ávida de espectáculo sensacionalista. Así, lamentablemente igualaron su exotismo “biológico” con el exotismo cultural, es decir, con aquella mirada que ponía en primer lugar el proyecto civilizador de dominar desde una respectiva cultura a la naturaleza americana.

En nombre del progreso científico, se identificaba negativamente todo lo que estaba más bien cercano al ambiente natural con lo incultivado. La lucha por imponer el proyecto civilizador sobre aquellos pueblos ancestralmente ligados a la naturaleza encontrados en América, implicaba un exotismo de sus modos de vida como mediación para el triunfo del progreso tecnológico, industrial y religioso impuesto en todo el mundo. Como nos enseña la hermenéutica gadameriana la relación de gran parte de la historia de la ciencia moderna está dirigida por el modelo sujeto-objeto. De antemano, la relación jerárquica yo-objeto está dada *a priori* por una negación cultural y epistemológica de la alteridad. El prejuicio de la ciencia

moderna radica en los mismos prejuicios de la época de la industrialización del mundo, donde religión y epistemología cooperaban para el triunfo del modelo civilizatorio colonial. Aquí exotismo de la ciencia y exotismo cultural del científico, en tanto prejuicios nacionalistas, xenófobos, racistas, propios a su cultura de este momento sí estaban ligados. En esta ocasión nos vamos a concentrar en la “mirada científico-exótica”, llevada a cabo por parte de los científicos del siglo XIX sobre el nativo del confín Austral del continente, en Chile, con tal de observar la manera en que la ciencia de ese entonces reprodujo la mirada exótica del diferente re-estableciendo lamentablemente un mito exótico sobre el continente; ya empezado en la época de Colón, reproducido por Buffon, luego vuelto a traer por el mismo Darwin, entre otros, es decir, por los científicos del siglo XIX y actualmente por nuevos actores diversos. La sugerencia de este trabajo contextualizado al sur de Chile, es notar que durante varios siglos el “encuentro” entre europeos y nativos, supuso la renovación constante del mito exótico por los primeros imponiendo imágenes cosificantes sobre los segundos. Prejuicios de la época que nos revelan la forma en que la naturaleza americana y su habitante nativo fueron “inventados” desde el “ojo imperial” en su proyecto de dominio colonizador y civilizador, desde un discurso exotista no sólo sobre América sino sobre varias partes del mundo. La ciencia fue un instrumento de la ideología del poder, incapaz por esto de establecer límites éticos, políticos, sociales o humanistas. Tuvieron que pasar muchos años para gestarse movimientos “humanistas” dentro del mismo Occidente que transformaron la mirada sobre el “otro”. Por eso...

“...Sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo...” Ernesto “Che” Guevara.

4.1.3. “Zoológicos humanos” en el siglo XIX



Figura 12. Fotografías de Mapuches en los “Zoológicos Humanos” en Europa.

(Báez y Mason, 2010, 84).

Algunos nativos del Cono Sur fueron “expuestos” en toda Europa en “Zoológicos humanos”. A lo largo del siglo XIX los indígenas fueron “llevados” y encerrados como meros “especímenes exóticos” en jaulas, pero para humanos. Los nativos del sur aparecen en las fotografías interpretadas por la época (Báez y Mason, 2006) para mostrarse cual espectáculo montado para una curiosidad exótica.

Alrededor de la década de 1880 los indígenas al sur de Chile fueron exhibidos en los jardines-zoológicos de toda Europa como parte del proyecto de dominio europeo sobre sus colonias. Este mirar del europeo sobre el “otro”, como un “especimen exótico” -para un exhibicionismo científico- es un fenómeno que persistió desde el “Descubrimiento de América” hasta la entrada del siglo XIX. De acuerdo con Báez las exposiciones antropológicas aprobadas por el científico y conde Buffon desde el siglo XVIII fueron hechas para mostrar supuestas “fieras” de todo el mundo. La iniciativa del científico al exponer “bestias” fue de pretensión científica. El Jardín de aclimatación de París fue, según Báez y Mason, definido como un lugar para el estudio de la vida, en particular, de la reproducción de los “animales exóticos”. Esta actividad científica terminó por convertirse en un negocio

de espectáculos de exhibiciones humanas (2006, 19). La idea fue la de exhibir a los supuestos “animales extraños” provenientes de lugares lejanos, inhóspitos y “sin cultura”: a los supuestos “humanos salvajes”. La caza de nativos considerados como “animales salvajes” y su secuestro para ser llevados y expuestos en Europa comenzó como práctica científica común durante la conquista de América. Cristóbal Colón se llevó a varios nativos de Cuba hacia España para presentarlos a las cortes, dicen Báez y Mason (2006, 19). Aquí se revelan los prejuicios con que los europeos de aquella época pasada pensaron el paisaje y a los cuerpos nativos durante mucho tiempo donde su religión y su ciencia eran la base de esta mentalidad que conformó a la modernidad también en América. De acuerdo con Báez y Mason,

La idea de exhibir a seres humanos con fines científicos o comerciales fue mucho más antigua que las ferias y los zoológicos. La arqueología de aquel fenómeno tiene una historia considerablemente más larga, en la cual se pueden distinguir tres capas o estratos, cada uno con su propia época: la exposición de seres humanos; la exposición de seres humanos en combinación con animales (relacionada con la historia del jardín zoológico), y el secuestro de seres humanos, paralelo al “secuestro” (caza) de animales (2006, 19).

Según Báez y Mason el origen de mostrar, de exhibir, de poner delante al “salvaje” se remonta a Colón cuya imagen o idea de los nativos americanos fue que “...forman parte de la historia natural del Nuevo Mundo, a la par que su fauna” (2006, 20). Tanto hombre nativo como animales nativos fueron imaginados en su mente como bestias exóticas a exhibirse en el mismo nivel de “objetos científicos”. Desde la aproximación mental antro-po-zoológica de Colón hasta la exposición antro-po-zoológica de Buffon no ha habido ninguna diferencia y sólo hay un paso: el exotismo y el exhibicionismo del “otro” entendido como un animal y su paisaje como salvaje complemento de la religión, la ciencia y de una estética exotistas de la época. El exotismo de los siglos del llamado descubrimiento de América fue un vehículo ideológico al servicio de la mentalidad moderna cosificante y unidimensional del momento. Aquí, como mencionan Báez y Mason

...fueron los mismos científicos los que iban a visitar a los fueguinos en 1881 al jardín zoológico para proporcionar informes a su sociedad científica. Estos

informes ofrecían algunos detalles sobre la vida de los Mapuche en terreno europeo dando ejemplo de la mentalidad, preconcepciones y prejuicios de los observadores europeos ...lo que tenía la potencialidad de una oportunidad para abrirse a otra cultura tomó la forma de un monólogo interior. En este sentido, las reacciones de los observadores frente a los no europeos en el Jardín d'acclimatation en París son consecuentes con la misma forma de actuar que ya tenía Colón y los demás europeos en el siglo XVI (2006, 45).

Traducido al momento actual todo exotismo es un vehículo ideológico que establece imaginarios sobre el otro desde la voluntad de poder y el dominio que hace del otro un “otro extraño” y, no ciertamente, aprecia un conocimiento respetuoso del otro. Lamentablemente la ciencia de esta época participaba con su exotismo científico experimental con el exotismo cultural de la época. Con esto se demuestra que la ciencia mantuvo una actitud exotista por un largo periodo. Una época marcada por el afán expansionista de dominación sobre otros territorios y otros pueblos lejanos bajo la suposición de la razón y la cultura sobre la naturaleza. Como hemos dicho América era el sinónimo de naturaleza. Báez y Mason se preguntan al respecto,

...Como alguien que hace un negocio mostrando animales salvajes... En la exposición Mundial de París, en 1889, estos desgraciados fueron presentados, tras pesadas rejas, como ‘caníbales’ ante el público curioso. A determinadas horas les arrojaban carne de caballo cruda; intencionalmente los mantenían en suciedad y total abandono, para que realmente tuvieran la apariencia de ‘salvajes’.... Estos pobres indios... han sido anunciados como caníbales para obtener un éxito comercial. Los indios volvieron a su patria a bordo de un vapor. Solo cuatro la volvieron a ver, porque los otros murieron en el viaje (2006, 49).

Al parecer, la población nativa fueguina no cedió al proyecto civilizador europeo pues varios grupos indígenas llevados a Europa para ser mostrados como *cosa curiosa*, regresaron, aunque sólo algunos lo hicieron vivos, a su tierra. Después del viaje en el Beagle hacia Europa, al regresar a las playas de la Tierra del Fuego, volvieron con placer a sus vidas de antes. Asombro para algunos europeos que como el mismo Charles Darwin al haber prodigado con comodidades al famoso nativo “Jemmy Buton” fue sorprendido cuando éste

rechazó la oferta del científico inglés de volver a “la Europa civilizada” y más bien “Jemmy Buton” prefirió quedarse para siempre en su “Isla salvaje”. Anne Chapman nos transmite esta escena cuando para la gran sorpresa de Darwin este mismo científico escribió las siguientes palabras:

El viaje del Beagle ha sido, con mucho, el suceso, más importante de mi vida y ha determinado toda mi carrera. (...) Siempre he sentido que al viaje le debí la primera ejercitación o educación de mi mente. Al mirar en retrospectiva, ahora puedo percibir cómo mi amor por la ciencia fue preponderando gradualmente sobre cualquier otra indicación (...) el sentido de sublimidad que suscitaban en mí los grandes desiertos de la Patagonia y las montañas cubiertas de árboles de Tierra del Fuego, ha dejado en mi mente una impresión indeleble. La imagen de un salvaje desnudo en su tierra nativa es un acontecimiento que nunca puede olvidarse... (Chapman, 2012, 300).

Darwin llamaba “monos” a los haush, otra tribu de Tierra del Fuego (Chapman, 2012, 289). Del viaje de Europa hacia Sudamérica en el barco Beagle, particularmente las impresiones exóticas de Darwin sobre los yaganes fueron las siguientes:

...eran las criaturas más abyectas y miserables que hubiese contemplado en parte alguna... Ellos estaban completamente desnudos, e incluso una mujer madura también lo estaba. Llovía a cántaros y el agua dulce, junto con el rocío, chorreaba por su cuerpo. En otra bahía no muy distante una mujer que amamantaba a un niño recién nacido, se acercó cierto día a la nave y se quedó ahí por mera curiosidad, ¡mientras la aguanieve caía y se disolvía sobre su pecho desnudo y sobre la piel de su desnudo bebé! esos pobres desdichados tienen una talla escasa, sus rostros son repugnantes y embadurnados con pintura blanca, la piel inmunda y grasienta, los cabellos enmarañados, la voz discordante y los gestos bruscos. Al ver tales hombres, apenas puede uno creer que sean criaturas semejantes a nosotros, y habitantes del mismo mundo. Es materia común conjetura de qué placer en la vida pueden disfrutar algunos de los animales inferiores: ¡la misma pregunta podría hacerse con respecto a estos bárbaros. Por la noche, cinco o seis seres humanos desnudos y apenas protegidos por el viento y la lluvia de este tempestuoso clima, duermen en el suelo mojado y enrollados como animales (Chapman, 2012, 222).

No es nuestro objetivo revisar la teoría de la evolución de Darwin con grandes aportes hoy desde su exotismo, simplemente señalar con Báez y Mason que,

En las exposiciones universales se enfatizaban –se mostraban tangiblemente- las ventajas económicas derivadas de la colonización, utilizando la yuxtaposición de europeos y no europeos en el mismo sitio, buscando reforzar la idea de una relación jerárquica entre dos categorías. En este sentido, las fotos de los pueblos “exóticos” bajo el mando de los empresarios europeos reproducían el modelo imaginario de las relaciones coloniales. La modalidad del jardín zoológico enfatizaba la breve distancia –o la falta de ella- entre los “primitivos” no europeos y el mundo zoológico (Baéz y Mason 2006, 24).

Tal ideología de acuerdo con Báez (2006) era parte de la historia natural. Así este autor recalca que el estudio de los nativos vistos como animales era parte de las ciencias naturales y, no de las ciencias humanas o sociales que estaban por consolidarse. El propio Darwin participó en su calidad de científico de la misma yuxtaposición entre el “animal exótico americano bárbaro” y el “hombre europeo civilizado”. Al considerar a los pueblos “exóticos” como animales inferiores, no es de extrañar según Báez y Mason que los mismos fuesen tratados tan mal como los animales lo eran en ese momento. Otro componente de la imagen darwiniana de los pueblos de la Tierra del Fuego fue la imputación de un supuesto canibalismo dando una imagen del fueguino como un “salvaje antropófago”. Desde entonces hasta ahora han habido críticas a la imputación darwiniana de los nativos del sur como antropófagos. ¡Gente que come a sus propias madres!, aseguraba Darwin.

De acuerdo con el estudio de Borja, tenemos que, en la misma Europa dentro de las narraciones de la antigüedad europea, la acusación de canibalismo por lo general estaba asociada a una manera de desprestigiar al otro para mostrar su supuesta inferioridad cultural. Los romanos acusaron a los “cristianos primitivos” de tal acción, cuando éstos hablaban del acto de comer y de beber el cuerpo y la sangre de Cristo. Los romanos los acusaron del acto de “antropofagia cristiana”. Los cristianos fueron acusados de antropófagos únicamente para denigrarlos. La tradición de acusar al enemigo de antropófago se perpetuó por toda la Edad Media y, con los viajes de exploración, esta tradición de insulto, de mal decir al otro pasó a formar, la leyenda negra de América. Entonces el canibalismo sirvió para conformar una condición inventada de barbarie del “otro” y, esto fue el mejor argumento mentiroso para

justificar el exterminio del nativo, su conversión muchas veces. A su vez esta palabra maldiciente del otro nos sirve para mostrar la diferencia entre los europeos “civilizados” y los “bárbaros” de las Indias en una jerarquía hoy inaceptable. Fue tan fuerte este discurso de acusación exotista, que en su momento se aceptó crédulamente. De acuerdo con Borja una de las diferencias significativas de la narración de antropofagia que se inaugura con el descubrimiento de América, con respecto a las antecedentes clásicas y medievales visiones del antropófago, es la formidable aparición de las imágenes visuales como las fotografías, que representan al “hombre salvaje” americano en sus supuestas acciones caníbales. El uso de la imagen exotista en la fotografía, antes un depósito de desconfianza, pasó a ser parte de la historia oficial registrada y, así las fotos manipuladas fueron una fuente fidedigna de “verdad”. Pero ante todo hay que pensar que la fotos fueron tergiversadas por la mirada exotista de la época. Hoy más bien las fotos de los “Zoológicos Humanos” son usadas y más bien nos sirven para analizar la mirada europea exotista sobre la representación del canibalismo del otro, la falsa acusación auspiciada en buena medida por las narraciones escritas que circulaban en torno a los habitantes de la Indias. Todo esto alimentó la “leyenda negra” en torno al supuesto canibalismo hallado entre los nativos durante la conquista de América que muestra,

la construcción histórica del indígena como bárbaro, con el matiz del salvaje, un discurso que hace carrera en Occidente y que triunfa en el imaginario de esta sociedad. ...Sin embargo, se debe tener en cuenta según Chincangana-Bayona que el bárbaro posee otro elemento: el “buen salvaje” cuyo origen se remonta al *Román de la Rose* en el siglo XIII, en quien se representaba la bondad que reinaba en el mundo en el tiempo “de los primeros padres”. A partir de entonces, se matizó en el pensamiento occidental y alcanzó su mayor grado de desarrollo con el *homo selvaticus*, el hombre que vive en la selva y que adquiere todos los rasgos del medio en el cual vive: “salvajismo”, la desnudez y la animalidad” (Borja, 2014, 230).

De acuerdo con Borja (2014) lo que se refleja más bien en las descripciones fantásticas de la religión sobre la naturaleza americana como la de los “hombres caníbales” tenía una función de compensación de la culpa de la cristiandad, pues los principales temas en torno al nativo y su paisaje fueron siempre la desnudez, el canibalismo, la libertad sexual, la abundancia de

comida y el ocio, marcando fronteras casi intransitables entre los dos grupos de encuentro. Lo feo y lo monstruoso son estos actos naturales acusados de inmorales. En el indígena, según Borja, recayó la descripción de los vicios físicos y morales de la cristiandad y, su imagen de fealdad, está dirigida para provocar siempre una reacción de rechazo hacia “el otro” como proyección del propio autorechazo, de la “auto-culpa” por los propios vicios y por las propias faltas morales de los religiosos. De la propia auto-fealdad. De la negación de su propio ser animal, al tener un cuerpo que copula, es “gula y lujuria” contenida.

4.1.4. Exotismo y misterio: el gusto por el otro



Figura 13. Cándido Veiga, Fotografía de joven Selk'nam, Fueguinos siglos XIX y XX, 1903, Punta Arenas, Chile.

La cuestión llamativa del exotismo es que hace al diferente permanentemente ilegible y por eso permanentemente misterioso. Y es que el exotismo también tiene que ver con la atracción. En ese sentido, a alguien, “el diferente” o “el extranjero” puede no resultarle necesariamente repulsivo sino más bien atrayente, atractivo. Mientras que para otra persona, cuyo gusto es sólo lo local o lo familiar o lo nacional, no lo es. Esta cuestión del gusto por lo diferente es la que hace que el “mestizaje de la conciliación” también exista. El gusto por la cultura indígena, la cultura árabe o la cultura latinoamericana, entre otras, con sus respectivas particularidades puede ser parte de un exotismo del agrado como por ejemplo: el gusto por

usar el rebozo⁶ o el velo-hiyab (Sibai, 2016). Ambas prendas textiles son hermosas para quien gusta vestir el cuerpo femenino, sobre todo para enmarcar la cabellera y el rostro, por la atracción que implica dejar únicamente des-ocultada la mirada femenina. Se trata del agrado por los “ojos femeninos” enmarcados por un velo que los descubre. Pero igualmente para algunas personas de otra cultura el uso de esta prenda puede resultar conflictiva y, ser vista como algo horrible, al “ocultar” u “oprimir” supuestamente a “la mujer”. Aquí, más bien, bajo el exotismo textil se asoma el “hembrismo: una jerarquía ideológica entre mujeres”, que puede estar más bien presente en la discriminación sobre las telas o los vestidos. Las raíces o matrices culturales occidentales están implícitamente expuestas en este rechazo (Sibai, 2016). El exotismo en general y de acuerdo con Aravamudan (2012, 228) mantiene el sentido estético de lo que sorprende o causa asombro, su singularidad recae en que es irreductiblemente una experiencia estética donde las fuerzas de atracción o rechazo, del gusto o del disgusto, pueden estar presentes. Desde la atracción, una de las peculiaridades del exotismo es que dibuja una fina línea fronteriza entre el sí mismo y el mundo externo, que resulta un fuerte imán de atracción. Aunque en este estudio del tema del exotismo en América Latina se ha resaltado el exotismo de la repulsión para complejizar el tema actual de la ecología para la región latinoamericana en tanto paisaje y cuerpo exotizado; lo cierto es que el exotismo también tiene un lado donde se refuerza una fase donde lo diferente o el diferente resulta ser de un gran polo de atracción. El gusto por el otro, el extraño, el diferente y, en contra, el disgusto por el sujeto desconocido, el no familiar o el poco común es una relación de reciprocidad que podemos comprender, ya sea en forma positiva o negativa, desde una experiencia atractiva estético-erótica corporal y paisajística entre el desamor o amor por “el paisaje otro no amenazante” o por “el otro no amenazante”, asunto llamado enamoramiento.

En su momento los europeos de los siglos XV y XIX tuvieron una mayor frecuencia de exotizar a los nativos desde un exotismo negativo siendo las mujeres mucho más susceptibles de exotización sexual. El cuerpo femenino es objeto de atracción y rechazo bajo la erotización sexual. El cuerpo femenino exotizado fue un cuerpo esclavizado y explotado por un “sujeto masculino imperial y conquistador”, que hizo de la naturalización de la

⁶ Revista Artes de México, “El rebozo”, Número 20, Año 2008, Agosto, 2008. El rebozo es una prenda que significa “el abrazo de la mujer mexicana hacia sí misma y hacia lo que más ama”. El rebozo rebasó a la modernidad que lo rechazó. El rebozo es un símbolo tradicional, no de opresión, sino de lucha y liberación.

dominación del paisaje femenino la naturalización del paisaje cuerpos-femeninos, bajo la prostitución sinónimo en este caso de esclavización. Como vemos, la mirada sobre el otro o el diferente, durante buena época, ha estado marcada por el afán de exotizar a aquellas culturas de diferentes partes del mundo desde el anhelo imperialista de un yo-centro como la guía cultural del mundo. La respuesta a dicha visión exótica aparece en la crisis de la razón europea. Paradigmas como los del progreso o de la superioridad de una racionalidad -sobre las otras culturas con sus diversas formas de expresión cultural- son puestos hoy en duda ante los límites planetarios. Esto tiene como consecuencia una relectura post-exótica desde el Sur como crítica a la hegemonía de un mundo unicolor y a la de una homogeneización biocultural donde ambiente y cuerpo-cultura están sometidos.

4.1.5. Homogeneización biocultural: postexotismo del paisaje latinoamericano

Y los llamaron idólatras, porque creían
que la naturaleza es sagrada
y que somos hermanos de todo lo que tiene
piernas, patas, alas o raíces.
Eduardo Galeano (2011).

Nos enfocamos en el “el ojo imperial” como un conductor del exotismo colonialista que continúa perpetuando la “otrerización” de Latinoamérica. La lógica detrás del “ojo estético imperial” que tiene en la mira paisajes latinoamericanos mantiene actitudes neo-imperiales que a su vez mantienen a las culturas exóticas. Bajo el paradigma del progreso el “otro y el otro conocimiento” es marginado e infravalorado. Tratamos de desafiar el exotismo colonial a la luz de las ideas halladas en las metáforas compartidas entre las narrativas Mapuche-Yaghan y las narrativas de la actual eco-ciencia ornitológica occidental como aspectos que nos permiten cuestionar, de acuerdo con Rozzi, qué es una visión exótica de una cultura y el conocimiento. Mucho de la discusión actual que rodea el conocimiento ecológico tradicional es analizado en términos de post-colonialismo porque ahora la investigación eco-científica se enfoca también en el conocimiento indígena de una manera nueva científica y no exotista. De acuerdo con Rozzi desde el análisis crítico, la eco-hermenéutica y la atención en las metáforas indígenas, desafiamos el juego del lenguaje del exotismo desde el postexotismo y, concedemos la sugerencia de que podemos considerar la herencia del imperialismo vencido para una nueva época. La eco-estética hermenéutica del post-exotismo contribuye a comprender y apreciar el valor del conocimiento ecológico sobre las aves hallado en ambas:

las metáforas indígenas y las metáforas de la eco-ciencia occidental contemporánea. El lenguaje del exotismo sobre el paisaje, la naturaleza y las aves puede ser reemplazado por una comprensión pre-exótica del lenguaje a través de la tradición donde el denominado “otro” es visible como un agente constitutivo e importante en el surgimiento del conocimiento existencial ecológico, actual y global.

Rozzi se enfoca en la importancia del reconocimiento del conocimiento ecológico del denominado “otro” al poner en duda, especialmente el estereotipo exótico sobre el nativo como un “ignorante”. Rozzi recurre a una comparación entre las metáforas científicas de la eco-ciencia evolucionista actual con las metáforas indígenas y encuentra en ambas los mismos principios eco-éticos de respeto y familiaridad entre los hombres con las aves, entre los hombres con la naturaleza pero dichos en diferente lenguaje. Una relación eco-ética de respeto resultante hallada no sólo en la nueva ciencia eco-evolucionista sino también siempre presente en el conocimiento americano antiguo en el tiempo del pre-exotismo. Rozzi enfatiza la semejanza entre el conocimiento del indígena y el conocimiento de la ciencia ecológica “internacional” contemporánea comparando dos metáforas encontradas tanto en los conocimientos de la nueva ciencia ecológica-ornitológica como en los poemas ornitológicos Mapuche y Yaghan, donde en ambos sentidos -científicos actuales e indígenas- las aves son consideradas cercanas a los humanos. La ciencia nativa se vió como brujería, superstición y desconocimiento como algo lleno de falsedades. Así, los pueblos originarios fueron vistos como ignorantes. Su conocimiento acerca de la naturaleza fue frecuentemente minimizado e invisibilizado. Su propia concepción de la naturaleza desapareció también. Ellos mismos han sido invisibilizados y minimizados.

Hoy en día desde la misma ciencia ecológica se puede superar la visión imperial exótica sobre el nativo. Empero al parecer no del todo sucede lo mismo con la mirada exótica sobre la nativa. Acerca de lo mismo, en esta mentalidad progresiva debemos considerar también la visión exótica adjudicada a las mujeres de la geografía americana porque el imaginario exótico adjudicado al varón nativo en medio del paisaje americano sobre su cuerpo desnudo fue no sólo establecido exclusivamente en términos de un imaginario masculino. La pareja de los nativos originarios desnudos revela la otra figura femenina, la otra corporalidad, la del cuerpo femenino desnudo. Una figura central femenina exotizada a considerar en sí misma. El cuerpo desnudo de la nativa como imagen central es tarea clave para comprender el tema

de la naturaleza en América Latina donde las mujeres nativas fueron parte del panorama del paisaje conquistado y exotizado en tanto cuerpos conquistados. Su conocimiento también fue devaluado. Antes de empezar a leer acerca de la importancia del conocimiento tradicional indígena y su valorización por la nueva ciencia eco-evolucionista debemos entender la visión exótica de la naturaleza. Esto es muy importante porque como hemos estado diciendo un grupo de imágenes negativas sobre “la pareja de nativos” estereotipados como “primitivos”, “ignorantes” o “salvajes” y, sobre la naturaleza americana como “inmadura”, “salvaje” y “horrible”, entre otros calificativos fueron contruidos por la descripción extranjera alienada e ideológica del “ojo foráneo” como una visión implícita negadora de cualquier valor epistemológico, estético o cultural tanto para las personas nativas como para la naturaleza americana.



Figura 14. Fotografía de Ajlínata y su mujer, Yaelengoukipa, en Bahía Orange, Misión científica del Cabo de Hornos, enero de 1883. (Sur de Chile) (Stambuk, 2011, 62).

Hoy en día desde la misma ciencia ecológica se puede superar la visión imperial exótica sobre el nativo al reconocer el valor ético biocultural hallado en el conocimiento “pre-exótico” en plena era crítico-ecológica. A través del reconocimiento del conocimiento del sujeto nativo podemos encontrar además de un valor de carácter epistemológico un valor ético-ecológico, que cambia la mirada hacia los pueblos originarios, tal que podemos verlos no a través de la falacia romántico-exótica del “noble salvaje”, sino más bien como sujetos portadores de un “conocimiento pre-exótico”, es decir, como sujetos conocedores con una tradición con aportes ecológicos actuales, que muchas veces son empatados con los últimos avances de la ciencia y la filosofía internacionales ecológicas. Como hombres de

conocimiento y no como “salvajes, bárbaros o ignorantes”. El cambio está no en la negación de la armonía del hombre antiguo con la naturaleza sino en la focalización semántica distinta a la mirada exotizante colonialista de quien mira bajo los “ojos imperiales” poseedores de una “mirada científicista” la relación del nativo con la naturaleza. Hoy como un reflejo de los “nuevos ojos imperiales”, la cercanía del nativo con la naturaleza es considerada falsa e imposible. Hoy, también ecológicamente se encuentran “pruebas científicas” para denigrar dicha “armonía” ocurrida hace cientos de años atrás. Sostiene hoy el científico inglés Diamond, que algunos grupos indígenas tuvieron más bien una dis-armonía con la naturaleza, tal que su ambiente y sus civilizaciones fueron colapsados por ellos mismos a través de sus “actos contaminantes” y, su final más bien no se debió a la llegada de los conquistadores europeos. De esa forma se ve nuevamente exotizada y como mentira “la armonía del nativo con la naturaleza” porque estos mismos destruyeron su hábitat en su momento y, por tanto, a sus civilizaciones. Se les vuelve a denigrar bajo el nuevo exotismo científicista del siglo XXI. Bajo el exotismo renovado se encuentra el afán escondido de apoderarse del nuevo tesoro bajo el progreso: el gran tesoro verde porque hoy con plena conciencia ecológica se busca hacerse de las últimas reservas naturales en el mundo donde América Latina es el gran Oro Verde, el gran Botín Verde. Poder y naturaleza aparecen hoy desde un neo-ecocolonialismo. La mentalidad occidental vuelve a recurrir al típico método o modelo de la exotización (minimización, denigración, desconocimiento del otro, racismo corporal y racismo ambiental, es decir, negación de su saber ambiental visto como ignorancia, desconocimiento y violencia sobre el otro) aspecto encontrado en “el mito exótico sobre América Latina” como este trabajo ha des-ocultado. Y esto pesa también sobre los descendientes, herederos legítimos de un conocimiento fundamental para nuestros días y de toda la sociedad latinoamericana preocupada por esto.

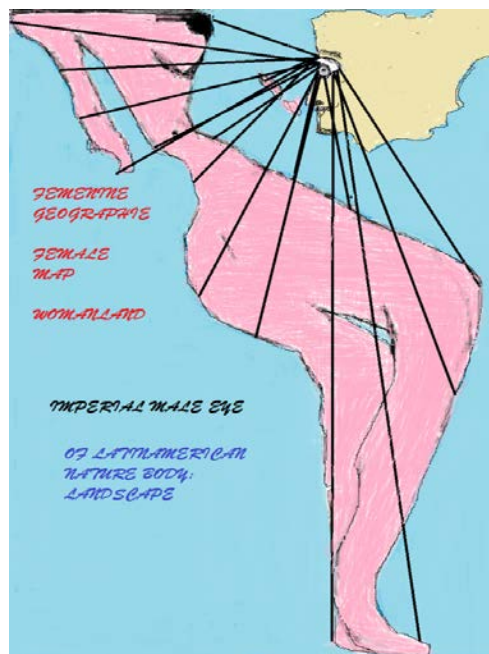
No sólo se trata de discutir acerca de la peor o mejor forma en que los antiguos o los modernos han impactado o intervenido su ambiente en diferentes periodos, aspecto que sin duda provocó cambios eco-sistémicos en el pasado y a su vez generó diferentes conceptos de intervención humana en el paisaje, sino de rescatar conocimientos ecológicos pertinentes para dar “reversibilidad” a la crisis ambiental actual. Se trata además de superar la comprensión exótica de la relación entre seres humanos, entre sus conocimientos y entre las interpretaciones acerca de sus paisajes y sus cuerpos por las del respeto y el reconocimiento.

4.1.6. El mito exótico sobre un mapa femenino

Primero debemos saber que fenomenológicamente el significado del denominado “descubrimiento de América” o más bien “la invención de América” (O’Gorman, 2016) puede ser leído como un encuentro estético entre el conquistador europeo y el nativo. Esto quiere decir -que junto a la violencia y a los horribles actos sobre el “otro”, del encuentro violento, el “ojo imperial” construyó también una narrativa estética violenta en la impresión estética del “otro”. Estas invenciones e interpretaciones estético-negativas conformaron una estética de la dominación que empezó en aquel encuentro-desencuentro estético violento extendiéndose este mito violento exotista sobre América Latina en los inventos de palabras como “Tercer Mundo” (Escobar, 2009). La dominación estética no ha sido resuelta y sigue persistiendo en algunos discursos foráneos del actual “ojo exotizador imperial” (tercer mundo, subdesarrollado, violento, etcétera). Aún, si las personas no son personas indígenas, el mito exótico se extiende sobre toda la población que habita la geografía latinoamericana en general. Por eso, todos somos indígenas, nativos de esta tierra y de sus “imaginarios”.

El tema de la naturaleza americana ha girado en torno al discurso masculino, así entre varones y desde su exotismo-masculino, el varón europeo dictaminó su idea superiorista sobre el varón nativo. Una noción de naturaleza americana como una naturaleza salvaje, inmadura, un espacio no trabajado a controlar, un espacio intocado, un lugar virgen o una naturaleza silvestre son imágenes dadas por el “ojo masculino occidental” sobre la naturaleza americana dictadas por él en su situación privilegiada de poder geopolítico, económico y cultural. Como hemos visto, además la ideología sobre el mito de América del “ojo imperial” está teñida de sexualidad. Por cierto, la lógica de un mito, como dice Said, se centra en que éste no analiza ni resuelve problemas, es ya una imagen montada, pues un mito es una apariencia supuestamente verdadera (2011, 411). La relación del “ojo imperial” con América se define en realidad desde un punto de vista sexual mítico patriarcal. La asociación de la América exótica con el sexo femenino persiste constantemente en el mito sobre la “naturaleza exótica”. La figura femenina frente al “macho conquistador”, quien obtiene su recompensa violentando la modestia virginal inocente de la naturaleza es una relación de fuerzas desde la interpretación de la “América muda”, supuestamente incapaz de auto-representarse por sí misma o auto-decirse por sí misma. Por cierto, así pensaba Marx cuando dijo: sobre los países del “tercer mundo” debe hacerse siempre una representación, pues ellos

son incapaces de auto-representarse. El mito de la “América muda” ve a un continente como una especie de hoja en blanco, que ha de ser escrita siempre por el lenguaje y por la palabra del dominador. “No-ser sino hacer-ser lingüísticamente”, desde un retrato injusto, falso e ideológico a la América es el dictado constante. Todos los pueblos colonizados deben ser representados por Occidente, insistió Marx en su exotismo sobre los pueblos de Latinoamérica. Puesto que de acuerdo con él “no pueden representarse a sí mismos, deben ser representados” (Said, 2016, 387). Así, se implantó por parte del Occidente una narrativa terrorista sobre la naturaleza femenina latinoamericana. Una palabra terrorista, que describió al paisaje y a la Tierra LatinoAmericana de manera violenta es la herencia profanadora para describirla. Bajo el mundo de la representación y de la apariencia masculinista occidental la imagen de América es la de una marioneta, específicamente la de una muñeca (como si no pensara, no hablara, no sintiera y fuera sólo plástico o metal, algo irreal) a la que se usa desde una actitud siempre objetiva. Ante esto, decimos que el “ojo imperial” no es más que un cíclope, es decir, es una mirada del varón unidimensional sobre un mapa-femenino, que ha negado la subjetividad y el *logos* a la otra historia femenina del continente.



Mapa 3. “Ojos imperiales sobre un mapa femenino”. Angelina Paredes Castellanos, México, 2016.

4.1.7. Una geografía femenina. Un mapa-mujer



Mapa 4. “Las piernas abiertas del cuerpo de América Latina”, Angelina Paredes Castellanos, México, 2016.

Como mencionamos arriba el “ojo imperial” que construyó e inventó el imaginario exótico del mapa americano, relacionando a la naturaleza americana con un mapa femenino, fue un “ojo masculino”. Los conquistadores europeos, luego exploradores, científicos, naturalistas, cronistas, artistas, turistas, entre otros viajeros, fueron grupos de hombres que continuamente navegaron hacia lugares lejanos y “exóticos” en su afán de dominar nuevas Tierras.

Una geografía femenina encontrada en las descripciones de las impresiones que tuvieron de América como una naturaleza virgen, inocente, intocada, pura, bella, salvaje, joven inmadura americana, etc., fueron las primeras interpretaciones provenientes de sus impresiones estéticas, desde su propio bagaje histórico-cultural (Pratt, 2010). En la cultura europea, es decir, en los mitos, en las historias, en las leyendas, en la religión (judeocristiana) los europeos encontraron una serie de imágenes e ideas para describir a la naturaleza americana como una mujer guerrera, rebelde y salvaje, parecida a una Amazonas, que al principio les parecía difícil de controlar, pero luego hallaron la excusa ideal en la noción de su “pureza virginal intocada” o en la “pereza paisajística” para justificar su intervención dominante y violenta (Pratt, 2010). Como podemos ver tanto el sujeto como los adjetivos adjudicados a la naturaleza americana surgen de la voz interpretativa de la mirada colonial del “ojo imperial”. Las primeras descripciones sobre los nativos tendieron a ser androcéntricas, es decir, la mirada masculina describió todo conforme a su cultura centrada en los elementos masculinos privilegiados. Así se olvidaban, omitían o daban menor protagonismo a las mujeres nativas. Sin embargo, en una primera instancia lo que no fue

omitido fue la impresión, aunque negativa de la naturaleza en su aspecto femenino. Por su lado, la nativa fue olvidada como protagonista clave en la historia del continente. Si la mujer nativa fue recordada, muchas veces lo fue en su carácter negativo, es decir, desde el exotismo masculino occidental como ideología imperante sobre la mujer nativa. Últimamente han surgido iniciativas que estudian los aportes y el gran valor de las mujeres en la historia y en la cultura latinoamericana. La mirada colonial marginó de su relato a las mujeres, omitió en buena parte las voces femeninas del sur. La historia latinoamericana ha sido escrita por los “ojos coloniales masculinos”, que han invisibilizado una cultura femenina ancestral y actual clave para comprender el presente y futuro de la región. Feminidad latinoamericana decisiva para comprender el tema de la naturaleza en América Latina. Pero, hoy el etnocentrismo euro-centrista y el androcentrismo propios de la mirada colonial son puestos en duda. La teoría actual eco-feminista es muy importante para entender el imaginario masculino acerca de la naturaleza latinoamericana porque nos revela la relación intrínseca entre los conceptos de la mujer con la naturaleza bajo la mirada del “ojo imperial”. Este marco teórico ayuda a entender la relación de dominación de la mujer análoga a la dominación de la naturaleza por el mismo “ojo patriarcal”. Aquí, también el concepto masculino occidental de belleza acerca de lo que debe ser una mujer bella sirve para comprender ¿cómo este concepto de belleza y de control ha impactado no sólo al concepto de la mujer ligada a un concepto de belleza femenina estereotipada sino también al concepto de la naturaleza como “bella pero controlada”? El ecofeminismo nos ayuda a entender la visión masculina de la belleza asociada tanto al concepto de mujer dominada como al de naturaleza americana dominada. Para exponer el otro “ojo estético” del varón.

Cuando hablamos desde una preocupación ecológica centrada en la belleza para la ecología, especialmente para el caso del paisaje latinoamericano, debemos considerar el mito exótico de la belleza sobre el paisaje conquistado, porque la idea de una naturaleza bella americana puede estar más bien asociada con la historia imperialista-colonialista de control y dominio. La belleza de la naturaleza americana está asociada históricamente con la violencia. Por eso ha sido importante evidenciar “la estética patriarcal moderna”.

Al saber que incluso un argumento fuerte en ecología es apelar a la belleza de la naturaleza para protegerla, tal aspecto aplicado a la naturaleza latinoamericana es complejo. Un argumento contundente sobre la belleza de la naturaleza para la protección de la misma

cara a la crisis ecológica desde el caso latinoamericano es problemático, porque una historia de un imaginario entre belleza y dominación de la naturaleza americana están asociados.

El “ojo imperial masculino embellecedor” tiene un concepto muy reducido de belleza. Desde “la mirada blanca, masculina, urbana y europea” hay un ideal de belleza unicolor. Esta “mirada unicolor” sobre la realidad ha tenido un alcance cultural tal, que ha terminado por reforzar actos de discriminación, minimización, racismo y un malentendido en el sentido de categorizar estéticamente a “los otros” y “a su paisaje” o a su cultura en torno al “ojo blanco” y a su concepto de “belleza blanca” relativa. La paleta de colores de la diversidad queda opacada desde el tema de la belleza unicolor hegemónica e ideológica. El prejuicio sobre el color blanco como predominante en la cultura occidental proviene del ámbito religioso que lo asocia con la pureza. En esta mentalidad lo “impuro” es todo aquello que no tiene dicho color, es lo oscuro, como su opuesto. En algún período, el arte (más bien “la superioridad” del arte europeo) tuvo problemas para reconocer el valor estético del arte de otras culturas. Porque la belleza sólo correspondía al modelo de belleza europeo. Pero desde la muerte del concepto de arte europeo y desde la muerte del concepto occidental de belleza como superiores ideológicamente se debe pensar ahora en el arte de las diferentes culturas al considerar su innegable valor estético y al mismo tiempo en pensar la diversidad estética. Se debe pensar en un concepto amplio y diverso de belleza.

Un concepto particular de belleza y poder han sido relativos a la cultura que se ha impuesto sobre las demás culturas, que dictó bajo sus propios parámetros estéticos: qué vale y qué no vale como bello. Una cuestión estético subjetiva que la filosofía nietzscheana ha develado a nivel cultural (Nietzsche, 2007).

Frente al exotismo en las propuestas artísticas es posible considerar un valor no sólo estético sino también epistemológico en el arte de otras culturas, en este caso en el arte latinoamericano cuando entre otros temas nos presenta obras sobre paisajes y cuerpos importantes para volver a conocer y a pensar a América Latina; lejos de la caricatura de Occidente sobre el continente. Por ahora, es importante distinguir el exotismo como una cuestión que ha estado presente dentro de la cultura misma. De ahí que, debemos hacer para entender nuestro tiempo presente la diferencia entre el exotismo cultural y el biológico.

4.2. Exotismo biológico

Actualmente, el exotismo cultural no es exactamente igual al exotismo biológico contemporáneo. El exotismo biológico hoy habla de la importancia de mantener los balances biológicos y de ideas de cómo erradicar especies exóticas o invasoras para el mismo objetivo. Para el exotismo de la biología contemporánea la introducción de especies exóticas o extranjeras significa la alteración de los ciclos de los nutrientes o la alteración drástica de las estructuras físicas, pues hacen daño a las especies nativas. Además, de acuerdo con la biología actual cuando los balances naturales son afectados, la salud humana también lo es (piénsese en la enfermedad de la tuberculosis traída a Tierra del Fuego por los europeos que afectó a los nativos suramericanos o en el caso del maíz transgénico y su afectación a las semillas nativas y a la salud humana) (Simberloff, 2013, 36).

En suma, la introducción de especies no-nativas en la biología, ya sean plantas o animales, significa un impacto ecológico también a un nivel de la estética paisajística. En el sentido, de que si un paisaje es alterado con especies invasivas el resultado es una disarmonía en el ecosistema local. Simberloff dice que la discriminación biológica sólo sirve para evitar la dis-armonía ambiental. La aversión estética o el disgusto estético hacia plantas exóticas y hacia animales exóticos en la ciencia ecológica contemporánea concierne únicamente a la preocupación acerca de los impactos dañinos que éstos pueden tener al equilibrio saludable del ecosistema. Para comprender hoy este asunto Leopold es requerido.

En Aldo Leopold (1989), según Simberloff hay una expresión estética en su filosofía de la biología, que se entrelaza con la visión del exotismo biológico actual. Los atributos de las especies foráneas introducidas alteran, de acuerdo con Leopold, la estética natural del ambiente. Leopold apoya una teoría sistemática de una belleza natural biológica y un criterio de naturaleza para apreciar la belleza de la naturaleza desde pretensiones científicas. De acuerdo con Simberloff, Leopold critica la clásica visión del paisaje hecha por los pintores modernos, pues dice que dicha apreciación estética ha gobernado la percepción de la naturaleza, que al final impide nuestra inmediata, directa y local percepción biológica de la naturaleza. Impide una biología-estética de la naturaleza, es decir, impide a las personas una visión científica, ecológica y estética de considerar a los ecosistemas. La visión ecológica de Leopold comprende a la naturaleza desde los lentes de la biología. Desde la lupa estética de la biología, la naturaleza tiene una estructura es dinámica y es una entidad envoltoria. Todos

estos aspectos tienen una gran importancia en la famosa “Ética de la tierra” (Leopold, 1989). Según Simberloff, Leopold considera que las especies animales o vegetales exóticas son estéticamente discordantes con la belleza natural local en el nivel de una comprensión bio-ecológica. Leopold, de acuerdo con Simberloff, en su estética ambiental biológica sólo quiere enfatizar las ventajas de la especie nativa sobre la especie introducida desde fuera. Y esto es, de acuerdo con Simberloff, porque las especies exóticas no han co-evolucionado junto a las especies nativas, luego entonces es altamente probable, que generen una incompatibilidad estético-ecológica. La belleza natural nativa con sus especies nativas es lo que Leopold está defendiendo frente a una imagen de belleza homogénea de la naturaleza impuesta por la mentalidad estética moderna, haciendo caso de la biodiversidad estética local. Esto, sin embargo, puede ser interpretado como una estética de la naturaleza que enmascare xenofobia, nacionalismo, racismo o un cierto nativismo (Rozzi, 2013, 33-47).

4.2.1. “Biología y xenofobia”

Según Simberloff, la posición del exotismo biológico y también la defensa de una estética de la pureza biológica de la belleza de la naturaleza podría ser vista como una posición que enmascare xenofobia, nacionalismo, racismo o alguna discriminación hacia los “extranjeros” (Rozzi, 2013, 37). Aunque los impactos ecológicos, económicos y estéticos sean rasgos de antipatía científica hacia las especies foráneas, el motivo de una acusación implícita de xenofobia a los científicos no es tan clara hoy para la comunidad científica. La crítica de su rechazo a “lo extranjero” puede estar más bien malentendida y, así unida a prejuicios étnico-culturales. Esto significaría que las especies exóticas al ser trasladadas por seres humanos extranjeros, es decir, por hombres y mujeres provenientes de ciertas culturas o de países lejanos pueda parecer más bien que ellos sean el objeto real de la discriminación científica. Esto sería una falacia en el discurso biológico actual puesto que no se trata de asociar el exotismo de la ciencia actual a la idea de la separación cultural entre humanos: foráneos o nativos, extranjeros o locales, inmigrantes ilegales o legales. Combatir invasiones biológicas de especies animales o vegetales exóticas con políticas de prevención, discriminación, erradicación, eliminación, control de fronteras, estar o colocar nombres en la lista negra, monitoreo, muerte o control biológica exitosa: todos estos términos, que usa hoy la ciencia sin duda no hacen referencia a la cultura entre los seres humanos o a las relaciones políticas

exóticas entre los mismos. Esto es porque el juego del lenguaje de la ciencia biológica contemporánea sobre el “exotismo científico actual” obedece a su propio campo de dominio y no a una distinción étnico cultural correspondiente a un exotismo cultural entre seres humanos de diferentes culturas. Por cierto, se trata del juego del lenguaje de la ciencia biológica y ecológica contemporánea. Aunque las mismas palabras o frases puedan ser usadas tanto en la ciencia como en el discurso de la guerra o en la política anti-migratoria o en las relaciones internacionales de la geopolítica; el sentido de las palabras usadas por la ecología con su definición de “especie exótica” tienen el sentido que le da sólo el contexto biológico. Por eso según Simberloff, lo que preocupa a la ciencia contemporánea es distinto al planteamiento cultural del exotismo.

El discurso sobre la especie exótica de la ecología científica intenta tan sólo hablarnos de la prevención de la transmisión de patógenos, pestes o virus ante una invasión potencial, que nos pueda llevar a la extinción de las especies locales. Como el caso del visón traído desde el norte de Canadá al sur a Chile, que ha terminado por afectar el equilibrio de la vida de ciertas aves nativas en el confín Austral o en el caso del maíz transgénico, que afecta al ciclo de la fertilidad de la tierra y a la diversidad de la variabilidad del maíz nativo (Shiva, 2003).

A continuación haremos un breve paréntesis para señalar que de acuerdo con Shiva la soja transgénica, el pez transgénico (pez tóxico), el arroz transgénico entre mas alimentos modificados genéticamente son un claro ejemplo del imperialismo sobre el que se sustenta la globalización y sobre el rechazo de la biología y la ecología a las especies exóticas comerciales transgénicas (Shiva, 2003, 23). De acuerdo con Shiva “un cultivo exportado desde un único país por una o dos compañías ha sustituido a cientos de alimentos y a cientos de productores y productoras de esos alimentos, y ha destruido la diversidad biológica y cultural, así como la democracia económica y política” (Shiva, 2003, 23). Sobre América Latina Shiva nos dice que algunas empresas agroexportadoras en Brasil y Argentina siguiendo a las de Estados Unidos son pioneras en la producción de algunas variedades de soja transgénica. En particular dice Shiva, que la soja transgénica y sus derivados están siendo promocionados como “sustitutos globales de la fuentes diversas de la alimentación que hay en las diversas culturas” (Shiva, 2003, 45). Para el caso de las mujeres la soya transgénica de acuerdo al informe de la autora hindú dice que:

el riesgo mas significativo que plantean las dietas ricas en soja para la salud se debe a su alto contenido en estrógenos, especialmente en el caso de la soja modificada genéticamente. El impacto devastador de los compuestos estrogénicos se puso de manifiesto cuando se descubrió que entre las mujeres nacidas de madres que habían consumido estrógenos sintéticos se producían el triple de abortos no provocados que entre las demás mujeres, así como una mayor incidencia de una rara forma maligna de cáncer vaginal (2003, 47).

Con la soja transgénica se están consumiendo elevados niveles de dosis de estrógenos equivalentes al consumo diario de entre ocho y doce píldoras anticonceptivas, recalca Shiva. De acuerdo con Shiva, los productos hechos con soja transgénica son inseguros y su globalización constituye tan sólo un experimento al que se está sometiendo a las actuales generaciones y a las futuras. De acuerdo con la autora hindú esto “es un experimento innecesario, puesto que la naturaleza nos ha dado una enorme diversidad de alimentos seguros y donde diversas culturas han seleccionado y desarrollado alimentos nutritivos a partir de la diversidad de la naturaleza” (2003, 48). El monocultivo globalizado de la soja tóxica atenta contra la diversidad alimenticia de todas las otras culturas. Para Shiva desde la cosmovisión ecológica lo que en realidad sucede es que:

Cuando consumimos más de lo que necesitamos o cuando explotamos la naturaleza en base a principios de codicia, estamos cometiendo un robo. Desde la perspectiva, contraria a la vida, de las agroempresas, el que la naturaleza se renueve y se mantenga a sí misma es un robo. Esa visión del mundo sustituye la abundancia por la escasez, la fertilidad por la esterilidad. Convierte el robo a la naturaleza en un principio imperativo del mercado y lo oculta tras un cálculo de eficiencia y de productividad (2003, 31).

Regresando al tema de “la xenofobia en la ciencia actual”, tenemos que aunque los impactos ecológicos, económicos y también estéticos son razones para la antipatía hacia la introducción de especies foráneas por la ciencia ecológica y la ciencia biológica actual, la acusación de xenofobia no es clara para el científico contemporáneo porque no se trata de un exotismo cultural donde se discrimine al ¿latino o al oriental como “inmigrantes indeseados” de un “ecosistema”?

Esta pregunta geopolítica no hace referencia a ningún desequilibrio eco-sistémico, sino que más bien nos habla de las tendencias ideológicas y políticas propias a la globalización en

su hegemonía política, científica y estética entre países “poderosos” sobre los demás (naturaleza y sociedades) y entre diferentes grupos culturalmente. Criticar al poder hegemónico es algo que ciertamente sí comparte la comunidad científica de la ecología actual con las humanidades. Hoy el exotismo biológico también critica al igual que la propia filosofía o las humanidades, en su problematización del exotismo cultural entre humanos; cierta actitud de la globalización epistémica hegemónica. Tanto Simberloff como Shiva refieren que hay para la ciencia una preocupación de índole cultural sobre la tendencia de la globalización a hegemonizar toda la diversidad biótica en una uniformidad al imponer especies exóticas comerciales (transgénicas, es decir, genéticamente modificadas) sobre las especies nativas locales perdiendo la biodiversidad a lo largo del planeta. Los árboles, los animales o las plantas extranjeras comerciales son trasplantados en ambientes que no son nativos de las mismas provocando la reducción o la eliminación de la riqueza biótica local de árboles nativos, de animales, de plantas o de semillas locales y, ahí simplemente se está perdiendo la biodiversidad local. Para Simberloff, la antipatía hacia las especies extranjeras no es intrínsecamente xenofobia de los biólogos, porque lo que realmente le preocupa al científico no es la nacionalidad del árbol o el país de la planta extranjera sino cómo su presencia tiende a dañar la diversidad eco-sistémica de los espacios naturales locales.

En su caso, el exotismo biológico está preocupado por la tendencia propia a la globalización de unificar todo hasta el propio campo biótico, imponiendo uniformemente unas cuantas especies exóticas comerciales sobre la diversidad biológica, local y natural existente en todo el Planeta. (Piénsese particularmente en el choclo, cultivo tradicional afectado en el sur de América y, por otro lado, en el auge de las rosas rojas con gran valor comercial internacional sobre las flores nativas en todo el mundo). Así, son árboles, animales o plantas foráneas las que empiezan a trasplantarse en ambientes no nativos de forma tal que hay una disminución o eliminación de la riqueza biótica de los árboles nativos, las flores, los animales y las plantas locales perdiéndose la biodiversidad local. Por eso, la pregunta que cabe hacer es ¿si la sociedad científica y la sociedad en general desean preservar y mantener la diversidad biótica? (Rozzi, 2012).

La homogenización tiende tanto a ocultar y a invisibilizar tanto la diversidad biológica como también la diversidad cultural y lingüística. Un estudio de Rozzi con estudiantes en Puerto Williams, al sur de Chile, señala que debido a la homogeneización cultural y

biológica hay un desconocimiento a nivel educativo en la gente local sobre la flora y fauna de su propia localidad y, más bien, lo que se presenta con más énfasis es un reconocimiento de la flora y la fauna internacionales exportadas a nivel mundial, es decir, saben más de flores y animales comerciales traídos desde el norte como las rosas, que no son del sur de América, que de las plantas nativas que les rodean en su propio entorno. En la conciencia de las personas no están presentes sus propios ambientes naturales con sus respectivos animales o plantas. Hay un desconocimiento de su propio paisaje provocado por los mass-media entre más factores como el internet o la televisión. La alienación del propio paisaje es evidente. El concepto de biodiversidad bio-cultural enfatizado por Rozzi (2012) reconoce la unión entre lo biológico, lo cultural, y lo estético a su vez que la importancia del conocimiento ecológico local. Esto ante la amenaza constante de una homogeneización de la globalización en su impacto biológico y también cultural en la sociedad. Dicha homogeneización resulta en una enajenación y en una alienación para quien vive en un lugar y a quien su propio espacio biodiverso le puede resultar extraño. Su paisaje tan bello-biodivero les es extraño. Debido a esta tendencia homogeneizante internacional su propio paisaje, al nativo le es un “territorio ajeno”, que no conoce y con el que no se identifica. Esto significa de fondo, para los nativos una mediación alienante y foránea a su propia realidad ambiental. De acuerdo con Rozzi, una educación bio-cultural ambiental centrada en la fauna y la flora local podría tener el efecto y hacer frente al “exotismo bio-cultural”, es decir, a la tendencia avasallante de la unificación bio-cultural y, así erradicar un colonialismo bio-epistemológico, que lleve al desconocimiento de lo que inmediatamente rodea a la persona local. Un ejemplo de la tendencia homogeneizante del sistema global reside en la manera en que los locales del sur de Chile llaman con mayor frecuencia a una planta nativa con el nombre del dominio occidental:

“zarzaparrilla”
nombre que dieron a la planta en su momento los conquistadores españoles. Usando el nombre occidental, las personas locales van olvidando otro nombre usado para la misma planta, propia de la lengua nativa yaghan “upush”, que hace más bien una descripción consciente del lugar del hombre como parte de su propio paisaje local. El nombre en la lengua nativa yaghan conlleva una consciencia de la misma planta y de las aves como parte de un hábitat local al sur de Chile (Rozzi, 2008b, 120). La ironía según Rozzi al respecto de esta situación recae en que siendo el sur de Chile una de las últimas y pocas regiones en

presentar la mayor biodiversidad natural y ecológica de la Tierra, la misma biodiversidad de aves, plantas o insectos entre más co-habitantes animales y vegetales es desconocida para sus propios habitantes. El maravilloso mundo de las aves del Sur es un mundo natural desconocido para los propios residentes o nativos chilenos (Rozzi, 2010). Sin embargo, ante esto Rozzi recalca que el dominio mental del Occidente no ha evitado que algunos nativos, sobre todo, los abuelos y las abuelas yaghanes tengan más conocimiento, más idea y conozcan muy bien los nombres de las plantas nativas a diferencia de sus hijos y los otros niños, quienes pierden, al imponerse la homogeneización de plantas y animales comerciales foráneas todo arraigo y conocimiento ancestral de su propio espacio natural. Por eso una educación biológico-ambiental y cultural, es decir, biocultural es importante. Recapitulando tenemos que lo que discute el exotismo biológico actual es el impacto negativo en la diversidad ecológica de un ecosistema local que puede ser agobiado por una tendencia comercial hegemónica. Por eso, no siente “xenofobia” el científico cuando discrimina una especie invasora al pensar en el rol ecológico de las especies exóticas en un hábitat nativo. La objeción que tienen especialmente los científicos, hoy como hemos señalado, es si acaso una crítica cultural a la homogeneización propia de la globalización, es decir, a la tendencia de la unificación de la vida no interesada en cuestiones ecológicas sino más bien en fines económicos y de inserción política. Por eso, para la ciencia ecológica y para la biológica actual, el exotismo biológico no es análogo al exotismo cultural. Son considerados campos distintos, pues el exotismo biológico contemporáneo hace referencia puntal a la pérdida de la biodiversidad biológica de un ecosistema regional mientras que el exotismo cultural hace referencia a la pérdida de la diversidad cultural, es decir, cuando al “extinguirse” un pueblo con sus conocimientos portador de un gran legado para generaciones futuras, se pierde, o se olvida, la tradición con valiosos conocimientos ecológicos y culturales. Como hemos visto, la memoria bio-cultural es necesaria para el entendimiento ecológico en su camino por encontrar fuentes de una memoria biológico-ambiental y cultural diversa, que nos ayude a respetar y a recordar a las especies nativas de una región y, así mismo, a preservar la biodiversidad biológica y cultural desde cada región en el mundo. En ese sentido, el problema de la comprensión cultural del hombre en su paisaje nativo también corresponde al campo de las humanidades, las ciencias sociales, a la filosofía, al arte, además de la biología o de la ecología. Lo cierto es que como vimos en los apartados anteriores la misma ciencia

reprodujo durante siglos pasados el exotismo cultural sobre hombres, animales y paisajes. Aunque hoy la ciencia tenga un giro ecológico de gran alcance cultural y, aunque el campo del lenguaje científico se haya transformado para el propósito de la comprensión del hombre en el mundo en su impacto en la Tierra, no cabe duda de que también la ciencia mantuvo por mucho tiempo una mirada exótica por lo que alguna una vez consideró como a una “especie exótica” al propio ser humano de otra cultura considerado como un “animal exótico”. Como hemos visto, en siglos pasados el exotismo biológico estuvo sometido al exotismo cultural de la época. La ciencia y el científico de los siglos pasados exotizaron “al otro y a su paisaje” bajo los prejuicios culturales exotistas de su época. Desde el “descubrimiento de América” los prejuicios culturales de la Europa del siglo XIX acompañaron a los prejuicios de la ciencia en su estudio de la naturaleza americana. Así pues, el exotismo cultural y el exotismo biológico de la vieja Europa coincidieron para estudiar al “otro” como al “exótico”, es decir, como a un objeto extraño. Exotismo de la ciencia y de la cultura estuvieron al mismo nivel de cerrazón, deshumanización, crueldad, frialdad y violencia sobre el mal denominado “otro”. Esta mirada centrada de un sujeto que objetiva todo lo que le parece extraño, aun siendo esto mismo otro, otro ser humano, sigue permaneciendo bajo nuevas formas de exotismos a erradicar. Tal vez fuera de la ciencia ecológica actual. Y aunque nunca es bueno aplicar el lenguaje de la ciencia a la vida de una cultura como ya hemos visto, es menester analizar las intrincadas conexiones entre ciencia y cultura desde la época del “descubrimiento del Nuevo Mundo”, -“Encubrimiento de un Mundo Ancestral”- realizadas por naturalistas, científicos y otros viajeros con su respectiva mirada estético ambiental a lo largo de varios siglos con tal de no repetir nunca más los graves errores que se cometieron en nombre de la ciencia y el progreso occidental sobre el paisaje y los cuerpos del sur.

4.2.2. Exotismo cultural

El exotismo cultural hace referencia al expansionismo cultural de Occidente sobre los otros pueblos.⁷ La perspectiva del exotismo especialmente desde los primeros europeos es

⁷ Segalen, 1989, 62. Mientras Víctor Segalen dice en su *Ensayo sobre el exotismo...*, (1989, 62) que él no hablará sobre palmeras, mujeres, indígenas, camellos o paraísos sino sobre el sentimiento de lo diverso sin decirnos qué es lo diverso o qué entiende él por exotismo dando por obvio lo no tan obvio. Y mientras Edward Said en la misma tendencia en su texto *Orientalismo* (2016, 447) nos dice que él no hablará acerca de misterios, encantamientos, enamoramientos entre nativas y foráneos o promesas enfocándose solamente en el análisis de cómo se perpetúa en el ámbito del conocimiento y de la cultura occidental (la literatura, la ciencia, la política, las universidades, etc.) el discurso de la discriminación y de la xenofobia sobre el otro, el extranjero del sur, sobre el supuesto “tercer mundo” en el “primer mundo” sin darnos mayores alternativas epistemológicas o estéticas. Nosotros en este texto sí hablamos de los temas que ambos autores han dejado de lado (paisajes geográficos femeninos, indígenas, enamoramientos entre europeos con nativas americanas, encuentros estéticos, el misterio, el

comprendido como lo que está fuera de su influencia cultural: "lo extraño", "la novedad", "lo nunca antes reconocido". (López, 2010, 110). Aunque el europeo intentaba construir una identidad propia al mismo tiempo inventó una supuesta "identidad del otro". Así clasificó, estereotipó y separó a los hombres entre "civilizado" contra el "salvaje"; y luego viceversa, especialmente al privilegiar a la cultura racionalista moderna sobre la supuesta naturaleza exótica americana, en los exotismos de una cultura considerada por si misma como "superior" sobre otra cultura considerada "inferior".⁸ Hoy, nuevos exotismos a nivel cultural se ciernen sobre la comunidad latinoamericana en dos temas: el "muro físico y el muro lingüístico". El segundo hace referencia también a la doble discriminación -en su fase femenina- de la religión católica e indígena: sincretismo religioso-femenino-sagrado. El segundo hace referencia al idioma castellano, que no es más un español-puro sino un español-indígena (y también un portugués-indígena).

4.2.3. El exotismo científico y el exotismo cultural en el mismo nivel

Desafortunadamente la ciencia del siglo XIX mantuvo en el mismo nivel el exotismo cultural y el exotismo científico, reproduciendo al mismo tiempo en sus teorías, la discriminación, el racismo y la xenofobia en contra del "otro". A los "ojos del científico exotista" una especie nativa exótica fueron también los mismos habitantes nativos de América. La epistemología exotista de las ciencias naturales dominaba sobre las humanidades o las ciencias sociales, que no se habían desarrollado. La estética que acompañó a la idea de montar un show, un teatro, un circo o un zoológico de la naturaleza y de los cuerpos americanos es la estética occidental moderna. Al usar la yuxtaposición entre europeo y no europeo, los científicos de esta época esperaban reforzar la idea de una relación jerárquica entre dos categorías: culto e

encantamiento estético sobre los paisajes exóticos y los cuerpos desnudos) por considerarlos asuntos menores y nosotros mayores, sin otorgarles por esto una merecida problematización que nos aproxime a mirar alternativas hermenéuticas a la exotización del paisaje y de los cuerpos en el contexto de la América Latina, idea romántica basada en la imagen de la "América exótica".

⁸ Said, 2016, menciona que entre el antisemitismo y el orientalismo y agregamos aquí: el "latin exoticism" no hay una ninguna diferencia pues de fondo está "el miedo" al "extranjero colonizador" a la imposición de un "yo hegemónico" de un sujeto foráneo dominante y, esto es lo que crea el sentimiento de rechazo "al otro visto como un extraño, exótico o extranjero". Pero, la pregunta es si ¿todos los extranjeros son colonizadores? Por supuesto, que no. No todos los extranjeros tiene un afán colonizador. La mayoría busca aportar, ser respetado y reconocido. Por ejemplo, los latinoamericanos en Estados Unidos bajo la falsa mirada de inventarlos como "enemigos", que no lo son, se cae sobre ellos en falsas interpretaciones y acusaciones. Y, la otra pregunta es ¿cómo llamar a los estadounidenses que apoyan la "Causa Latina" en Estados Unidos? ¿"Malinchistas gringos"? ¿traidores? Pues no. Sin duda que el nacionalismo nace como una reacción defensiva ante el colonialismo de cierto sujeto foráneo dominante -del que se busca la decolonización e independencia- pero nuevos modos de entender el acercamiento entre seres humanos de distintos pueblos es también sumamente importante, necesario y liberador en cualquier parte del mundo. Sobre todo porque cada vez más las sociedades contemporáneas son diversas, es decir, están cada vez más compuestas con personas de diversos lugares del Planeta. Por eso, aquellos capaces de rebasar las propias fronteras, las propias paredes, de traspasar los purismos, más bien como seres comprensivos de la adversidad humana más allá del conflicto geopolítico son ¿los cosmopolitas, los exotas, los del gusto por el diferente? son los que escriben muchas veces la historia futura del mundo. Hoy el exotismo cultural es renovado y la "causa latina" en el primer mundo, lamentablemente, lo expone. Pasado y presente en lucha.

ignorante, civilizado y salvaje, avanzado y retrasado. Las fotografías registradas bajo el comando de empresarios europeos reprodujeron el modelo imaginario de la mente de la época. “Las fotos” manipuladas ideológicamente sobre el “zoológico humano” buscaban enfatizar la distancia entre el “hombre primitivo” del “hombre racional, urbano, blanco y civilizado europeo” (Báez y Mason, 2006, 24). Haciendo de las fronteras entre “lo civilizado” y “lo salvaje” parámetros para su exotismo cultural, el científico de esta época cayó en la más cruel deshumanización propia y ajena. “El exotismo de la ciencia occidental europea” estaba a igual nivel que el exotismo cultural, donde ideas y apreciaciones estéticas sobre el nativo y su espacio de vida se conjugaban con la racionalidad exótica occidental sobre “el otro”, quien fue representado como una especie foránea, un objeto de repulsión y degradación a ser estudiado “objetivamente”. Aquí, el exotismo de la comunidad científica y el exotismo cultural de los científicos del siglo XIX con sus prejuicios nacionalistas, xenófobos, racistas y de superioridad civilizatoria y, a su vez, la falta de ética humana y ambiental se conjuntaron haciendo de la injusticia y del maltrato el día a día de las personas nativas en los “zoológicos humanos”. Ciencia reducida a ideología de poder. Esto ha resultado ser una de las peores expresiones estéticas deshumanizadas sobre el holocausto indígena. La “garra de Occidente” ha agredido con furia a la “otredad”, perdiendo a su vez toda su “realeza” delicada en los zoológicos humanos del siglo XIX. Todo exotismo es una carencia de un conocimiento respetuoso del otro por una voluntad de poder ideológica.

Gadamer nos enseña que la historia de la ciencia moderna ha estado dirigida por el modelo dicotómico del sujeto-objeto y, así este tipo de ciencia bajo su exotismo cultural de esta época también consideró a los nativos del “Nuevo Mundo” como “objetos nuevos” a ser exhibidos a “ponerlos delante”.

Hoy la ciencia ha cambiado y es muy diferente en su enfoque epistemológico. Bajo el nuevo paradigma ecológico “el otro” y su conocimiento son considerados de suma importancia -fuera de todo exotismo- para comprender una relación diferente del hombre originario, quien tiene grandes aportes en sus conocimientos sobre el tema de la naturaleza. Este aspecto epistemológico post-exótico lo estudiaremos desde la filosofía ambiental de campo sudamericana, especialmente desde la ética biocultural del Programa de Conservación Biocultural Subantártica (Rozzi, 2008).

4.3. Post-exotismo: el conocimiento compartido entre las metáforas poéticas Mapuche-Yaghan y las metáforas de la eco-ciencia occidental contemporánea.

Rozzi (2014) menciona que el conocimiento tradicional sobre las aves y la comprensión ornitológica de la eco-ciencia actual afirman tanto el valor instrumental y el valor intrínseco de la biodiversidad. Esto tiene una consecuencia ética importante al considerar de forma respetuosa a las co-habitantes aves. En particular, Rozzi hace referencia a las metáforas acerca de las aves de los bosques templados de Sudamérica en Chile en los poemas Mapuche y Yaghan, donde podemos encontrar una sabiduría acerca de la relación entre los seres humanos y las aves. Co-habitantes alados, por estar en coexistencia con nosotros humanos y con otros seres vivos. De acuerdo con el filósofo ambientalista chileno, la conservación biológica y la filosofía ambiental de campo del sur son marcos teóricos importantes para observar nociones coincidentes entre el conocimiento ecológico tradicional indígena, el conocimiento ecológico actual y el conocimiento científico evolucionista, pues las tres ramas coinciden en presentar aportes éticos bioculturales implícitos para considerar también una relación ética entre los humanos y las aves.

Las dos metáforas científicas del “árbol de la vida” y la “red de la vida” explican las relaciones biológicas, eco-sistémicas, evolutivas y genéticas. Todos aspectos que se conectan con el entendimiento ecológico implícito en las metáforas indígenas de la poesía Mapuche y Yagan. Ambos conocimientos tanto el conocimiento ecológico de la nueva ciencia y el conocimiento indígena depositado en los poemas mantienen el principio ético de respeto hacia los otros cohabitantes. La ruta lingüística por la cual cada conocimiento llega al mismo principio ético biocultural es importante a considerar por la relevancia y el gran valor del conocimiento antiguo en plena era de la eco-ciencia. Para Rozzi el conocimiento mapuche y el conocimiento yagan tienen un valor epistemológico, estético y ético muy importante aún hoy. Rozzi desafía una visión reducida de la naturaleza por la cultura occidental, que la asume como algo lejano, extraño o distante de los seres humanos desde la ética biocultural. Un nuevo acercamiento de la naturaleza se revela como una filosofía del hábitat donde hay cohabitantes que crean hábitos. Esto es importante de recordar cuando volvemos a los orígenes ecológicos de la palabra ética. La palabra *ethos* recuperada por Rozzi es sumamente importante para comprender las 3-H del pensamiento ético biocultural: cohabitar, cohabitantes y co-hábitat.

Ethos es la raíz griega de la palabra ética, y en su forma más arcaica, *ethos* significa madriguera, la morada de un animal. Por una extensión del uso de la palabra su significado llegó a incluir las moradas de los seres humanos. Más tarde, este sustantivo también llegó a ser el verbo “habitar”. Este doble significado de sustantivo y verbo del término griego *ethos* es expresado por las palabras latinas hábitat y habitar. Además, desde la acción de habitar un hábitat emergen formas habituales de habitar que configuran hábitos o comportamientos recurrentes, que definen el *ethos* de los habitantes animales y humanos. En esta deriva etimológica, nuestra comprensión del concepto *ethos* transita desde su significado como espacio físico vital (el hábitat) hacia el acto de habitar el hábitat, para arribar finalmente a un significado que define la identidad de los seres vivos (habitantes). Aunque *ethos* es la raíz griega de la palabra ética, la mayor parte de la ética moderna se ha desarrollado sin considerar el hábitat (“como si” los individuos y sus identidades pudieran existir en asilamiento de su ambiente”). Esta omisión conceptual de la ética moderna genera, a su vez, un segundo problema. Desde el período colonial, las teorías morales modernas desarrolladas en Europa han sido aplicadas en las colonias, sin consideración alguna por los *ethos nativos* (“como si” las éticas indígenas y sus intrincadas interconexiones con sus hábitats no existieran) (Rozzi, 2008b, 116).

Como Rozzi nos dice (2014) el conocimiento Mapuche a menudo depositado en una tradición oral poética expresa el sentido de una ética biocultural desde la relación cercana entre los seres humanos y las aves. Entre los habitantes humanos y los co-habitantes alados en un mismo hábitat. El lenguaje poético sobre las aves y la naturaleza en el conocimiento indígena yaghan y mapuche hace referencia a la misma comprensión que ha alcanzado hoy la propia ciencia ecológica contemporánea con el nuevo conocimiento ético ambiental.

Cabe decir que la singularidad de la expresión poética consiste en el alcance del poder de comunicación para un pueblo. El lenguaje poético mapuche-yaghan suele ser de índole más significativo para la orientación existencial de una cultura. El lenguaje científico a menudo carece de una dimensión significativa para guiar una cultura. El lenguaje científico, frecuentemente expresado en términos técnicos, no tiene el mismo impacto en el ámbito social de dar un sentido cultural para los pueblos en su carácter existencial. La poesía cumple

con esa tarea social en una cultura, pues tiene un ámbito de enseñanza y un fuerte poder de comunicación creativa.

4.3.1. Metáfora del “árbol de la vida” en los poemas Yaghanes sobre aves

La transformación de humanos en animales en las narrativas yaghanes, como los dos humanos que se enamoran y se convierten en una pareja de pájaros carpinteros aparece en varias leyendas indígenas al sur de Chile, que nos hablan de las relaciones cercanas que existen entre seres humanos y animales. La transformación en seres alados o viceversa, concebida en la frase poética “... cuando las aves todavía eran humanos” es una idea que Rozzi usa para comprender la noción de parentesco entre humanos y animales en la narrativa poética yagan. La idea de familiaridad con la naturaleza está presente en la concepción indígena comprendida estéticamente en los poemas yaghanes.

Esto mismo sucede con la noción de parentesco, usada también por la ciencia evolutiva en la metáfora de la red de la vida. En la teoría evolucionista, los pájaros y otros seres vivos comparten un origen común evolutivo. Esto nos habla de una relación íntima entre ambos a través de la noción familiar de parentesco (Rozzi, 2014). La relación entre las especies se da desde una “naturaleza común”, asunto que aparece en la teoría biológica sobre la unidad de la vida. Recordemos cuando Darwin encuentra el origen de los humanos en los mismos animales. En su teoría sobre la evolución del origen de las especies Darwin encontró similitudes entre los ancestros animales y los humanos contemporáneos. Esta idea provocó un nuevo auto-entendimiento sobre lo humano e impactó la propia autodefinición del hombre -poniendo en duda el prejuicio ilustrado que define al ser humano como un ser exclusivamente racional, civilizado y urbano. Más bien Darwin le recordó al hombre que forma parte de la naturaleza al estar constituido por una evolución en su especie también animal. Además, Darwin le recordó al hombre su parentesco con los animales. Darwin le recordó al hombre su ser animal, su ser naturaleza. Por cierto, a partir de su teoría se descubre que las aves descienden de los dinosaurios. (Hoffman, 2009, 111).

Rozzi observa la noción de “parentesco”, en ambas la ciencia evolutiva y en la poesía yaghan. A su manera ambas se refieren a la relación familiar que existe entre los hombres con los animales alados. En las dos metáforas: la del árbol de la vida de la ciencia evolutiva y la de los poemas yaghanes (con su particular lenguaje creativo y comunicativo) los pájaros

son parientes alados. Desde la ética biocultural los pájaros son hermanos de los humanos, pues tienen un origen común evolutivo, que los hace estar en parentesco. Además, las aves son co-habitantes de los humanos, pues habitan en un mismo espacio o morada, es decir, en un mismo hábitat donde se generan hábitos (*ethos*) de comportamientos a partir de cohabitar juntos.

4.3.2. Metáfora del “árbol de la vida” en los poemas Mapuche sobre pájaros

Rozzi nos dice que los Mapuche tienen especial admiración por el ave Traro, por quien adquiere su nombre el más importante guerrero de su cultura: Leftrarú, nombre que en castellano es Lautaro. El guerrero mapuche conocía muy bien su tierra; él era muy rápido, ágil y poseía un gran conocimiento acerca de los pájaros. En particular, los hombres Mapuche ven su proximidad con las aves en ciertos comportamientos o formas de ser. Para Rozzi, una relación muy cercana es expresada en la poesía del hombre pájaro mapuche revelándonos un sentido de familiaridad más, donde los hombres como pájaros tienen el mismo linaje, desde la condición horizontal entre especies humanas con las especies animales. De acuerdo con Rozzi, por su lado para la ciencia evolutiva hombre y pájaro tienen similitudes en la estructura celular de sus cuerpos, en ciertos patrones anatómicos similares, en tanto vertebrados y, en que ambos comparten dimensiones embriológicas sorprendentes. Rozzi nos comenta que para los Mapuche hay un sentido de familia y no de extrañeza o lejanía con los pájaros. Así, los pájaros son más bien hermanos alados y nunca seres foráneos o vistos como algo aparte y distintos de la naturaleza. La cosmovisión mapuche acerca de los pájaros como cohabitantes tiene como efecto ético el generar un sentido de respeto hacia los parientes alados. Esta relación de respeto es traducida en hábitos o costumbres, es decir, en el *ethos* de los Mapuche con las aves.

4.3.3. Metáfora de la “red de la vida” en los poemas Yaghanes sobre aves

La metáfora de la “red de la vida” se centra en la interacción compleja entre las especies biológicas incluyendo a los humanos como seres dependientes del medio ambiente biofísico. La ciencia hoy afirma que todos los seres vivos están inter-relacionados por redes de interdependencia vital. El ser humano es parte de esta red biológica donde se muestra una dependencia natural entre seres vivos. Desde las necesidades corporales que requieren las diversas fuentes naturales de vida: montañas, ríos, mar, bosques, nubes, viento, insectos, plantas, musgos, animales, todos son parte de una red de interdependencias en las que un ser necesita de otro para vivir. La interdependencia entre el orden social y el orden de la naturaleza puede ser vista en los poemas yaghanes desde el tema del “tiempo de las estaciones”. Cuando los yaghanes quieren saber los cambios en las estaciones simplemente contemplan el vuelo de las aves, pues ellas les anuncian los cambios en el clima. Por eso las aves para los nativos tienen un valor inherente. La vida de las aves se aprecia con gran énfasis. Para los yaghanes las aves con su llegada avisan simbólicamente del comienzo de la primavera y también del comienzo del mal clima. Como las aves suelen darles avisos a las personas, los yaghanes les deben respeto y, nunca deben distorsionar la ruta de las aves. Las aves son también una señal o un símbolo de buena ventura. Las aves son parte de un día especial o de momentos memorables en sus vidas. Además, las normas sociales y las condiciones climáticas en las metáforas yaghanes hacen referencia a otra concepción del tiempo distinta a la visión lineal y mecánica del mismo. Una concepción del tiempo interdependiente entre los humanos y las aves, diferente a la percepción numérica occidental del tiempo del reloj. Para los yaghanes, el tiempo es algo que está vinculado con la presencia de las aves. Es el tiempo de las aves. Sin las aves no puede haber tiempo. Sin la naturaleza no hay tiempo. Si las aves dejaran de llegar en la estación indicada algo estaría mal con el tiempo, con el clima y con los hombres. Si las aves dejaran de llegar en su estación algo estaría mal a nivel “ecológico” como también lo sugiere la ciencia actual ornitológica ecológica actual.

De acuerdo con Rozzi, en los yaghanes hay una conciencia de las aves como cohabitantes importantes y, en los días festivos celebran la existencia de los seres alados. Sin su existencia una relación humano-pájaro es irrescatable. Esta conexión no puede ser reemplazada por cualquier dispositivo mecánico o robot, que mida el tiempo como el reloj de

pulsera. Éticamente y en consecuencia, la contemplación o la observación de las aves inspira ciertos hábitos de coexistencia y de respeto para los yaghanes. Además, para los yaghanes los nombres de los pájaros reflejan la importancia que tienen los hermanos alados pues ellos mismos suelen llevar nombres de pájaros. Sobre la concepción anterior Rozzi menciona que hay una especie de preocupación por la "conservación de las aves" como algo implícito en la poesía yagan. Y una cosmovisión estética que de fondo presenta una ética de la naturaleza de respeto hacia el hábitat, los cohabitantes, a partir de hábitos.

4.3.4. Metáfora de “la red de la vida” en los poemas Mapuche sobre pájaros.

La idea de la ciencia actual acerca de las interacciones ecológicas como cadenas alimenticias, relaciones tróficas, intercambios de energía y de materia entre seres vivos nos habla de la interdependencia concentrada en los flujos que conectan la supervivencia de cada miembro en una red de vida. En esta red todos los participantes están interconectados y cooperan para la reproducción de los ciclos biológicos de los que depende su existencia. La idea de la red de vida o de la interdependencia está implícita también en la poesía mapuche, pero aquí la atención poética está enfocada particularmente en cada miembro de la red. En los poemas, la relación dependiente y colaborativa es expresada en una forma estética-emocional. También para los yaghanes hay un “cordón de vida” o un “ritmo vital” que asocia a todos los seres en su poesía. Por ejemplo, en sus poemas se narran como los árboles son las casas de las aves, ellas a su vez toman agua de los ríos del cual beben todos los animales incluidos los humanos. Al respetar a todos los seres vivos y al ecosistema total, la red de la vida de la naturaleza misma es también respetada y esto se narra a través de la poesía. De esta red de vida nos cuenta el ave Omora como parte de una leyenda yagan. Rozzi busca las implicaciones ético ambientales que se derivan o se deducen de la poesía Mapuche y yagan, que a su vez se derivan de las tradiciones religiosas de sus pueblos. Rozzi busca las implicaciones ético-bioculturales que se pueden derivar o deducir de la interrelación entre las expresiones estéticas poéticas de los pueblos indígenas al sur con el nuevo entendimiento de la ciencia evolutiva ecológica que a su vez se derivan de una tradición mestiza entre la religión cristiano-primitiva latinoamericana en el franciscanismo con su influencia en las espiritualidades y cosmovisiones indígenas al sur del continente. Lo mismo que Rozzi en diálogo con Callicot hace es lo que pretendemos en este texto pero sobre el paisaje: América.

En tiempos ancestrales, cuando los pájaros todavía eran humanos, ocurrió una gran sequía en el Cabo de Hornos y sus habitantes estaban muriendo de sed. El astuto zorro o cilawaia encontró una laguna y, sin contarle a nadie, construyó a su alrededor un cerco de ramas de calafate para que nadie pudiera entrar. Así escondido bebió un montón de agua, preocupado solo por él.

Al cabo de un tiempo, las demás personas descubrieron la existencia de esta laguna y en grupo fueron a pedirle un poco de agua al zorro egoísta. Sin embargo, cilawaia ni siquiera escuchó sus súplicas y los expulsó con rudas palabras. La condición de estas personas empeoraba cada vez más y en su desesperación se acordaron de Omora. Fue entonces que decidieron enviar un mensaje a este pequeño visitante ocasional que en otras penurias similares les había salvado la vida.

Omora siempre estaba preparado para ayudar y muy pronto llegó. Aunque diminuto, este pequeño hombre o colibrí es más valiente y atrevido que cualquier gigante. A su llegada, la gente le contó abatida acerca de sus grandes penurias. Omora, al escuchar lo que sucedía, se indignó y se elevó emprendiendo su vuelo hacia donde se encontraba el zorro. Tan egoísta cilawaia lo confrontó. Y Omora le dijo: “Escucha! ¿Realmente ocurre lo que la gente me ha contado? Tu aquí tienes acceso a una laguna y no quieres compartir su agua con los demás. ¿Sabes que si no les das agua ellos morirán de sed?”. Replicó el zorro: “¿Por qué debería preocuparme de los demás? Esta laguna contiene muy poca agua, apenas alcanza para mí y algunos parientes más cercanos”. Al escuchar esto Omora enfureció y sin responder al zorro, regresó al campamento.

Reflexionó y prestamente se elevó tomando su honda y volvió donde estaba el zorro. En el camino, Omora recolectó varias piedras agudas y cuando avistó a cilawaia y estuvo suficientemente cerca de él, le gritó: “¿Compartirás de una vez por todas el agua con los demás? No seas egoísta. Ellos morirán de sed si no les das un poco de agua”. Indiferente el zorro respondió: “pues que mueran, no puedo dar agua a cada uno de ellos, sino yo y mi familia moriremos de sed”. Omora estaba tan enfadado que no pudo controlarse y furioso disparó con su honda, dando muerte al zorro con el primer tiro.

Las personas que estaban mirando, llegaron felices corriendo al lugar, rompieron el cerco acercándose a la laguna y bebieron saciando su sed, hasta que se acabó el agua. Así, cuando algunas aves llegaron tarde, ellas apenas pudieron humedecer sus gargantas. Fue entonces cuando la sabia lechuza o sirra, la abuela de Omora, dijo a las aves que había llegado tarde: “Recoged barro del fondo de la laguna y volad hacia las cumbres de las montañas sobre las que deberían arrojarlo”. Volaron las avecillas y sus bolas de barro hicieron nacer vertientes que originaron cursos de agua que brotaron de las montañas, formando pequeños esteros y grandes ríos que fluyeron de las quebradas. Cuando toda la gente vio esto, estaban extremadamente felices y todos bebieron grandes cantidades de agua fresca y pura que era mucho mejor que el agua de la laguna que escondía el zorro. Ahora todos se encontraban a salvo, Hasta hoy todos esos cursos de agua fluyen desde las montañas y proveen un agua exquisita. Desde entonces nadie debe morir de sed (Rozzi, 2010, 168 y 169).

Para el poeta mapuche Aillapán, los pájaros carpinteros pasan sus días pegados en un árbol, removiendo larvas con las que se alimentan saciando su hambre y su sed, al tomar la savia de los árboles. Sus poemas narran acerca de un “cordón de vida” en el flujo que conecta el suelo mineral de las montañas, que llega a través de la savia de los árboles, absorbida por los insectos, de los cuales los pájaros carpinteros se alimentan (Rozzi, 2001).

Las metáforas del “árbol de la vida” y la “red de la vida” usadas por Rozzi (2014) son conceptos importantes en la ciencia evolucionista y en la ecológica actual pero también en la ética ambiental biocultural, que retoma a su vez la dimensión estético-poética indígena mapuche y yaghan. En ambas posturas tradicional y contemporánea los humanos como cohabitantes con otras especies biológicas adquieren un sentido de familiaridad y también una relación de respeto hacia las aves y la naturaleza. De acuerdo con Rozzi (2014) el sentido ético de parentesco de la eco-ciencia evolutiva es próximo a la cosmovisión indoamericana como asunto presente en su poesía. De esa forma el lenguaje del poeta no pierde frente al lenguaje del científico el poder de transmitir un conocimiento ecoestético científico importante sobre la naturaleza desde una visión lúdica y significativa pero ética de manera poética (Warnken, 2007).

Rozzi (2014) nos dice que también en los poemas yaghan y mapuche podemos reconocer tres perspectivas que hoy la ciencia también nos presenta: el valor intrínseco de las aves, las aves como nuestros antiguos parientes evolucionados y la posibilidad de comparar el valor intrínseco de un pájaro con un humano. La metáfora de la “red de la vida” como parte de la noción de la teoría evolucionista en tanto red de interdependencia entre los seres vivos con la naturaleza es clave para la conservación biológica y del ecosistema (Rozzi, 2014). El ser humano por sí mismo no podría sobrevivir sin esta red de vida, pues él mismo es parte de la red de interdependencia con otros seres vivos, pues sin duda, el ser humano necesita de las plantas o de la luz del sol para sobrevivir. El orden social también depende de la naturaleza y de sus redes de interdependencias.

En el proceso evolucionista algunas especies se adaptan y así sobreviven, pero hoy este ciclo está siendo alterado porque muchas especies están siendo constantemente amenazadas por el ser humano hasta su extinción. El ser humano separado de la naturaleza se ha inclinado erróneamente hacia la destrucción y hacia la eliminación de sus co-habitantes a partir de “malos hábitos”, es decir, desde actos faltos de ética hacia la naturaleza.

Ambos, los poemas mapuche y yaghan como los estudios científicos ecológicos evolutivos actuales, según Rozzi nos recomienden proteger la biodiversidad de los ecosistemas. Desde la ética biocultural actual se enfatiza el preservar a las comunidades de pájaros asegurando una red de interdependencia, que también impacta a los seres humanos en un esfuerzo de supervivencia. De acuerdo con Rozzi tanto en el conocimiento tradicional ecológico contenido en la leyenda del colibrí Omora como en la ciencia ecológica y evolucionista actual encontramos las nociones del valor instrumental e intrínseco de la diversidad biológica (2014). En el caso de las aves, al cuidarlas y al ser conscientes de su importancia tal como aparece en los poemas o en las dos metáforas de la ciencia ecológica actual -de las redes de interdependencia y del parentesco con las aves en tanto ellas forman parte de la red de vida o parte del cordón de vida- las mismas están fuera del peligro de su extinción, más bien su vida queda asegurada en su protección a través de la palabra poética. Una primavera silenciosa puede consistir en la muerte de los pájaros por insecticidas.

Hoy la eco-ciencia actual con su cambio de paradigma relaciona intrínsecamente al hombre con los animales como lo hizo la cultura indígena. Esto es de gran valor y reconocimiento eco-epistemológico para una conciencia ecoestética y un ética biocultural.

4.3.5. Mujer ave

Como hemos visto el foco de atención sobre el tema de la naturaleza en América Latina ha estado centrado en el arquetipo masculino (en el mito del noble salvaje o en el del caníbal) insistentemente citado como uno de los grandes temas para estudiar la visión exótica de la naturaleza y de los cuerpos en América Latina. Pero tal asunto no puede ignorar o dejar de lado el análisis complejo y mucho más profundo del arquetipo “inconsciente” femenino para comprender el tema de la naturaleza en América, especialmente desde América Latina.

En este caso y al sur de Chile, la presencia de la ¡Mujer Ave! Rosa Yagan, cuyo nombre en lengua yagan, nos reitera el horizonte femenino, Lakutaia le kipa: Lakuta, que significa: Ave y Kipa, que significa: Mujer. Mujer Ave, Ave Mujer, que vive y vuela con otras aves en la región más sureña al fin del mundo en Upushwaia (Stambuk, 2011).



Figura 15. Fotografía de Rosa Yagán, quien posa para Alberto De Agostini, recogiendo calafates en Mejillones hacia 1915 (Stambuk, 2011,13 y 66).

4.3.6. La naturaleza como hermana

Parentesco alado: hermano pájaro, hermana ave

Desde un paternalismo y un hermanismo armonioso con la naturaleza San Francisco de Asís desarrolló una filosofía y una espiritualidad de hermandad con la naturaleza (Skewes, 2007). En la espiritualidad de la hermandad cristiana con la naturaleza los seres humanos y los animales son familia. Un primer modelo espiritual de familiaridad con los animales no humanos o con su sinónimo, las cohabitantes aves, reside en que podemos llamar a los pájaros como nuestros hermanos. ¡Hermano pájaro! ¡Hermana ave! Esta clase de espiritualidad cristiana -por cierto, olvidada y calificada como menor dentro del mismo cristianismo- centrada de fondo en una espiritualidad de hermandad con la Tierra y todos sus seres nos hace pensar en una conexión parental entre aves y los hombres como Rozzi nos ha sugerido. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, hay que agregar que las culturas indoamericanas van más allá; y en sus “antropomorfizaciones” de animales como la de los hombres-pájaros se encuentra también la forma de asumir su propio ser con la propia vitalidad y energía de las aves, es decir, ellos sienten como las aves porque se sienten aves también. Los pueblos originarios pudieron llegar a sentirse y querer ser igual, con y como las aves, aspecto que sin duda nos habla de una gran empatía con los seres de la naturaleza. Cabe agregar que la naturaleza además de una hermana, es una madre, esto es una idea diferente pero complementaria a la visión de la naturaleza como hermana. La figura de la Madre-Tierra será analizada en el siguiente capítulo. Hasta aquí, tenemos una combinación muy interesante entre la visión espiritual de un francisco-indigenismo o de una renovación hermenéutica del cristianismo influenciado por el eco-indigenismo latinoamericano. Ambos

aspectos, con mucho en común, son complementarios para formular tanto una ética biocultural, que hace visible al resto de los integrantes de una familia de co-habitantes, hermanos ante una imagen que fue eliminada por el dogma religioso que cierta interpretación del cristianismo estableció al eliminar a la naturaleza y a todos los seres humanos-animales en comunión, de la conciencia y del corazón de los hombres. De esa forma, al recuperar una imagen de la naturaleza desde la poesía indígena recordamos también una relación íntima y cercana con la Madre-Tierra, que como hemos dicho fue destruida por “la espiritualidad de Occidente” concentrada únicamente en denigrarla a ella y a sus hijos.



Figura 16. De los “Zoológicos Humanos del siglo XIX”. Fotografía de Madre y su hijo, quien murió en París el 30 de septiembre. Musée du Quai Branly, París, Francia.

<http://www.quai Branly.fr/fr/expositions-evenements/au-musee/expositions/>

(Chapman, 2012, 598).

CAPÍTULO 5.

EL CONCEPTO LATINOAMERICANO DE LA NATURALEZA AMERICANA COMO PACHAMAMA

5.1. La Pachamama: un concepto de naturaleza y cuerpo propio latinoamericano



*Figura 17. Roberto Mamani Mamani, “Maternidad Andina”, 50x70, Técnica Pastel
2000, Bolivia.*

Como hemos visto, el concepto de naturaleza latinoamericana ha sido principalmente de origen europeo. Hemos dado por hecho cuando nos preguntamos por el concepto de naturaleza que sólo hay una hermenéutica de la misma y estudiamos todas las interpretaciones de la misma en la historia de Europa, es decir, damos por obvio que sólo el concepto de naturaleza es el concepto europeo de la misma.

Desde nuestro punto de vista un concepto diferente de naturaleza al occidental y, que nace dentro de la propia América Latina es el de Pachamama. Este “concepto” hace referencia a una cosmovisión de la Tierra como un gran seno materno. La misma figura femenina que los europeos advirtieron sobre la geografía americana se mantiene igualmente

en la concepción tradicional indígena de la naturaleza, sólo que la idea de la naturaleza como Mujer-Tierra, cosificada, servil o como máquina-dormida cambia a esta mirada europea de la naturaleza americana, por el de Madre-Tierra. Mientras para los “primeros descubridores del Nuevo Mundo”, llamado posteriormente América, la naturaleza era ya desde su propia concepción una naturaleza a conquistar o a dominar, para los “nativos” la naturaleza como Pachamama está relacionada con las características de la Tierra como maternidad, es decir, como aquella madre protectora, cálida, cuidadosa y responsable con sus hijos e hijas, para quienes existe a su vez una interrelación recíproca, feliz, atenta, respetuosa y en diálogo con la gran madre naturaleza.

Esta visión del mapa o la geografía americana como una Madre-Tierra venerada desaparece con la conquista de los europeos y así, los nativos se ven sometidos al grado de ser forzados a “violar a la propia madre”. Este es el punto de discusión hermenéutico ecológico por el que los movimientos ambientalistas, sociales, indigenistas, ecofeministas, entre otros, en América Latina siguen luchado, también a un nivel hermenéutico, al rechazar una visión de la naturaleza foránea (inerte, desanimada, cosa) donde la naturaleza en tanto geografía femenina tiende a ser objetivada. El carácter sagrado de la naturaleza comprendida como Pachamama, nos hace pensar en una figura corporal femenina de la Tierra.

Por otro lado, la figura de la naturaleza femenina occidental para la naturaleza americana ha sido la de la “gran puta tierra americana”, que no sólo retrata la idea de un mapa-mujer, una geografía femenina americana definida por “el ojo conquistador imperial” como cosa para violentar y vender, sino también denota los prejuicios que aparecen como estereotipos exóticos sobre la “mujer latinoamericana”. El encuentro estético del “sujeto imperial”, que descubre una “Tierra nueva” marcó a su vez el tema de lo femenino para toda la región. Específicamente el tema de la mujer americana no sólo el de la nativa sino el de la mujer latina en general está marcado por la exotización del paisaje americano. En las obras de escritores, cineastas y demás artistas latinoamericanos es retratada constantemente una figura femenina exótica bajo el estereotipo de la mujer latinoamericana como una “prostituta”. El poeta que se enamora de la prostituta es una pareja en idilio amoroso constantemente citada en la literatura, la poesía y en el cine latinoamericano (López, 2010).

Podemos decir que el estereotipo de la mujer latinoamericana como una “mujer exótica” surge también del mito exótico sobre el paisaje latinoamericano, de acuerdo a los prejuicios

del “ojo imperial masculino, europeo y cristiano”, que una vez dibujó, más bien desdibujó o caricaturizó a toda una geografía femenina de acuerdo a su visión del mundo de la naturaleza y el cuerpo. Con esto se sentaron estereotipos sobre los habitantes del paisaje latinoamericano. Mujer y paisaje quedaron bajo el estigma del exotismo.

Por cierto, la idea de la naturaleza en América Latina y su apreciación femenina ha estado presente en un ámbito diferente al que comúnmente podemos pensar. El otro lado de la cara de América Latina, la otra historia no contada del continente no está en “la historia oficial” sino en el arte. La otra historia femenina de Latinoamérica no está en los sucesos históricos registrados de la historia conocida sino en el arte latinoamericano y en las huellas femeninas que este campo ha captado. De ahí que para comprender a América Latina haya que recurrir a sus pintores, sus escultores, sus músicos, sus poetas y sus escritores, entre más artistas, que han mantenido vivo el tema de la naturaleza femenina y, así expresan la historia femenina ocultada, invisibilizada y olvidada por el gran discurso masculino del desarrollo y el progreso propios de la colonización y de la modernización, que bajo los preceptos de una solución de corta-mira evitan, nublan o eliminan la historia eco-femenina de América Latina en la tarea ecológica. Anti-historia femenina por la que muchos personajes, grupos, líderes revolucionarios, movimientos sociales, mujeres y hombres todos conscientes del tema lucharon y hasta dieron la vida misma por la Madre-Tierra.

Para entender el tema de la Pachamama debemos saber de acuerdo con Mamani que la *Pacha* es

...el eterno misterio, el nido... es la casa grande... es el espacio de aquí... el planeta tierra es como una madre generosa, que acoge en sus faldas a todo ser que habita en ella ... es un misterio que se siente en el corazón sensible ...es el ser vital cósmico que anuncia el misterio de la vida ... es la fuente de la que mana armonía donde nunca deja de fluir el aliento para el corazón de todo ser existente... Es todo lo que existe. Todo es de la Pacha y todo está en la Pacha... es el santuario ... es el partir y retornar al centro... de ahí viene el inicio de una nueva era según lo cíclico... todo es hembra y macho, dos opuestos que se complementan y se afirman para dar continuidad a la vida, por la reproducción que nunca terminará... es la energía cósmica y telúrica que da coraje y existencia a todo ser. Por eso la humanidad espera y se dispone para recibir las fuerzas espirituales... es la tierra sagrada. Por eso es madre tierra, Pachamama. Es como el

cuerpo material donde se nace, vive y al final se va a la otra vida misteriosa... Es Pachamama, como una madre que nos provee de todo para alimentarnos en abundancia y para vivir en fraternidad... no nos habla con palabras humanas sino por medio de signos, y por eso el hombre los lee e interpreta para vivir en armonía desde la advertencia. Es energía de armonía, desde su nido mana el coraje a todo el universo cósmico para no tener temor al mal menor o mayor... es el equilibrio y el espíritu de unidad por medio de la relación, donde no hay nada que exista aislado uno del otro. Es la complementariedad por la reciprocidad... es todo lo que existe, y por eso todo le pertenece y se cumple en plenitud porque todo está previamente ordenado al ritmo de la vida ... es el tiempo, el espacio, es el espíritu y la carne; la luz y oscuridad; arriba abajo. Tú, yo y nosotros en su totalidad. Es nacer, trabajar con amor en la misión de la vida, y al final prepararse para su partida y seguir viviendo en ese otro pueblo eterno. Es vivir en solidaridad y amor, por la relación complementaria en permanente diálogo y respeto porque todo tiene espíritus tutelares... es como la placenta de una madre, donde hay vida plena para un pequeño ser viviente, que espera venir al mundo desde el vientre materno. La palabra pacha vendría del par *Paya* que significa dos opuestos, *Cha* significa afirmarse en la unidad. Así como el hombre y la mujer al unirse se afirman en la unidad. Es una unidad, una totalidad, es un conjunto de vida de seres vivientes que dan sentido a la existencia. Somos uno en la diversidad, y por la reciprocidad relacional nos ayudamos. Esto nos permite satisfacer al diferente. De esa manera somos uno para todos y todos para uno. Es un permanente celebrar unidos la vida en comunidad, por ser una humanidad de equilibrio por siempre y para siempre. Jallalla, sea en hora buena... (Mamani-Calixto, 2007, 11-50).

Como vemos la Pachamama es el territorio-cuerpo donde se vive, una naturaleza que es como un gran cuerpo material donde se habita, es la morada madre, la morada-cuerpo, la casa cosmológica, la casa-madre o la casa grande. En ella existen cuatro elementos vitales para la vida que son uraqi-tierra, nina-fuego, samana-aire y uma-agua. Para la sabiduría indígena “nosotros somos de la tierra, vivimos de la tierra y al final volvemos a ella” (Mamani, 2007).

El *jaqui* o ser humano es un guardián y cuidador responsable del Universo. Si se enferma el cuerpo de la Madre Tierra también se enferma el cuerpo humano. Si los cuatro

elementos están contaminados, todos lo estamos. De ahí que sea necesario tomar conciencia de los elementos vitales que componen al gran-cuerpo-sagrado de la Pachamama, que es “arcoíris lleno de energía y de vida” (Mamani, 2007, 65).

La *Pacha* es todo cuanto existe y vive en el universo y en ella todo cambia pues nada es estable. De acuerdo como Mamani la *Pacha* “...es el cosmos, una casa grande, un gran nido y los que habitamos en ella somos hijos e hijas de ella... somos una gran familia de diferentes edades, géneros, tamaños, colores, gustos, costumbres y otros” (2007, 52). La *Pacha* es el espacio-tiempo y la ley natural de la *Pacha* es vivir en equilibrio y en armonía. En la *Pacha* “todo tiene *jakaña* (vida) y todo tiene *ajayu* (espíritu), y en la *Pacha* todo cambia nada es estático” (Mamani, 2007, 53).

5.1.1. Visión orgánica de la naturaleza y visión corporal de la tierra.

Ciertamente se suele citar en los estudios ecológicos asociaciones metafóricas que relacionan a la naturaleza con un gran organismo vivo, en el que las partes de la naturaleza son vistas como órganos imprescindibles para el funcionamiento de un sistema que ha de estar en equilibrio. Piénsese en la teoría femenina de Gaia en donde la naturaleza es un sistema auto-regulado en el que cada parte debe estar en armonía con el gran organismo Tierra. Desde nuestro punto de vista, dicha visión eco-científica pierde el sustento, el suelo o el fundamento corporal desde donde este equilibrio orgánico surge. Consideramos que la visión de la Tierra como un gran cuerpo, que puede surgir de la tradición y la filosofía de los pueblos indígenas latinoamericanos, donde se asume a la tierra como un gran-cuerpo-femenino sagrado, es un aporte fundamental para la ecología latinoamericana. En ese sentido, la tierra americana es un gran cuerpo femenino que debe sentirse y cuidarse en su máximo alcance y expresión.

Para los indígenas, la piel de la tierra está llena de cicatrices; cuando por el afán extractivista se traza y se raja la epidermis del mapa-cuerpo de Abya Yala. El petróleo es la sangre de la Madre-Tierra, que al ser succionado sin límites por medio de inyectores, su cuerpo va enfermándose y debilitándose cada vez más. El vientre de la madre usurpado por el saqueo sin descanso es asumido como la peor violencia corporal hacia la Madre-Tierra. Una violación constante al cuerpo-tierra es el peor golpe y la peor herida, que no puede permitirse más.

El peligro de la visión organicista sin un soporte corporal de la naturaleza consiste en que cuando la misma es fragmentada, porque cada parte tiene un precio, pues se le reduce a meras mercaderías, el gran conjunto corporal desaparece. La conciencia corpo-geográfica es anulada. La naturaleza fragmentada se vuelve parte del “capital natural” y las piezas son “bienes y servicios ambientales”, que se convierten en simples cosas para comprar, no sólo los seres vivos sino también los recursos inertes. El peligro es la invasión agresiva a un cuerpo femenino-territorio cortándolo o degollándolo en partes. La supervivencia material del hombre debe estar en balance con los ciclos de la naturaleza-cuerpo. Lograr un equilibrio ecológico entre las necesidades de ambos es una prioridad actual.

La visión corporal de la naturaleza geográfica, es como en la anatomía de la medicina sobre el cuerpo humano, la que hace que reconozcamos, que una cabeza no puede vivir sin un cuello, que éste no puede vivir sin un pecho y, así sucesivamente, cada parte del cuerpo es fundamental y clave para no poner en peligro al gran cuerpo entero y, por lo tanto, a su vida misma. Cada órgano es importante para el cuerpo. En una analogía del cuerpo de la Pachamama con el cuerpo humano de una mujer está la salud de ambas. Aunque un cuerpo humano sí pueda sostenerse y vivir sin un órgano o sin un miembro, la noción del cuerpo-territorio de la naturaleza apunta al cuidado del mismo. El degollamiento de un cuerpo significa su muerte, más no ciertamente la extirpación de un solo órgano dañado. La medicina del cuerpo de los doctores en la ciencia anatómica humana ayuda a comprender también la cura para el cuerpo femenino de la naturaleza americana. El cuidado que el mapa-cuerpo americano merece por parte de propios y foráneos debe ser el aporte reflexivo de una filosofía eco-curativa para la salud ecológica del cuerpo-Tierra de América.

El diagnóstico que tenemos es que la naturaleza americana es un gran cuerpo “femenino, frágil, muy violentado” y debe ser tratado con cuidado y, sobre todo, ha de permitírsele -como sugieren las filosofías “eco-feministas” indígenas- dejar ser y descansar para recuperarse por sí misma. Una cura eco-espiritual para el cuerpo de la Pachamama concentrada en la visión corporal de la misma es sumamente importante para lo que podemos llamar el *Descanso de la Pachamama*. Una “ecología-medicinal”, que piense en la recuperación del cuerpo de la Pachamama como un gran-cuerpo-sujeto es una visión que puede emerger desde el sur. A la visión orgánica de la naturaleza como un grupo de órganos se debe sumar la visión corporal de la Pachamama propia del “ecofeminismo indígena”.

(Cabe decir que muchas de las autoras no se asumen bajo este nombre, sin embargo para este estudio retomamos sus ideas en torno al cuerpo, la naturaleza y la ecología). La naturaleza o Pachamama es un cuerpo vivo que envuelve a sus hijos en su seno, su vientre es fuente de vida, ella es un cuerpo-territorio sagrado, que debe ser respetado, curado y amado.

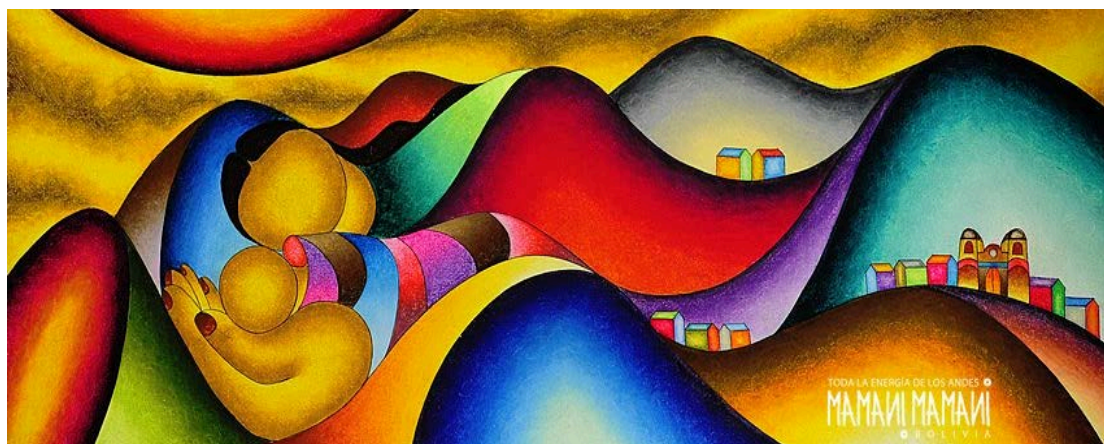


Figura 18. “Amor Andino”, Roberto Mamani Mamani, Bolivia.

5.1.2. Las piernas abiertas del cuerpo de América Latina

Sin duda, el ser humano no puede negar su condición material. Este tema en sí mismo abre la discusión de hasta qué punto las necesidades de la supervivencia humana en la dependencia de la naturaleza condicionan una relación y unas formas de intervenir la naturaleza con tal de sostener la materialidad de la que depende la subsistencia humana. Un balance entre la ecología y la supervivencia material del hombre es la búsqueda para alcanzar la justicia y la salud ecológica de nuestra geografía corporal. Por ejemplo, en las grandes urbes suelen ser eliminados los bosques urbanos haciendo un desbalance ecológico que agrede a la Tierra y al hombre mismo en su salud. Se afectan a los animales e insectos.

La cuestión para América Latina es de índole global pues la industrialización en la era de la globalización en la búsqueda de productos naturales para abastecer las necesidades básicas de toda la humanidad se vuelve problemática. América Latina suele ser asumida como la gran “canasta de recursos naturales”, pero no necesariamente alcanza a nutrir a sus propios hijos, los que habitan en ella, sino que muchas veces dicha “canasta” se centra en el alto grado de exportación de víveres, que salen a otros países altamente demandantes, es decir, para más consumidores foráneos. La cuestión radica en pensar en un balance ecológico a nivel mundial. Por eso todo diálogo ecológico es un diálogo planetario.

Las consecuencias para el mapa-cuerpo latinoamericano y para sus habitantes son nefastas. La deforestación, la contaminación, la erosión, los problemas sociales, la pobreza, el deterioro y demás agravamientos sociales y ecológicos nos hacen pensar que la Tierra Latinoamericana es una Madre-Tierra violentada. La violencia hecha por hijos propios y ajenos a la propia casa-cuerpo-territorio trae consecuencias también a nivel mundial, pues la contaminación local afecta a todos por igual, a nivel global.

Hoy el planteamiento ecológico nos hace conscientes de los límites a los que ha llegado la humanidad ante el saqueo de tierras continentales sin límite. Al sur, como nos dice Chipana, las consecuencias en América Latina se centran en las graves condiciones inhumanas de trabajo en los países del sur, en el abaratamiento de los “productos” basado en el saqueo de las materias primas ... dejando despojo, expulsión social y degradación en basura y contaminación (Chipana, 2011, 16). Según Chipana un espíritu de muerte se ha superpuesto a la vida y a los seres humanos. Hoy la misma Madre Tierra, según Chipana parece tener dolores de muerte y no de parto (2011, 20).

América Latina desde una comprensión metafórica ha sido des-dibujada como un cuerpo de mujer con las piernas forzadas, su vientre ultrajado para el saqueo y la explotación. Sus hijos e hijas originarios luchan por oponerse a tal violación. Luchan por protegerla y cuidarla para que ella nunca muera. El llanto de la Tierra es su llanto. La alegría de la Tierra es su alegría. La Pachamama es una Virgina sagrada. He aquí, la importancia central de la naturaleza para los originarios y, para muchas personas, que comparten el sentir sagrado de la naturaleza de sus ancestros mestizos o no mestizos.

En su momento el oscurantismo del “ojo imperial religioso” impuso modelos satanizadores sobre la cosmovisión local de la tierra del Nuevo Mundo. La palabra que mal-dice al paisaje –antes sagrado de la Pachamama- profanó a esta Tierra. Así, elaboró sobre la naturaleza americana imágenes, textos o discursos que la maldecían y le imponían su propio escenario narrativo satanizador. Sobre la Tierra americana fue inventado un escenario de ficción, un texto mal interpretado intencionadamente. La naturaleza americana fue vista como una hoja en blanco que espera a ser escrita tendenciosamente como la única verdad dictada. De la naturaleza del Nuevo Mundo se hizo un retrato a conveniencia de la propia narrativa de la religión al exponer “al otro y a su paisaje” como textos exóticos maldecidos. Un cuadro del nativo y la nativa pintado sobre el que se posan las interpretaciones de la

cultura sobre la naturaleza expone una palabra religiosa que ya de suyo estaba extrañada de este mundo. Lo que el “ego imperial profano” ha pretendido pasar por verdadero es en realidad una descripción falsa desde una segunda reinterpretación tergiversada. De ese modo, no escucha y se impone su propio texto, su propia imagen y su propia narrativa porque de antemano ha asumido que los “otros” no se pueden expresar. Así, mantiene una imagen reducida, una miniatura de los demás desde una desigualdad etno-centrada. La imagen de la naturaleza y los cuerpos les fue negada a ser expresada a los propios habitantes. La imagen, el texto, el discurso sobre la naturaleza americana fueron contruidos como en un laboratorio discursivo desde su maldición bajo el signo del poder de una cultura religiosa en contra de la Tierra. Hoy la mirada de la cultura religiosa cristiana sobre la Tierra ha cambiado.

5.1.3. Naturaleza americana maldita

Desde el “desencuentro” entre los nativos y los europeos, los habitantes en medio de “la naturaleza desnuda” fueron vistos como seres “bárbaros” carentes de un “arte para la vida”, es decir, “sin cultura”. De acuerdo con Subirats:

la colonización como ha tenido lugar en América es un proceso de destrucción y eliminación de formas de vida, objetos de culto, valores, espacios físicos y de un brutal sometimiento a un orden moral y económico completamente ajeno, como premisa de un expolio económico de recursos naturales y fuerza humana de trabajo (1994, 30).

Subirats además agrega: ha habido “...un avallasamiento al cuerpo de la mujer y ultrajes a los derechos de la persona...” (1994, 34). Además, hubo una...

destrucción material de sus civilizaciones históricas, de expolio de las fuerzas naturales, incluida la fuerza de trabajo o de reproducción humanas, y la “colonización del alma”, a lo largo de un proceso de cristianización compulsiva del indio, que todavía no ha cesado [y que se llama] *La conquista interminable de América* (Subirats, 1994, 34).

Subirats nos recuerda que luego de la destrucción de la forma de vida antigua lo que procedió después fueron la esclavización, las encomiendas y la prostitución tanto para hombres, mujeres y niños. Esto es el “segundo sistema colonial” implantado un día después de la independencia”, recalca Subirats. Históricamente dice el autor barcelonés:

...el continente americano ha ocupado el lugar de un espacio virtual: zona tórrida del mundo donde la vida era inconcebible, desierto infinito y sin ley, antípodas del mundo pobladas por seres monstruosos y siniestros, continente satánico de la gentilidad, pero asimismo reino positivo de las utopías del bueno gobierno, la naturaleza virginal, paraíso terrenal, donde el cuerpo desnudo se abría a un intrincado universo simbólico de sensualidad y placeres desconocidos, desde el sexo hasta los metales preciosos, mundo sin culpa y sin ley, mundo también perverso, habitado por fuerzas incontrolables, definido por sus formas de vida irracionales o infrahumanas, continente en que la cristiandad abrazaba un impulso renovador y originario, crisol en que cristalizaron los sueños milenaristas que Europa fue enterrando en la misma medida en que avanzaba en su proceso de secularización y en la afirmación política de sus poderes, horizonte último en fin de todas las revoluciones modernas que se han dado cita con idéntico fracaso que los sueños mesiánicos de salvación y cristianización, y de las utopías ilustradas de progreso científico y económico, en fin, actual horizonte de creciente pobreza, de devastación natural y de muerte, continente de ilusiones y proezas fantásticas, región político-económicamente definida como zona residual de desechos humanos y acumulación de basura letal del desarrollo industrial del Primer Mundo, espacio virtual habitado solo por las proyecciones y utopías de ayer y las escenas dramáticas de una postrera destrucción, tecno-económica y políticamente concertada (Subirats, 1994, 35 y 36).

La visión de un continente vacío o de un desierto americano se centra en ser una crítica de una mirada triste de un autor, que ve los dilemas irresueltos del pasado proyectados fatalmente como una sombra sobre el futuro de la región. Siguiendo a Subirats la idea del “continente vacío” es la de “un cúmulo de delirios teológico-políticos, errores institucionales, ruinas humanas, y desconcierto”. De altas civilizaciones destruidas, América es como un lugar en ruinas. Destrucción de culturas, vaciamiento de saberes y hábitats ecológicos que lo único que silenciaban eran:

...la presencia de las formas de vida americanas desde los Andes hasta Tenochtitlan... La conservación de la tierra tiene por referencia una concepción mítica del universo y una relación sagrada con la naturaleza. La violencia ininterrumpida desde la llegada de los españoles hasta las multinacionales

hoy... [nace del choque de concepciones de la naturaleza] entre la concepción mitológica, mimética y mágica de la vida y la naturaleza como racionalidad técnica, con el principio de dominación lógico-trascendental bajo el que la civilización industrial define y contempla lo existente. Una... naturaleza muerta (Subirats, 1994, 38).

Para el autor barcelonés, la labor de Occidente ha radicado en interpretar a América como un continente vacío: en la destrucción de sus culturas ancestrales y en las nuevas políticas económicas de degradación ambiental y social. Un vaciamiento hermenéutico de la comprensión de la Tierra y la vida. Para Subirats, la defensa de la tierra de Amerindia es la defensa de una concepción cultural de la Tierra de otro tipo, de una cultura y una civilización ligada a la naturaleza. Por eso, según el autor la lucha por la Tierra en América Latina es algo más que una reivindicación política, es la defensa de una concepción religiosa y económica al mismo tiempo: es la defensa de un cosmos. Subirats señala que, para la conciencia europea, América fue al mismo tiempo infierno y paraíso. Tierra de promisión, lugar de expolio y saqueo, un mundo nuevo, en fin, que había que nombrar de nuevo: un continente inominado para ser nombrado por la palabra del conquistador que:

...Albergaba riquezas, una naturaleza que compartía al mismo tiempo los signos de lo maravilloso y lo terrible, y unos habitantes concebidos como hombres naturales, seres míticos de inconcebible fuerza, y maravillosa belleza y sensualidad también, y homúnculos y semi-humanos. Colón habló de ellos como gentes sin culto. Luego los ensalzó como adamas en estado de inocencia y felicidad (1994, 51).

El “nativo” visto en estado de naturaleza y de gentilidad fue acusado de bárbaro y “pecador” por estar desnudo en su ambiente. De paraíso americano, la naturaleza fue en su momento interpretada como el mismo infierno maldito. La naturaleza americana maldita. Los cultos a la tierra eran considerados diabólicos, y sus formas de vida en torno a ésta forma de vida fueron maldecidos. Así, nos dice Subirats se trató de una definición negativa del americano como un “salvaje satánico”. Pero, dichas mentiras, fueron impuestas por un interés oculto en la legitimación del principio “humanizador” de la religión. El nativo fue visto como servidor del demonio por su supuesto paganismo. Un “ser bestial” en estado de naturaleza, un “sujeto satánico” a condenar, ser semianimal, un ser disminuido a ser exorcizado para implantarle la culpa. El lado animal satanizado iba a ser reivindicado en el nativo exorcizado como

proyección purificadora. (La muerte también fue exotizada, la muerte paso a ser una enemiga más). Podemos agregar, en una analogía con la satanización de la naturaleza americana, que lo mismo pasó con las cosas de la naturaleza. Por ejemplo, el oro americano pasó a ser algo maldito por provenir de una naturaleza también maldita. De acuerdo con Subirats, la cruz era la mediación y la única purificación que bendecía la conversión del Nuevo Mundo y de un nativo, que tenía una forma de vida, distinta a la de los conquistadores. El nativo fue juzgado como un “buen salvaje”, pero nunca como un “salvaje bueno”. Más bien fue retratado como un “salvaje malvado y endemoniado”. Esta imagen fue el falso retrato del mismo (1994). Con estas suposiciones e invenciones según Subirats “América desde su principio “fue un acto de negación y de un no-reconocimiento teológico, filosófico, y ético de la existencia americana. Así, fue un postulado eficaz de destrucción militar, económica y también espiritual” (1994, 79). El demonio en América y la demonización de toda la alteridad sirvió como excusa, justificación y persuasión de “la vida santa” en el Nuevo Mundo.

La naturaleza americana pensada como un continente vacío maldito, desde “lo que había sido”, quedó reducida a nada. Así fue vista como un vasto desierto donde el hombre occidental habría de imponer su orden, ley, imagen, palabra y discurso. Una tierra sin ley, sin orden y sin amo parecía ser la justificación de la labor de destrucción de todo lo anterior. Desde la tradición cristiana de la concepción negativa de “todo lo que fue antes” “el indio era una nada. Su existencia, su comunidad y sus dioses fueron vaciados de sentido” (Subirats, 1994, 88). Los “indios” fueron comparados con seres dementes, locos, demonios o niños sin razón sobre los que cayó la “leyenda negra”, es decir, la falsa acusación del nativo y de la nativa como antropófagos, que debían ser sujetos de salvación divina. Según Subirats, las “indias” como musas de gran tersura y hermosura en sus pieles tuvieron una imagen maldecida debido su corporalidad desnuda “pagana femenina” como “Amazonas malditas”. Un cuerpo-geografía-mujer maldecido impactó luego al cuerpo femenino de la mujer nativa demonizada y, posteriormente a los cuerpos de las mujeres latinoamericanas también maldecidos. Salir de la maldición de la naturaleza americana interpretada como “puta” es tarea de un nuevo eco-conocimiento y de una mirada nueva más allá que el de la religión. Un nuevo mirar que intercambie la noción cristiana de clasificar y maldecir lo femenino como “puta” o “la santificada”; por una noción que bendiga lo femenino como *pacha*.

A diferencia de aquella espiritualidad deformada, hoy a comienzos del siglo XXI las cosas han cambiado, pues dentro de la misma religión cristiana y dentro del conocimiento aún presente de los pueblos indígenas sobre la Madre-Tierra como Pachamama hay una nueva orientación hacia una nueva era de fraternidad y de amor a la naturaleza. Al respecto de acuerdo con Chipana, (esto marca el nacimiento de un cristianismo latinoamericano).

En las décadas recientes ha crecido un discurso, una teología y espiritualidad que concibe a la Tierra como Madre. Si bien hay varias vertientes globales e interculturales, que se han tejido para llegar a esta concepción. Por lo menos podríamos advertir y destacar algunas fuentes más relevantes como el mito griego de Gaia o Ge, que refiere a una diosa ligada a la tierra. El concepto de 'Madre Tierra' viene de varias tradiciones culturales a lo largo del mundo. Este concepto evoca las espiritualidades centradas en los cultos de fecundidad y los mitos de diosas generadoras de vida. En la Biblia, tradiciones de la Madre Tierra, como las referidas por ejemplo a Ashera, diosa de la fecundidad, han sido excluidas por el monoteísmo, o en muchos casos insertadas al interior de ella... Las fuentes indígenas andinas hablan de la Pachamama, que se traduce generalmente por "Madre Tierra". Sin embargo, quiere decir "Señora del tiempo y del espacio". Se podría afirmar que es la "fuente de la vida". Los y las andinas identifican a la Pachamama con el espacio vital de donde vienen los productos alimenticios, es decir la tierra cultivada. La Pachamama es generosa y retribuye a la acción humana; por ello es importante la relación con ella a través de ofrendas, libaciones y oraciones. Ella es la dueña de la vida, y, por tanto, las y los humanos están siempre pidiendo permiso y agradeciendo. La Pachamama es virgen y madre, se renueva constantemente y está siempre produciendo vida. Las personas la llaman como "madre", sabiendo que de ella han nacido y al final de su vida volverán a su cobijo (2011, 34 y 35).

Para Chipana (2011) no es sorprendente que sean los movimientos eco-feministas desde la teoría de Gaia en el norte o desde la visión de la Pachamama en el sur, quienes nos recuerden las relaciones y, la conexión entre los seres vivos y la naturaleza, a un nivel espiritual, pues han sido teólogas quienes han tratado el tema del nacimiento y el fin de la vida relacionando el sustento femenino de la Madre Tierra o Pachamama. Particularmente sobre el ecofeminismo occidental tenemos que,

la ecoteología feminista surgió de la toma de conciencia del nexo intrínseco entre la desvalorización de la mujer y el desprecio por lo “natural” y “material”, tan enraizados en la historia dominante de la teología cristiana occidental. Su inspiración estuvo dada por el paradigma “Gaia”, y los movimientos eco-feministas, medioambientales, altermundistas y esotéricos del Norte. Según la “hipótesis de Gaia”, la atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comportan como un todo coherente donde la vida, su componente característico, se encarga de autoregular sus condiciones esenciales, tales como la temperatura, composición química y salinidad en el caso de los océanos. La teoría “Gaia” fue propuesta por el químico James Lovelock... (Chipana, 2011, 38).

Por otro lado, Chipana nos dice que la concepción “eco-feminista” andina parte del principio de que lo femenino es parte esencial de todo ser viviente y de todo ser inorgánico. La estructura de paridad sexuada se refleja en la concepción de lo divino. Hay una concepción dual del todo. Por eso, se entiende la importancia de la Madre Tierra” (2011, 37). Chipana considera que en el contexto andino el Universo es *pacha*, es decir, un mundo ordenado como un organismo vivo, y lo divino es la fuerza vital primordial, que mantiene el equilibrio y la armonía, siendo la relación de las relaciones: la Chakana un puente cósmico, una cuestión trascendental (2011, 39). Para Chipana,

los indígenas andinos y amazónicos desde sus cosmovisiones conciben la vida como un gran telar de múltiples colores en la que todas y todos somos parte. Se sienten interconectados e interdependientes con todo el cosmos y con los seres en él. Por eso tratan de vivir una relación de reciprocidad también con el medio ambiente (2011, 33).

Por su parte Pacari (Acosta, 2009b) agrega que la noción de la Pachamama es una de esas nociones que nos pueden garantizar la vida y la curación del planeta entero. Por eso nos recuerda que:

La tierra en la noción occidental, se define como “el planeta que habitamos”, “parte superficial del planeta”, “tierra no ocupada por el mar”, “material desmenuzable de que principalmente se compone el suelo natural”, “suelo o piso”, “terreno dedicado al cultivo o propio para ello”, “Nación, región o lugar en que se ha nacido”. En cambio, en el mundo de los pueblos indígenas, no es sino allpa-mama madre-tierra. ¿por qué esto de allpa-mama? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la

generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. De ahí que la madre tierra o allpa-mama al envolver entre su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la allpa-mama, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el Jahuai-jahuai, se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra la chicha (bebida de maíz fermentado) que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entraña una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa, por eso, cuando nace un wawa (bebé) el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol que luego florecerá dará frutos y nos brindará cobijo y sombra. Así mismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir... nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra allpa-mama y volvemos a ser parte de ella (Acosta, 2009, 34 y 35).

A diferencia de la concepción femenina sagrada de la naturaleza de los “eco-feminismos”, tanto indígenas como occidentales del norte, que consideran a la naturaleza como a una Madre o a una Diosa Tierra Sagrada, la concepción hegemónica occidental predominante patriarcal religiosa sobre la naturaleza ha sido la del expolio y la profanación. Esta mirada religiosa ha estado basada en una teología masculinista dominante, que ha eliminado y desvalorizado lo femenino y lo natural para una conciencia espiritual. En este contexto religioso natural enemistado la tierra americana es la “puta tierra americana”, es decir, un mundo enemigo, desordenado, una naturaleza, servil, enferma, muerta y satanizada como una naturaleza maldita; un mundo caótico donde la naturaleza como un instrumento, como un útil es la cuestión trascendental donde la palabra maldice al paisaje natural con el salvajismo y la inferioridad. La religión ha sido cómplice del antropocentrismo destructivo de la Madre-Tierra, porque de suyo la inventó como una “otra amenazante” una enemiga a vencer. La mentalidad occidental de la naturaleza bajo el “ojo imperial” ha tratado al cuerpo-Tierra desde el maltrato, la violación y esto, pensado a nivel espiritual-conceptual para América Latina, ha significado el abandono total de la fuerza espiritual, que protegía a la naturaleza americana hasta en su estado de salud ecológica y espiritual. El cuerpo femenino de la gran geografía latinoamericana no ha estado protegido ni estética, ni ética, ni

filosóficamente mucho menos religiosamente. Una ética del encantamiento sagrado particular de la naturaleza americana o latinoamericana es necesaria por un postexotismo.

De acuerdo con Pacari (Acosta, 2009b) la Pachamama o Allpa-mama no se vende. Al producirse el mercadeo de “los recursos naturales” es como si se estuviera vendiendo nuestro propio ser, nuestra propia vida, nuestra propia madre amada. Pero una madre no está para ser vendida. Una Madre Tierra nunca está a la venta. La defensa de la Madre Tierra o Pachamama es algo inherente a la identidad latinoamericana.

Con Gudynas tenemos que la naturaleza para los pueblos andinos tiene una consideración ética. Bajo esta forma de ver la vida se reconoce que la naturaleza es nuestra Primera Madre por eso “no es un “algo” es más bien un “alguien” es un *Sujeto*, que nos procrea, nos nutre y nos acoge; que interlocuta con nosotros y con quien las comunidades establecen especiales relaciones de carácter espiritual” (Gudynas, 2014, 56).

La naturaleza es la Pachamama, un ser, una persona, un sujeto, una madre con quienes las comunidades e individuos buscan establecer relaciones armónicas. Dichas relaciones, se fundan en el respeto a su integridad, característica que posibilita a la Tierra ser soporte para la existencia material de los seres vivos humanos y no humanos. Hacer estallar explosivos en las entrañas de la tierra agrede a la Pachamama, la lastima y la mata. (Gudynas, 2014, 57-59). La deforestación, la contaminación, la extracción de recursos sin medida agrede a la Pachamama y a sus hijos e hijas. Una “intervención moderna” la enferma.

El planeta azul, como la Pachamama de Agua nos lo reitera, en la abundancia del increíble paisaje acuático que aún resta por proteger. La alteración de este gran cuerpo líquido femenino puede resultar contraproducente para el equilibrio del gran cuerpo-femenino acuático también. El agua permite la reproducción de las plantas y la vida de todos los seres animales humanos y no humanos. Por ejemplo, la de los diminutos insectos encargados de conservar con los peces la pureza del agua. El agua es fuente de vida, es el líquido vital que fluye a través de los diversos cuerpos haciéndolos parte de la vida misma.



Figura 19. “Pachamama de Agua”, Roberto Mamani Mamani, Bolivia.

El dictado foráneo de un concepto de naturaleza americano fue implantado por una mirada dictatorial sobre la idea de una geografía femenina que fue asumida en su desnudez corporal como carente de una cultura nativa ancestral y tradicional para describirla. Un continente vaciado de una cultura ancestral, a ser llenado aún hoy por las palabras y por el lenguaje de la tradición. Un desierto cultural exotizado ha sido Latinoamérica, una región sin memoria y sin voz. De acuerdo con Gudynas,

La idea de Naturaleza, de origen europeo, desembarcó en las Américas con los exploradores y conquistadores. Otros entendimientos del entorno quedaron opacados por siglos, y ese término se generalizó. No sólo eso, sino que la construcción de la idea de la Naturaleza, aunque tenía un origen renacentista, fue sin duda influida por la experiencia de los tempranos colonizadores en tierras americanas. Es así que se forjó la idea de una Naturaleza externa a los seres humanos, separada y distinta de la sociedad. Comenzó a ser entendida como un agregado de componentes que podían ser separados unos de otros, estudiados, y gracias a ellos dominados, controlados y manipulados, consolidando así las posturas propuestas por René Descartes, Francis Bacon y otros. En las primeras etapas coloniales, la Naturaleza latinoamericana era concebida como enormes espacios salvajes, potencialmente peligrosos, apenas conocidos. Pero la codicia por recursos claves, especialmente oro y plata, propia de aquellos tiempos, obligó a conocer y dominar ese entorno. Con el paso del tiempo, ese proceso se extendió por las distintas regiones del continente, y la Naturaleza latinoamericana pasó a ser entendida sobre todo como una canasta de recursos valiosos para los humanos, desde minerales a

suelos fértiles... Se desplegaron entonces acciones para describir, catalogar e inventariar la Naturaleza, para controlarla y manipularla, y así finalmente extraer aquello de interés económico. El entorno natural ya no era visto como un agregado de paisajes, sino que comenzó a ser fragmentado en sus componentes. Un ejemplo muy claro de ese cambio de actitud son las láminas de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland, donde se superpone la percepción del paisaje junto a una disección de sus componentes, tanto especies vivas como el soporte físico, todos prolijamente etiquetados... A su vez, la Naturaleza que no estaba bajo el control y la manipulación humana era entendida como salvaje. Las acciones para someterla eran entendidas como “civilizar” a esos espacios silvestres. En muchos casos, los pueblos indígenas no solo eran despectivamente concebidos como “salvajes”, sino que se los entendía como componentes indiferenciados de esa Naturaleza silvestre. De esta manera se justificaba tanto la apropiación de la Naturaleza como la dominación sobre pueblos indígenas con una tensión de la “civilización” sobre la “barbarie”. Este brevísimo repaso sirve para mostrar que las perspectivas que separan la Naturaleza de la sociedad, y que a su vez imponen una razón de control, manipulación y utilidad, no son recientes, sino que tienen una larga historia. El antropocentrismo no solo madura en Europa, sino que toda la experiencia colonial en las Américas, incluso bajo las jóvenes repúblicas, abonó esa cultura que supone que existen enormes riquezas ecológicas. El mito de El Dorado permea la cultura, generando distintas versiones de la imagen de un continente repleto de riquezas que necesariamente deben ser explotadas... (Gudynas, 2014, 97 y 98).

A diferencia de esta visión como hemos señalado, la Madre-Tierra es un cuerpo-naturaleza y es un cuerpo-carne con gran vitalidad corporal. El gran cuerpo Planeta Tierra al que todos pertenecemos es un horizonte corporéo más amplio y familiar. Filosóficamente, el tema de la madre-cuerpo-naturaleza es importante porque hace referencia a las preguntas originarias que todo hombre se hace con respecto a su origen: ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos? De un Cuerpo femenino. Desde el sur de América venimos y somos de la Pachamama. Estamos integrados ya por un “Cuerpo Mayor Sagrado”, el de la Pachamama.

Veamos que el “arma de la palabra exotista” basada en la dicotomía mental de los cuerpos separados de la naturaleza sirve a la razón opresora para separar y vencer a los pueblos.

5.1.4. El otro lado de la cara femenina de la historia latinoamericana

La cara femenina, invisible pero compleja, e igualmente profunda de la historia no oficial y de la identidad del continente, nos lleva a preguntarnos si la coincidencia entre europeos e indígenas sobre la descripción de la naturaleza americana como un mapa femenino es clave para pensar el futuro ecológico en América Latina.

¿Se equivocaron los primeros europeos conquistadores cuando al describir a la naturaleza americana lo hicieron como una geografía femenina? Porque, sin duda así también la habían pensado y lo siguen pensando “los pueblos originarios” de esta Tierra.

La comprensión de la naturaleza en América Latina: una visión moderna de la naturaleza americana, que surge de la mirada del “ojo imperial” en su descubrimiento de una nueva geografía femenina se confronta con la visión indígena de la naturaleza como Pachamama un territorio-corporal femenino sagrado, respetado y amado. Pero ambos coinciden en el carácter femenino de un mapa. El primer concepto desde la eliminación y el otro desde la exaltación de la naturaleza. En especial, la Pachamama no es un referente externo y objetivo ni lejana a sus hijos e hijas, es un cuerpo vivo mayor que respira, como los cuerpos de sus hijos que también respiran desde la Primera Madre. La Pachamama es fiel protectora, un cobijo de vida llena de colores. La Madre Tierra es el gran cuerpo femenino sagrado. El gran sujeto corpóreo femenino en relación con los cuerpos más pequeños de sus descendientes. El vientre de la Madre Tierra es sagrado. El vientre de la madre no se ultraja. Para los mayas la carne de la naturaleza en continuidad con la carne corporal del hombre son una misma corporalidad-carnal sagrada (Morales, 2010).

5.2. Alcances de la concepción de la Pachamama

El debate ecológico se ha llevado acabo entre el biocentrismo y el antropocentrismo. Como vimos en capítulos anteriores el filósofo brasileño Mauro Grün hace referencia a dos concepciones en torno a la interpretación de la naturaleza: como sujeto de derechos y como objeto de anulacion en el ecofascismo y el antropofascismo respectivamente. La crítica a la

superposición de la naturaleza como un gran sujeto, es decir, a la posibilidad de retomar a la naturaleza como un sujeto-centro, que conlleve el totalitarismo sobre lo humano es el asunto denominado como ecofascismo. Al respecto cabe decir que el biocentrismo latinoamericano no cae en un ecofascismo como veremos con Gudynas. Por otro lado, el antropofascismo, es decir, el totalitarismo del hombre sobre todos los demás seres vivos y la naturaleza, como ha sucedido en Occidente, es lo que realmente nos estaría llevando al mismo antropocidio, al mismo ecocidio, pachacidio o ecomatricidio, a la muerte total.

La filosofía de la Pachamama puede ser criticada como una idea que cae en el extremismo biocéntrico, es decir, en la idea de que lo más importante serían las montañas, los árboles o los ríos, los insectos y en último lugar estaría el hombre, o lo humano no importaría. Pero esto no es así. De acuerdo con Gudynas (2009) sería como decir que son más importantes los derechos de la naturaleza que los derechos humanos resultando tal asunto en un retroceso en la búsqueda de justicia social y ambiental. Para Eduardo Gudynas estudioso de la visión de la Pachamama entre los países de Bolivia (teoría de la Pachamama) y Ecuador (práctica de la Pachamama) esto no es propio del biocentrismo latinoamericano. El innovador aspecto jurídico de considerar los derechos de la naturaleza a nivel de la Constitución, no se trata de caer en una desigualdad entre seres vivos (Gudynas, 2009).

Los derechos de la naturaleza, no hablan de que unas especies estén por encima de otras, o que unas valgan más que otras. De hecho, desde el biocentrismo que afirma a la Pachamama o Madre naturaleza como un Sujeto Femenino, se pone en duda las jerarquías de valor por la que unos seres valgan más que otros, asunto dictado más bien por el mismo antropocentrismo. No se trata de caer en radicalismos, que opaquen la construcción de una idea de igualdad entre especies. Por ejemplo, no se debe caer en la falsa pregunta ¿si defendemos a las bacterias como parte de la naturaleza entonces éstas no se podrían combatir?

Los defensores de la mirada biocéntrica reconocen los valores propios de la naturaleza y de todas las formas de vida, pero no afirman que unos valgan más que otros. Reconocen que las especies no son iguales entre sí y, que no es lo mismo una especie a otra, pero el sentido de "...la idea de igualdad se refiere a que todas las especies son iguales en sus derechos a vivir y florecer y alcanzar sus propias formas de desplegarse y auto-realizarse", (Gudynas, 2014, 114). Si pensamos que la naturaleza se superpone al hombre, entonces caemos en

contradicciones como por ejemplo, que se proteja un ecosistema pero se siga perpetuando el avance de proyectos extractivistas sin pensar en el valor humano o ambiental. Aquí, se desprotegen tanto a la propia naturaleza como a los grupos humanos rurales y urbanos que habitan los espacio-ambientes. Los derechos de la Pachamama o de la naturaleza como Madre Tierra de alguna forma estarían protegiendo indirecta o directamente al hombre mismo. Tan sólo se trata de matizar impactos.

Para Gudynas, se debe establecer que la idea de la Pachamama es muy valiosa y se debe tomar en serio en las diversas actividades de la vida en sociedad:

...porque deja en claro las limitaciones de las posturas antropocéntricas occidentales, genera una nueva cultura... obliga a cuestionar el saber occidental profundamente arraigado y desde sus particularidades, articularla con otras propuestas sustantivas de cambio (2014, 115). El conocimiento de los pueblos indígenas fue suplantado por un saber europeo, el cual en sus primeros tiempos entendía la Naturaleza de los espacios latinoamericanos como “áreas “salvajes”, potencialmente peligrosas o dañinas, que debían ser dominadas. La naturaleza era una frontera y un límite que se debía enfrentar. Pero poco a poco se pasó a concebirla como una canasta de recursos valiosos... así como fuente de alimentos y materias primas que se comerciaban desde las colonias a las metrópolis europeas, esas ideas persistieron en las jóvenes repúblicas, ya que todos los países desarrollaron economías de vocación exportadora, y donde ese comercio se basaba en recursos naturales. Estas perspectivas del ambiente perduran hasta el día de hoy y son las que legitiman tanto la apropiación de los recursos naturales como la minimización, o ignorancia de los impactos ambientales (Gudynas, 2009, 31).

Para Martínez (Acosta, 2009b) desde una apreciación de la naturaleza femenina americana,

los colonizadores entendieron la naturaleza como un medio hostil descrito como un mundo agreste y lleno de peligros al que se debía dominar. En los pueblos nativos los ecosistemas son respetados para que perduren, aunque sean intervenidos, en los segundos los ecosistemas son utilizados sin respeto alguno... La tendencia científica y cultural que llegó de Europa a América, fue la de Bacon (1561-1626) considerado como uno de los padres del método experimental que escribió: “a la naturaleza se le deben arrancar sus secretos y

si es preciso torturarla como se tortura a la mujer para así dominarla y someterla” (Acosta, 2009b, 86).

Los seres humanos, como parte de la Pachamama, son afectados si la misma lo es. En cambio, los seres humanos, según la visión occidental androcéntrica-antropocéntrica, al estar fuera de la misma parecen estar no afectados, pero sí lo están. Bajo la mirada antropocéntrica la naturaleza latinoamericana es una canasta de recursos, algunos “inútiles y otros útiles” aspecto que se decide según el beneficio humano que afecta a otros humanos (Gudynas, 2009, 70). Lo mismo sucede con el concepto antropocéntrico occidental de la belleza del paisaje para el que se debe conservar sólo “lo bello” y no “lo feo” en la naturaleza.

Filosóficamente la naturaleza como Pachamama deja de ser vista como un objeto o un conjunto de cosas, para ser asumida como un sujeto. La tradición utilitarista y antropocéntrica sostiene que la naturaleza es objeto de valor y de acuerdo a su uso se adjudica su valor comercial y económico. El antropocentrismo afirma que el ser humano está por encima de la naturaleza y así le impone sus valores instrumentales. En cambio, desde la visión de la Pachamama no caben esas clasificaciones de las plantas o los animales pues todas las especies vivientes o sus hijos e hijas merecen ser protegidas. Se deben conservar tantas las especies que son consideradas “útiles o inútiles” como las que tienen “valor de mercado” como las que no, así como las que son consideradas bonitas o feas” (Gudynas, 2009, 77). La Pachamama es un telar de colores.

La defensa de la Madre Tierra o la Pachamama, “propia de las culturas andinas como la kichwa, quechua y aymará, se centra en que la gran naturaleza pasa a ser un “otro vivo” [una “otra viva”] de jerarquía similar a la humana, pero a la cual se le deben pedir permisos y con la cual se originan obligaciones y responsabilidades, pues tiene valores que son propios de ella” (Gudynas, 2009, 83). Para el mundo indígena como seres parte o hijos de la Pachamama si una de sus partes resulta afectada la totalidad de las partes sufre ese mismo daño. Cada elemento-cuerpo natural: río, montaña, tierra, cielo y las personas se relacionan como seres igualmente –corporalmente- similares, que se interrelacionan en la Pachamama. De acuerdo con Gudynas:

La importancia de las concepciones de la Pachamama es aquí muy relevante, ya que atacan problemas centrales de las éticas antropocéntricas, tales como la dualidad entre sociedad y el ambiente, o el mito del crecimiento perpetuo como expresión de progreso. Implican abandonar la arrogancia antropocéntrica, por la

cual el ser humano decide qué tiene valor, y cuál es ese valor, para volver a encontrar una comunidad ampliada, compartida con otros seres vivos y el resto del ambiente (2014, 115).

Como consecuencia Gudynas nos dice que la Pachamama rompe con la dualidad occidental que separa al hombre de la naturaleza, pues la idea de la naturaleza como sujeto de derechos asume que, el hombre es parte de la Tierra y no puede ser entendido sin este contexto.

El “sumak kawsay” o el “buen vivir” es fundamental en un diálogo intercultural en plena era de construcción de políticas ambientales, pues de acuerdo con las posturas contemporáneas sobre la Pachamama en términos de derechos ambientales y sociales no puede haber un “buen vivir” sin una Pachamama protegida y conservada (Mamani, 2009).

Bajo esta concepción de la naturaleza, especialmente en la constitución de Ecuador, se reconocen por primera vez los derechos propios de la Pachamama, así se indica que la “naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la constitución” (Gudynas, 2009, 37). Como vemos, la concepción de la Pachamama tiene un impacto también a nivel político y jurídico. Por primera vez en la historia de América Latina el Estado Ecuatoriano se ve comprometido a salvaguardar la integridad de la naturaleza afirmando, que la misma es sujeto de derechos. Particularmente en la Constitución de Ecuador, de acuerdo con Gudynas se señala que:

la naturaleza o Pachamama es sujeto de los derechos que la Constitución le reconoce”, y entre ellos se indican el “respeto integral a su existencia”, el “mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras funciones y procesos evolutivos; la “restauración y mitigación de las consecuencias ambientales nocivas”, y “la integridad del patrimonio genético nacional y la permanencia de la diversidad biológica y ciclos naturales” (Gudynas, 2009, 195).

Gudynas dice que mientras el colonialismo europeo impuso una idea de naturaleza y una dualidad frente a ella, volvió invisibles o subordinados otros saberes, pero hoy el status de multiculturalidad y los derechos ciudadanos permiten recuperar otras cosmovisiones (2009, 174). La filosofía del “buen vivir” (Acosta, 2009c) es una especie de respuesta que combina el modo de vida contemporánea con la preocupación ecológica desde las filosofías locales de América Latina donde la Pachamama es el centro de organización socioambiental. Esta filosofía se distingue del sueño americano norteamericano o el Vivir-Mejor-moderno-

occidental (Giraldo, 2014), es decir, del “American Dream”, como un modelo de vida, que pretende cubrir las necesidades materiales de la sociedad, con la que las personas pueden satisfacer sus necesidades básicas: la alimentación, vestido, educación, vivienda, bienes materiales, trabajo, la recreación, el comercio, el transporte, etc., sin llegar a caer en un desbalance ecológico y social, que provoque un ecocidio o más bien un Pachacidio.

5.2.1. Pachasofía

Como filosofía, la pachasofía es el pensamiento de la *pacha*, un aporte epistemológico fundamental para el tema ambiental. De acuerdo con Estermann:

Pacha significa tierra, globo terráqueo, mundo, ‘planeta’, ‘espacio de la vida, pero también ‘universo, estratificación del cosmos’... Cuando se trata de la ‘tierra’ como base de la vida, se usa en ambos idiomas la expresión Pachamama (‘madre tierra’) o simplemente *Pacha*... Filosóficamente *pacha* significa el universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (‘ser’); ‘*pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, ‘la realidad’... *Pacha* como ‘cosmos interrelacionado’ o ‘relacionalidad cósmica’ (Estermann, 2011, 156, 157 y 158).

La Pachasofía no se trata exclusivamente de una cosmovisión particular y regional sino de una filosofía universal según Estermann, porque nos habla de “una reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la ‘realidad’” (2011, 158) es una forma de pensar lo real donde la *Pacha*, es decir, la Madre Tierra es el fundamento. En esta forma de filosofar hay una prioridad de la polaridad sexual de lo femenino (*warmi*) y de lo masculino (*qbari/chacha*), que se da entre la región de ‘arriba’ (sol y luna) como en la región de abajo (hombre y mujer). De ese modo, son fundamentales el conjunto de las interrelaciones en un sistema cósmico. La filosofía andina de la *pacha* piensa a la comunidad de hombres y mujeres como una gran familia que vive bajo un sólo techo-hogar. El universo es una casa. Fuera de la *Pacha* o de la casa no hay nada, y dentro de la misma todo está interrelacionado a través de las polaridades. La Pachamama es Mama-Pacha. Desde este pensamiento del ser, la correspondencia y la complementariedad son aspectos básicos en la filosofía de la *Pacha*. Como vemos:

La Pachamama es ante todo virgen que es fecundada por la lluvia y el sol... Complementos son el sol y la luna, así como el varón y la mujer. Para el runa/jaqui, vida y muerte son realidades complementarias y no opuestas “donde hay muerte (el fin de algo viejo), ahí mismo también hay ‘nacimiento’ (el inicio de algo nuevo); el tiempo es circular: inicio y fin coinciden (‘los extremos se tocan’)... El sol corresponde al verano y Este, la luna al invierno y Oeste (Estermann, 2011, 175 y 176).

De acuerdo con Estermann la forma de celebrar la topografía pachasófica es el ritual del despacho o también llamado ‘pago’, ‘mesa’ o ‘alcanzo’ que significa la reciprocidad con la Pachamama. A través de esta celebración el universo está presente como *Pacha*, es decir, simbólicamente presente. Este ritual no es una “representación” ni una copia conceptual icónica de la *pacha*, sino que es una “presentación celebrativa”. En dicha ceremonia del ritual del despacho se hace presente la *Pacha* con sus cuatro espacios y direcciones. La racionalidad de la pachasofía no es “lógica” ni “lingüística, se trata de una “racionalidad cíclica”. Desde la relacionalidad del todo, los fenómenos y los elementos de la *pacha* tienen nexos. Todo lo que hay en la *Pacha* tanto sus plantas como sus animales son sagrados. *Pacha* es un cosmos ordenado e interrelacionado. No hay relación de trascendencia e inconmensurabilidad. Hay una relación de inmanencia y conmensurabilidad.

Cabe añadir que la *Pacha* puede tener una relación interesante con el concepto de *Physis*. De acuerdo con Estermann la *Pacha* es

Un organismo vivo, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura que hay que amamantar. La concepción orgánica de la *physis* también tiene sus paralelos en la filosofía occidental: para Aristóteles la *physis* es un ente vivo con una entelejeia orgánica. El vocablo latino *natura* viene de *nascere* (‘nacer’); el romanticismo reivindica nuevamente la concepción orgánica (y hasta mística) de la naturaleza... Sin embargo, la concepción dominante (en parte debido al impacto de la tradición semita) en Occidente ha sido la concepción mecanicista y causalista. La ecosofía andina recalca el carácter “seminal” de la naturaleza; los elementos de *kay/aka pacha* nacen, crecen, se reproducen y mueren según su propio dinamismo de acuerdo a un orden orgánico subyacente. El ser humano es ante todo ‘agricultor’ y no ‘productor’, es decir, cuidante (*arariwa*) de la tierra, ‘socio’ natural de la Pachamama, co-creador integral en la ‘casa’ (*oikos*) común de todos los entes (2011, 193).

El conocimiento de la *physis* es hoy día considerado un conocimiento muerto por la propia cultura occidental. Pero el pensamiento de la *pacha* es actual porque es un conocimiento vivo que ha perdurado. La Pachamama es un sujeto que actúa, que reacciona y hay una advertencia; el runa/jaqui, es decir, el ser humano cuando no actúa como socio de la naturaleza, sino que más bien va en contra de la *pacha*, es decir, cuando interviene a la *pacha* desde la discordia tiene por consecuencia trastornos también para él. Un cambio violento en la Pachamama también afecta al hijo de la misma con violencia. El hijo debe ser un cuidador, un ayudante y un ser co-creativo. El ser humano representa a la misma Pachamama, pues es el ser co-creador que la mantiene y es el que llega a la concreción plena del orden cósmico.

La *pacha* o el cosmos están regidos por el tiempo andino que es cíclico y es relacionalidad cósmica, una manifestación temporal de la *Pacha*. Las categorías del antes y del después son más importantes que las categorías occidentales del tiempo lineal del pasado y el futuro del reloj digital, pues desde el tiempo de la *pacha* se hace referencia más bien a la importancia de los momentos cruciales y cósmicos de la vida y no a una visión progresiva del tiempo medido al estilo mecánico rutinario de la puntualidad del número exacto. Cada tiempo llega con su propósito específico como los tiempos rituales de la Pachamama. Al tiempo, no se le puede presionar, el tiempo llega con la sabiduría. Desde el tiempo de la pachasofía, el futuro es algo que está “atrás” y el pasado “adelante”. La historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y a su relacionalidad temporal. Cada época termina con un cataclismo cósmico. El universo o *pacha* pasa a un estado caótico para luego volver a reordenarse formando otro ciclo cósmico. Y uno de estos finales cósmicos tiene que ver con la leyenda del “dorado andino” o Patiti, que es el paraíso perdido antes de la conquista, la tierra sin males de los pueblos originarios andinos: “Madidi ecológico”, el Amazonas a defender.

El tema de la puntualidad tan fuertemente exigida en el mundo occidental no tiene la importancia cósmica de la naturaleza, pues el tiempo mecánico del reloj es incomparable con el tiempo cualitativo del *kairos* o del destino. La hora marcada por el reloj es secundaria frente a la hora del destino. Sólo el tiempo sagrado del destino es primario. La celebración de los momentos propicios del ritmo cualitativo son rasgos simbólicos que marcan el tiempo. Violar el tiempo cósmico con el tiempo de la puntualidad del reloj digital occidental resulta

contraproducente cósmicamente y ecológicamente a largo plazo. El tiempo es el tiempo, no del reloj, sino de la Pachamama.

Estermann diferencia el término ecosofía del de ecología porque la ecosofía es lo que más bien se acerca y hace referencia a la sabiduría andina. El término ecosofía andina quiere decir: “la sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada. Y, por otro lado, el término de la ecología tiene una connotación con el *logos* de la ciencia moderna. (Debate sobre el valor de la tradición griega para la cuestión ecológica).

En el fondo eco-sofia y pachasofía son sinónimos. De acuerdo con Estermann *Pacha* en forma simbólica también es la casa-cuerpo-territorio para vivir. Es el todo de la realidad y no una entidad opuesta a otra. Cabe recalcar que no hay un vocablo como “naturaleza” -del que parte la dicotomía antropocéntrica occidental- en los quechua o aymara. “El elemento principal y el eje ‘hermenéutico’ fundamental para la ecosofía es la realidad compleja y polifacética de la Pachamama. En ese sentido, “ecosofía” en sentido estricto es la ‘hermenéutica’ pachasófica de la Pachamama”, esto dicho por Estermann (2011, 191). El pensamiento de la *pacha* es una restitución armoniosa con la naturaleza.

5.2.2. El descanso y recuperación de la Pachamama

El vientre materno de la madre-naturaleza, desde las entrañas de la Pachamama o Abya Yala, ha sido saqueado sin detenerse. Esto ha significado una violación que se ha perpetrado sin descanso. El grado en que el cuerpo debilitado, enfermo, gangrenado y, en estado de muerte, se encuentra es cada vez más preocupante. La cura a este agravio es el descanso de la Pachamama, para que la Tierra -los ríos, mares, lagos, animales y las plantas, etc.- se pueda recuperar por sí sola y, con la ayuda de sus hijos más amables se procure una “eco-medicina”, que cure la herida colonialidad-modernidad occidental hecha al cuerpo femenino geográfico. Esta eco-medicina será capaz de revitalizar y sanar la eco-salud del cuerpo dañado, contaminado, lastimado, golpeado, torturado de la casa-cuerpo-territorio-geografía-materna también a un nivel planetario en tanto un cuerpo-mundo.

La casa materna es para la posmodernidad un espectáculo montado, un show exótico paisajístico, un cuadro tropical desdibujado, una naturaleza artificial, una invención de una máquina dormida insensible, una naturaleza enemiga, una hoja en blanco escrita con sangre. Para la razón instrumental, la Madre-Tierra no merece descanso, el trabajo mecánico e

inhumano explotador nunca tiene un límite. La ética de la Pachamama considera el concepto de descanso, cuidado y atención de la tierra. Una naturaleza en recuperación y protegida es la nueva comprensión del Universo.

El rechazo del originario a ser forzado a explotar la tierra americana o más bien Abya Yala reside en la negativa a violar o profanar a su propia madre virgen. Lo que hizo el conquistador europeo de los siglos del descubrimiento del Nuevo Mundo fue una barbarie, pues obligó al nativo bajo su esclavización a tratar como él mismo consideraba a su propia tierra europea. En términos de la interpretación de la naturaleza del indígena, el nativo fue forzado a violar el cuerpo de su propia Madre tierra. Asunto que habla más bien de la interpretación europea bárbara, cruda, brutal, despiadada, inconsciente, terrorista y salvaje de la naturaleza en aquel momento y hasta ahora como la única interpretación de lo natural donde un inconsciente matriarcal de la cultura había quedado eliminado y suplantado por una supuesta “neutralidad exclusivista” patriarcal. Con esta omisión, la visión de la naturaleza europea y las demás “tierras exóticas”, en especial, la Tierra americana fue vista como la “gran puta”. Un cuerpo-tierra penetrado, profanado, violentamente para ser ultrajado, usado, violado, un cuerpo prostituido, es decir, exhibido como un montaje-cuerpo, un objeto narrado falsamente, que no tiene ningún valor ni voz; es el concepto de la naturaleza occidental expandido durante su expansionismo en América. Este concepto de una naturaleza violada violentada constantemente es el que recoge la mirada patriarcal occidental que ha dominado con sus “ojos imperiales sexistas” la mentalidad de todos estos siglos sin un límite ético y más bien se ha impuesto como el gran “discurso neutral” oculto modernizador del progreso bajo el “ojo de dios oculto”. El arquetipo femenino adjudicado a la naturaleza americana inmediatamente despierta la pregunta por el arquetipo matriarcal antropológico latente en toda cultura al preguntarnos siempre por el origen del ser humano (Lévi-Strauss, 2014, 158). En este caso, la figura de una madre es sumamente importante para comprender el tema de la naturaleza americana, pues revela las dos interpretaciones sobre lo femenino de ambas culturas la foránea y la local. En este caso, profundizar en el “inconsciente femenino” matriarcal de un pueblo, es una tarea clave para comprender a América Latina. La Pachamama es un sujeto, una naturaleza viva, un cuerpo-tierra-vivo, una superficie terrestre con una propia vitalidad. El respeto hacia su integridad, su mantenimiento y autoregeneración en sus ciclos vitales estructuras, funciones y procesos evolutivos

geológicos es decisivo a contemplar para evitar las consecuencias ambientales nocivas y para proteger la integridad del patrimonio genético y la biodiversidad de sus ciclos biológicos. La naturaleza es una cosa a violar a profanar por la visión moderna basada en un tipo de religión.

5.2.3. *¿Pachamama, concepción local o filosofía universal?*

Como hemos visto, el concepto europeo de la naturaleza americana fue antes que nada un concepto femenino, pero sorprendentemente el concepto tradicional latinoamericano de la naturaleza americana también lo es. A diferencia del segundo concepto, el primero está planteado desde la separación entre los seres humanos y la naturaleza. El segundo está planteado desde la unión entre los seres humanos y la naturaleza en tanto hijos de la Pachamama o Madre Tierra.

Los temas de la dependencia del cosmos, el nacimiento y la pertenencia a la naturaleza son claves para comprender la visión originaria y tradicional de lo que llamamos también Abya Yala (este término *kuna* significa Madre Madura o tierra en plena madurez, tierra de sangre vital, tierra viva o tierra en florecimiento. Yala, significa tierra o territorio y Abia, significa Madre Madura, Virgen Madura, Agujero de la sangre). Este nombre se contrapone al nombre del “invasor”: América, palabra que se latinizó en femenino y, fue dado por el holandés Martin Waldseemüller, quien nombró como “América” a la Tierra Nueva -por cierto, Américo es un nombre masculino de origen germánico, a su vez de origen celta latinizado y, cuyas raíces están en el nombre Haimeric de Haim-Casa y Rik poder, que hace referencia en general a un hombre poderoso que descubre una nueva Casa- en honor a Américo Vespucio. En femenino, América podría ser interpretada como una mujer poderosa que descubre y cuida su propia Casa. Como dijimos ambos conceptos el del foráneo y el nativo hacen referencia a una geografía femenina americana.

La Pachamama es un concepto local de una región, en este caso la andina, pero es una cosmovisión con una proyección de alcance planetario eco-ontológico en tanto una filosofía de la Tierra. Desde lo local consideramos la pertinencia de la Pachamama reside en que es una “crítica” a la concepción de la naturaleza americana como la “Gran Puta América”. Resuelve a un nivel local continental la contraparte a la mirada dada por el “ojo occidental imperial patriarcal” sobre la geografía de la “Joven Tierra Americana”, una imagen de la

naturaleza como una geografía femenina americana de piernas abiertas usurpada en su vientre sin límite, con violencia y sin respeto. Ante esto, una visión de respeto y amor es la Pachamama. La vena latinoamericana nos hace ser partícipes de la teología de la Pachamama y del Buen Vivir.

Desde lo internacional, es decir, como una filosofía universal el pensamiento *pachasófico* ciertamente es también de gran aporte ecológico porque el concepto de Pachamama andino sobrepasa los límites geográficos del mapa de América para hablar del concepto de Tierra en general, en tanto que es una sabiduría de la relación entre los seres humanos y la naturaleza a un nivel planetario también. Como hemos visto, la cosmovisión centrada en la Pachamama también es un pensamiento del Planeta y del Universo. Hacia el interior de la misma América con Estermann podemos considerar que la noción de la Pachamama es un concepto local que bien puede ser pensado como una crítica a la visión hegemónica y unilateral occidental de la naturaleza americana como “la América violenta, la América violentada”. Sin duda, la cosmovisión local responde a un drama regional de la geografía particular americana que lidia y lucha por evitar el imaginario foráneo que destruye, violenta y mata a la Madre Tierra Americana. Desde las culturas antiguas indígenas, la Pachamama o su sinónimo Virgina es clave para pensar en la sacralización de la geografía americana. La Gran-Casa-Cuerpo-Materna es una visión universal de la naturaleza clave en la lucha por la paz ecológica desde América Latina para el mundo. La metafísica y la teología indígenas tienen aportes contundentes para el mundo. El descanso de la Pachama tiene que ver con su restauración y con su reparación como ecosistema, en tanto se le deje ser la autogeneradora de sus propios ciclos vitales para mantener un ambiente sano y sustentable. Así, se deben tomar medidas de intervención humanas precautorias. El “proceso humano” es el de asistir la recuperación y la rehabilitación de sistemas ecológicos, que han sido degradados o dañados (Gudynas, 2009, 111). Esto nos habla de la “identidad eco-verde” latinoamericana en la preocupación y en la importancia del paisaje Tierra.

5.2.4. Entre la Pachamama o la Madre Patria

La pregunta filosófica por el origen de la existencia humana está marcada en América Latina por la filiación entre la Pachamama y la Madre patria europea. La matriz matriarcal arquetípica sobre el *drama de la naturaleza de América* nos habla a su vez de un matriarcado

cultural dual a nivel geopolítico. Desde dentro de la historia de América Latina el concepto de Pachamama responde a la pregunta por el origen de sus hijos. La pregunta por la naturaleza americana en tanto Pachamama es la respuesta filosófica por el origen del ser humano. ¿De dónde vengo? ¿De dónde procedo? ¿Cuál es mi origen? La Pachamama es la respuesta para sus hijos nativos que se sienten en entera filiación con la Pachamama. Aunque la herencia europea es también filial, cultural, antropológica, genética y biológicamente, constitutiva en la identidad latinoamericana como una matriz matriarcal más, el sujeto del sur o el sujeto latinoamericano haya la respuesta a la pregunta del origen de su vida desde dos matrices matriarcales culturales o sociales, etc. La pregunta por el origen, después del encuentro con la Nueva Tierra o una “naturaleza extraña y diferente”, para el descendiente del “padre conquistador” se resuelve de manera muy diferente. Muchas veces la pregunta insatisfecha por el origen o la procedencia sólo se resuelve para el hijo extrañado con la volcadura hacía una madre foránea, una matriz lejana, una figura matriarcal ubicada en la Madre Patria europea. He aquí, la irresuelta contradicción de la identidad latinoamericana heredada, por descendientes e hijos de dos madres; por la que unos a la naturaleza americana la defienden y otros la venden. Por la que unos la sacralizan y otros la profanan. Muchas veces la naturaleza americana ha sido comparada con la naturaleza europea como la naturaleza no legítima, la no oficial, una comparación con la “Señora Naturaleza europea, legítima y mayor”. Esto obedece también a la taxonomía constante de lo femenino establecida ya por el “ojo imperial”. He aquí, por la que unos hijos extrañados de esta tierra la ofrecen a aquella madre foránea para que ésta madre europea se revitalice con los frutos de la joven madre Americana o Pachamama. Un balance filial nunca ha sido considerado entre ambas y hoy es muy necesario para encarar los dobles exotismos. (cultura femenina católica y virginal, muros lingüísticos en torno al idioma hibridizado).

La dimensión geopolítica en el tema de la naturaleza en América Latina es muy importante; sin esta conciencia del tema es imposible observar como se puede pensar en nuevas relaciones internacionales sin caer en los viejos exotismos, que tienden a renovarse una y otra vez. Más bien debemos concentrarnos desde el diálogo postexótico a partir de una Diplomacia ambiental filosófica intercultural.



Figura 20. “Europa sostenida por África y América”, grabado de William Blake, 1792 Publicado por J. Johnson, St. Paul’s Church Yard, London, Stedman, John Gabriel, 1744-1797.

A propósito del mismo sentir que inició desde Colón, es decir, el de abastecer a la Metrópoli a costa de la naturaleza americana local vuelve a imponerse el sentido del origen, de la pertenencia en torno a dos naturalezas: la local y la foránea como dos fuentes matriarcales de una misma cultura. Temas como el de la Madre-Patria para definir a aquellos hijos latinoamericanos, que se sienten parte de la Euro-América o de la América española, de Europa y, a aquellos hijos locales que se sienten parte de la PachaMama o Abya Yala, despiertan el asunto siempre implícitamente pero muy presente y vivido de la matriz matriarcal arquetípica entre la relación foránea y local de una cultura con una naturaleza dual: “propia y ajena”.

Este asunto es reflejado en la mecánica actual del comercio en el asunto de las exportaciones de los “recursos naturales”. La representación del paisaje y del cuerpo por parte de los “ojos conquistadores europeos” marcó también la manera en que el colonialismo comercial desde el *sujeto economicus* imperial inventó a la naturaleza de América desde un imaginario occidental foráneo que considera a la naturaleza americana extraña, como a una enemiga porque ésta no es sentida como parte de los mismos. Porque el sentido de pertenencia, de fuente y lugar de origen se encuentra en otro espacio o en otro lugar marcado por “otra matriarca”.

El desamor o desprecio a la naturaleza en América Latina por el hijo volcado hacia afuera se ven confirmados en las interpretaciones frías y lejanas como las de la economía moderna de “capital natural”, “recurso natural” o “servicio ambiental”, pues reflejan concepciones utilitaristas que fomentan el desdén hacia la naturaleza latinoamericana. Tras este discurso está el sentir extrañado de no pertenencia a la tierra latinoamericana. No le importa al “foráneo”, que América sea un lugar de desechos o que América sea un basurero pues es algo ajeno, distante y no se siente perteneciente a este continente. No es su Madre.

En realidad, nunca hay beneficios para los locales en la interpretación utilitarista de la naturaleza latinoamericana, pues dichos beneficios salen de los países latinoamericanos en la exportación de las ganancias a “manos extranjeras”. Lo que queremos decir desde el fondo antropológico matriarcal de una cultura (Lévi Strauss, 2014) es que el valor o no valor de la pertenencia o extrañeza a la naturaleza gobierna también un intercambio comercial desigual. Sobre esto y, parafraseando a Gudynas, tenemos que los grupos locales no reciben beneficios sustanciales de los proyectos extractivistas extranjeros y en cambio padecen sus impactos ambientales y el deterioro de su calidad de vida. Esto termina por desencadenar conflictos socio-ambientales donde el Estado volcado hacia afuera no responde por sus derechos. Además, los locales son “aprovechados” como “mano de obra barata” o vistos desde el exotismo capitalista como “un obstáculo que impide el progreso” (Gudynas, 2009, 68). Además, como consecuencia negativa exotista muchas veces los ecologistas latinoamericanos no son reconocidos como activistas que luchan por la defensa de la Tierra sino que son acusados falsamente como “criminales”. Otras veces son vistos como “infantilistas ecológicos” que frenan el desarrollo (Acosta, 2009b, 20). Los ecologistas del sur, por el escepticismo ambiental exotista, además son acusados de ser simples seguidores de modas externas del norte como “la hipster”, que se ve como algo pasajero de un gusto personal. Además, el tema del cambio climático y la contaminación de las ciudades se ve como un asunto negado. Nuevos estereotipos se suman bajo la nueva mirada exotista.

Gudynas hace referencia al derecho a la resistencia (Gudynas, 2009, 11). Como el derecho a la defensa de la Tierra. Bajo la renovación del nuevo “ojo imperial exotista interno” diferentes actores de la sociedad latinoamericana son acusados bajo nuevos estereotipos como “terroristas” cuando más bien se oponen a la usurpación territorial, que amenaza el anhelo de reivindicación de sus derechos territoriales y a la defensa de su saber.

5.3. El concepto de naturaleza en América Latina entre las sabidurías ambientales

Para estudiar las éticas ambientales mundiales es necesario tener en cuenta la historia de cada región y su situación geopolítica como resultado de una amplia amalgama de influencias históricas culturales, estéticas, sociales, religiosas, etc. Particularmente la filosofía multicultural ambiental del estudio de Callicot (1997) parte de las tradiciones religiosas para comprender las nuevas éticas ambientales de cada continente. El autor revisa las varias cosmovisiones mundiales desde el ámbito de “lo sagrado” para hallar las implicaciones ético-ambientales en los respectivos ambientes locales. En este apartado se sintetizan algunas ideas clave expuestas entre los temas de la religión y el medio ambiente porque ahí se buscan las implicaciones indirectas éticas. La religión tiene un gran impacto en las mayorías. La religión orienta y guía la conducta de muchos individuos. Las “re-evoluciones hermenéuticas” a nivel religioso parecen ser decisivas a la hora de plantear la cuestión ecológica. “Lo espiritual”, “lo sagrado”, como aquello significativo para el ser humano parece estar en reformulación con respecto al medio ambiente. La religión (occidental judeocristiana) con su renovación eco-hermenéutica parece jugar un papel muy importante en una nueva construcción moral a nivel mundial.

Cabe destacar que muchas veces hemos entendido como la causa de la violencia entre pueblos a un dogma religioso. Pero nunca se presenta como la causa de la violencia a un trasfondo ecológico. Hoy, se encara esto y el debate sobre la obtención de los recursos naturales empieza a ser planteado. El tema del conflicto es una cuestión a considerar cuando Callicot apela a la necesidad de una ética ambiental mundial. La revisión de las diversas espiritualidades locales en plena era de la posmodernidad ante la caída del mega-relato occidental único e incuestionable hace que su propuesta sea muy importante.

5.3.1. El concepto de naturaleza religioso occidental

Como el mismo Callicot (1997) señala, la crisis ambiental del siglo XX es de origen occidental. Y hoy dicha crisis constituye una amenaza mundial para todos los continentes. De acuerdo con Callicot, especialmente el mundo occidental necesita de una ética ambiental que se encuentre en armonía con su tradición religiosa. Pero también los otros pueblos necesitan indagar en sus propias éticas ambientales locales de acuerdo a sus tradiciones religiosas. Ambos, el mundo desarrollado y el mundo en “vías de desarrollo”, necesitan

indagar sobre el asunto ecológico dentro de sus matrices tradicionales para atender una necesidad local que dé orientación, es decir, dé un nuevo sentido a la praxis humana en pro de la naturaleza. El concepto de naturaleza occidental, que rige la vida de la mayoría de los seres humanos en el mundo es aquel que entiende al medio ambiente como “un depósito infinito de materias primas, un contenedor de desechos sin fondo” (Callicot, 1997). (Todo lo concerniente a la naturaleza tiende a reducirse al valor económico, una materia prima en venta). Ahora bien, esta visión tiene su origen en la orientación religiosa occidental que ha mantenido una relación de rechazo hacia el medio ambiente, el cuerpo, los animales, las plantas, es decir, a todo aquello que hemos denominado “natural”, terrestre. Esta orientación espiritual de un tipo de cristianismo ha sido complementaria a una visión mecánica de la vida y de la Tierra. Como hemos visto el desencantamiento de la “Tierra Americana” sucedió cuando los primeros europeos construyeron una definición de América como un mapa femenino desde una filosofía topográfica fundamentada en el caos, la maldición, la dicotomía entre los elementos naturales, animales y entre el ser racional humano distinto al supuesto “salvaje irracional”. Así, fue separado el fundamento de la naturaleza, negando a su vez una teoría del Ser pensado desde la Tierra. Estas ideas occidentales sobre la naturaleza se encuentran fundamentadas y sistematizadas en la filosofía y en la religión occidental donde de acuerdo con Estermann:

La tradición dominante de Occidente considera la ‘naturaleza’ un Nicht-ich (‘no yo’ en sentido de Fichte), una realidad ‘desanimada’ y bruta, una *res extensa* (Descartes) o simplemente una mega máquina mecánica. Esta tendencia ‘desmitificadora’, en parte, se debe también a la segunda raíz de la tradición filosófico occidental: el pensamiento semita. El afán Yavista (en el libro *Génesis*) de ‘desacralizar’ el mundo, declarando todos los fenómenos ‘físicos’ como obras del Creador, era para la modernidad europea la señal para ‘profanar’ y ‘secularizar’ el universo físico... se estableció teológicamente la siguiente disyuntiva: o bien algo es Creador *ergo* divino, o bien es creado *ergo* no-divino. La naturaleza evidentemente es creada, y, por tanto, no-divina... Descartes pone... el punto final al declarar la naturaleza no-humana como simple *res extensa* mecánica y cuantificable... lo ético se restringe al ámbito antropológico... pero lo ‘natural’ es el campo de la amoralidad’... La relación predominante del espíritu occidental con la naturaleza es una relación

instrumental y tecnomorfa... las implicancias más sentidas de la concepción dominante de Occidente frente a la naturaleza se manifiestan en las relaciones de dominio, explotación, negación, menosprecio que el ser humano tecnócrata (*homo faber*) viene estableciendo... El punto de vista de la naturaleza es un medio de producción y no ecológico o ecosófico. La naturaleza es un objeto de explotación ilimitada y de manipulación tecnológica, genética, e informática; todo es cuantificable, monetarizable... El ser humano occidental moderno ha venido enajenándose cada vez más de la naturaleza.... La naturaleza... tiene su precio económico... la naturaleza es un adversario que hay que vencer... (Estermann, 2011, 188-190).

Especialmente desde el judeo-cristianismo ha emergido una visión distante hacia el medio natural y corporal, asunto que distingue al Occidente despreciador del mundo y la vida terrenal y del cuerpo de otras espiritualidades -de las “religiones” orientales donde hay un impacto positivo en el ambiente desde prácticas ascéticas- pues en esta religión occidental se fundó la justificación para que el “ego del hombre occidental” tuviera permiso de profanar o de intervenir la Tierra sin mayor precaución moral o espiritual, sin ningún límite. El “Dios tanático”, el “Parcapapa”, el Dios muerte no respecta la vida porque la desprecia.

5.3.2. El concepto de naturaleza en la tradición judeo-cristiana

Callicot (1997) llama “la interpretación despótica” de la naturaleza a aquella que aparece en la Biblia, en donde se establece que el hombre es el dueño de la naturaleza porque fue creado a imagen y semejanza de Dios para el dominio de todo lo que existe en la Tierra. Aquí, nace una visión del hombre como explotador de la Tierra y de la misma como un medio para el dominio. Para esta interpretación del cristianismo el hombre es el amo y la naturaleza es la esclava del hombre. La naturaleza es un recurso para el hombre por designio divino. He aquí, la justificación religiosa del antropocentrismo moderno.

A raíz del problema ecológico, ha surgido una nueva revisión eco-hermenéutica de la “interpretación despótica” de la Biblia sobre la naturaleza, buscando una interpretación correctiva del Génesis, que ha resultado en la nueva “interpretación de la administración responsable” de los seres humanos, donde se asume que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y por eso mismo tiene, sin duda derechos y privilegios especiales, pero también tiene deberes y responsabilidades con la Tierra. Así, debe gobernarla de manera benigna y

sabia. Desde esta nueva interpretación de la Biblia; si el hombre abusa de la Tierra estaría cometiendo una falta contra Dios mismo. Particularmente, de acuerdo con Callicot, el concepto de valor intrínseco de la Tierra se mantiene en esta nueva ecohermenéutica religiosa del cristianismo (protestante y católico) cuando Dios declara que cada parte de su creación es buena. Así pues, el hombre debe cuidar y cultivar el Edén donde fue dispuesto a habitar por Dios mismo. El papel del hombre religioso occidental en la Tierra será el de ser “guardián de la naturaleza” como en el mito de la creación del Jardín del Edén.

A propósito, para reforzar esta corrección interpretativa de la “administración responsable de la creación divina” se hace referencia a “la interpretación de la ciudadanía de la Tierra” al señalar que el mismo nombre bíblico de Adán dispuesto por Dios significa en sí mismo Tierra. Adán es el ejemplo mítico del ciudadano cuidador de la Tierra, porque él mismo se llama Tierra. La nueva interpretación del Génesis se opone al mito sacerdotal, que se ha impuesto en Occidente como la visión despreciativa de la Tierra. Al respecto del mito sacerdotal, dice Callicot, donde arbitrariamente y sospechosamente el hombre es el único “...ser que no existe como recurso para otras criaturas” (1997). El mito sacerdotal es abandonado para dar paso a una relectura correctiva ecohermenéutica cristiana de la Biblia.

En esta tendencia, además, sobre el tema del descanso de la naturaleza, en la interpretación correctiva de la biblia, Chipana recalca lo mismo que está escrito en la Biblia “...durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás tu cosecha; pero el séptimo la dejarás descansar” (Chipana, 2011, 25). El descanso de la Tierra –explícito en la Constitución de Ecuador basada en la teología de la Pachamama- está también dicho por el Dios cristiano mismo, basado en la teología de la Biblia. Asunto que fue olvidado o tergiversado por el mito sacerdotal, que ha ido en contra de lo femenino natural. Según Chipana para los nuevos “eco-cristianos”, “desde la perspectiva de que la Tierra pertenece a Dios, surge el sentimiento de que la Tierra no es una adquisición, sino una herencia...”. Este concepto es clave para comprender que la “Tierra como herencia posibilita la vida, la identidad personal y la vida comunitaria y, a su vez, expresa de modo palpable la presencia de Dios en el pueblo, no en el sentido de usufructuar la Tierra, sino desde la idea de una posesión orientada desde una responsabilidad ética” (Chipana, 2011).

Cabe advertir que para Callicot, mientras el judaísmo ha sido “mundano” (Callicot no desarrolla más esta idea en su texto) el cristianismo ha sido ‘extra-mundano’: siendo para el

segundo la lejanía con la naturaleza más profunda. (1997). Cuando el Occidente cristiano contempla la muerte como la salvación del mundo natural o corporal, interpreta al mismo mundo natural como una cárcel, un infierno, por lo tanto, lo destruye y lo utiliza sin una consideración ético ambiental. De ahí que la profanación de la Tierra sea una consecuencia indirecta de la ética cristiano-antrópocéntrica desde la interpretación despótica de la Biblia. La implicación ética indirecta sobre el ambiente ha sido la destrucción del mismo.

5.3.3. El concepto de naturaleza en la tradición antigua greco-romana

La otra gran fuente de la cultura occidental son las civilizaciones griega y romana con sus respectivas concepciones de la naturaleza como “*physis* o *natura*”. Como menciona Callicot (1997) se ha prestado poca atención a las implicaciones ético ambientales de los sistemas de interpretación valorativa de las visiones paganas, bio-céntricas y eco-céntricas de estas dos antiguas tradiciones que son más bien vistas como “tradiciones muertas”, es decir, religiones muertas. Pero el caso especial de la cultura antigua griega consiste en que se divide en dos grandes líneas de pensamiento que parten de dos autores sumamente importantes: Platón y Aristóteles. La línea platónica-democrítea sería la fuente que sigue permeando en Occidente, mientras que la línea aristotélica sería la visión eliminada, el conocimiento muerto, pero hoy un conocimiento de grandes aportes para la explicación del mundo.

5.3.3.1. Visión orgánica de la naturaleza

En la mitología griega pagana la naturaleza es procreada, es decir, la naturaleza como los seres vivos brotan de semillas, huevos o vientres. Hay una visión dual femenina y masculina de la naturaleza encarnada en diferentes dioses. Así, el cielo y la tierra son explicados como relaciones divinas de los dioses con los hombres y los demás seres naturales. La religión griega del Olimpo fue conviviendo cada vez más con la filosofía griega, una visión menos teísta, pero que mantiene una explicación natural donde se busca un principio empírico para explicar todo lo que sucede en el cosmos, ya sea el agua, la tierra, el fuego o el aire, los filósofos presocráticos se debatieron en torno a la sustancia fundamental del movimiento del mundo natural. Para Aristóteles, seguidor de los presocráticos, se trató de hablar de organicidad y holismo en la naturaleza. Además, Aristóteles también representó valores jerárquicos, discontinuos entre el hombre y la naturaleza hoy en disonancia.

5.3.3.2. Visión numérica o mecánica de la naturaleza

Según Callicot (1997), los pitagóricos, antecedentes de Platón, con su idea de la transmigración de las almas o de la liberación del alma del ciclo de la reencarnación mantienen un impacto positivo en el medio ambiente, pues el pitagorismo al partir del desprecio del mundo físico en pos de evitar la prisión terrenal del alma – de evitar al cuerpo fuente de todo mal en tanto fatalidades, enfermedades y violencia- promueve el celibato y el vegetarianismo, consecuencias indirectas pero positivas para la naturaleza. Dichas ideas hacen pensar a Callicot, que la visión pitagórica es ya propiamente una ética ambiental profunda porque el alma en su estado de búsqueda de purificación busca permanecer ajena al ambiente natural, al buscar la trascendencia de la existencia terrena, indirectamente impacta de manera positiva a la Tierra. En la idea de la liberación de la reencarnación en un ser natural, ya sea en un cuerpo animal, un cuerpo vegetal u otro cuerpo humano, el sujeto pitagórico hace que sus prácticas ascéticas sean moldeadas en torno a una espiritualidad que busca efectivamente la liberación final del cuerpo con un impacto favorecedor de no sobreexplotar la Tierra. Veamos que al tener presente la liberación del ciclo de las reencarnaciones en cuerpos naturales como los cuerpos de los animales y, al pretender buscar la unidad al final en la compañía de los dioses, los pitagóricos con sus prácticas -alimenticias- en su vida cotidiana evitan caer en medidas que sobrepasan la afectación natural, pues al evitar caer o reencarnar (en animales o seres vegetales) múltiples veces, cuidan en sentido inverso o al menos dejan en paz al medio ambiente y a los animales. Así, la práctica del vegetarianismo, inversamente, promueve el dejar en paz a los animales puesto que ellos no son parte de su alimentación. Esta actitud pitagórica tiene impactos positivos en los animales. Pues se trata de no encarnar más en los mismos. No comer animales para no encarnar más en ellos y, así evitar enfermedades o fatalidades.

Con Platón según Callicot, (1997) esta visión de los pitagóricos con un impacto positivo en la naturaleza se perdió. Para la filosofía de Platón lo importante es evitar el mundo de la perdición pero como parte de una visión extra-mundana que separa al cuerpo de la búsqueda del alma ideal. La base de la especulación platónica transformó la explicación ascética, de prácticas morales derivadas en la vida cotidiana con un impacto real y positivo sobre el ambiente, en ideales abstractos que separaban aún más la conciencia de la reencarnación corporal y purificante. El mundo abstracto e ideal se impuso a la visión pitagórica de la vida.

La visión abstracta de Platón se hizo más aguda. De acuerdo con Callicot, la visión atomista, que sostiene que la naturaleza es un conjunto de átomos y de partículas indivisibles que se mueven en el vacío o en el espacio infinito llevó a cabo una reducción más del cosmos a una característica primaria: el átomo, que es la fuente de la ciencia occidental. Dicha fuente reduce la explicación de la Tierra a solo términos matemáticos dejando de lado el tema de la realidad ambiental cotidiana, más bien reducida a un número. La teoría atómica se renueva en la teoría mecánica de Newton. A propósito de la misma dice Callicot “la visión profana reduccionista, material y mecánica de la naturaleza sugiere que es posible reordenar radicalmente y transformar violentamente el ambiente sin destruir su integridad orgánica, pues carece de ella” (Callicot, 1997). El hombre queda desde el atomismo matemático antiguo como en el actual atomismo moderno como un ser separado y superior sobre la naturaleza, así posee el derecho de violentarla y no tiene responsabilidad alguna de las consecuencias ambientales porque la misma naturaleza ya no existe -ya desde Platón con su mundo ideal la naturaleza desaparece de la conciencia- porque en su lugar hay un átomo o un número. Callicot dice que la tradición griega (platónica-democrítea) es la fuente de las falsas actitudes y valores ambientales para el Occidente moderno. La visión atómica se impuso a la visión orgánica de la naturaleza y así el Occidente condenó a la naturaleza a una visión reducida al mecanicismo, al dualismo y a la jerarquía. Esto ha supuesto de acuerdo con Callicot que el recurrir a la filosofía griega natural antigua sea vea como parte del mismo problema, pues se supone que es el origen de la ciencia moderna, la causante de la crisis ambiental. Y por eso el pensamiento antiguo no se ve como la solución o como una propuesta valiosa para pensar en una ética ambiental para el mismo Occidente. En ese sentido, la vuelta a los griegos y a su ciencia, sería problemática en tanto la tradición de la ciencia antigua griega perdura en los conceptos occidentales de la ciencia experimental de la naturaleza. Al final, la “sabiduría griega” del *logos* toda, aún con sus excepciones, quedaría obsoleta como un aporte importante para una ética ambiental, expresa Callicot (1997). Gadamer como dijimos en apartados anteriores si estaría rescatando el pensar griego para tenerlo como un referente donde también hay una opción a la visión mecánica de la naturaleza en el propio Occidente.

5.3.4. Un concepto amoroso de la naturaleza americana o Surecoerotismo

De acuerdo con Callicot, los países en América del Sur suelen ser analizados como:

-Países ambientalmente ricos, económicamente pobres. Países que tienen una gran presencia de pueblos originarios y mestizos. Países que poseen un gran conocimiento ancestral y actual sobre la naturaleza.⁹

Además, Callicot dice que apenas se está empezando a comprender que el Nuevo Mundo es un continente biológicamente rico y diverso de norte a sur. Que lo que creíamos sobre una Tierra salvaje despoblada, cuando la descubrieron los europeos, no es cierto. El “Nuevo

⁹ Tejeda, José Luis, 2010, 26-116. Hay que agregar algunos datos sobre la identidad de la cultura latinoamérica como nos dice Tejeda: “en la cultura latinoamericana resaltan los temas del detrimento de los idiomas nativos por el idioma colonial español y portugués. [Pero también el sincretismo lingüístico del castellano-portugués-indígena, el sincretismo religioso femenino en la figura de la Virgen] la identidad corporal mestiza la hace una “Comunidad Variopinta”. Mientras que el Occidente exalta el individualismo y la competencia [desde la filosofía de la autosuficiencia solipsistatecnológica], la sociedad latinoamericana se ensambla con el comunitarismo y el colectivismo de las tradiciones indígenas, africanas y campesinas. El mestizaje tiene un sentido de integración social y cultural. Son naciones jóvenes, flexibles, que surgen de la prolongación de la cultura occidental y del encuentro que tienen con los indígenas y los grupos traídos del África. Es un mundo en construcción. En América Latina se tiene una maldición, que valora más lo extranjero, los vínculos con la modernidad, que el aprecio por el pasado, sobre todo por las élites. Se orienta hacia la imitación de culturas hegemónicas. Se busca el parecerse a ellas, al imitarlas en el *modus vivendi*. Hay una mitología andina fuerte en la figura de la Pachamama, la madre Tierra nutricia que gesta la vida y se dedica al mantenimiento del género humano. [Una naturaleza viva]. Se es occidental y no. Se suele decir que es una “cultura derivada”, quedando como “una desviación y una ambigüedad”. En el pasado hubieron Estados Teocráticos, despóticos y militaristas, después caciquismos. Luego, se dice que América Latina nació para ser moldeada por la modernidad y está marcada por ella. La sociedad más maltratada es la indígena, que ha optado por identidades políticas locales. [El alma latinoamericana busca su singularidad y fortalece volteando hacia el sur desde un cristianismo latinoamericano en diálogo e influenciado con las cosmovisiones y espiritualidades de la Madre-África y la Pachamama]. La migración hacia Estados Unidos y hacia Europa marca una tendencia socioeconómica, que expone la vulnerabilidad -que no alcanza a solucionar la sociedad latinoamericana. América Latina se ve como la parte marginal de Occidente, la parte pobre, explotable, utilizable del continente; esto por la visión clásica del Panamericanismo, es decir, la política de conducción norteamericana e intervencionismo hacia el sur promoviendo la atomización de los otros países. La identidad Latinoamericana se acerca más a las Europas católicas España, Francia y Portugal. Hay un ideal bolivariano de integración surlatinoamericana basado en la idea de la Patria Grande, que tiene presente la lucha por los recursos naturales. Se percibe la calidez humana, la vitalidad de su gente y las ganas de salir adelante en medio de tantas adversidades a la vez que abruma las desigualdades, atrocidades e injusticias. Se utiliza un razonamiento platónico cuando se le echa la culpa del retraso a las sociedades locales y no se ve más bien que el sistema capitalista necesita excluirlas para existir. Sin embargo, el capitalismo ha avanzado en la región. La migración latinoamericana hacia “el norte” queda marcada por el Río Bravo, entre una América protestante y capitalista y una América católica y comunitaria”, marcada a su vez por el narcotráfico. El espíritu de Apolo (masculino, formal, lógico, numérico, sistemático, organizado, [patriarcal y con un juego-reto de hombría siempre presente]) representa a la tradición anglosajona. Y el espíritu dionisiaco (naturalista, vitalista, sensual y apasionado) a la América Latina: católica, [femenina-oprimida], tradicional, campesina, comunitaria, indígena y mestiza con una vecindad geográfica y geopolítica, que no se suele valorar por factores internacionales. En América Latina hay un orgullo por la diversidad y la diferencia a la vez que existen racismos. [En lo mítico, el pasado y las personas indígenas son idealizadas y admiradas pero en el presente los descendientes también indígenas no son valorados]. En el Norte, o desde una mentalidad de un “norte” se impone el exterminio del indígena o la segmetación de razas. Hacia el Sur se da una confluencia no perfecta, una interrelación compleja y nuevos sincretismo complejos con “lo indígena”. En Latinoamérica se da la mezcla o combinación de todas las razas. Las religiones musulmanas, afroantillanas, budistas y judías así como los [grupos ateístas] muestran una sociedad con una religiosidad diversa. [Es una especie de -Occidente indígena]. La cultura latinoamericana es impura y es una sociedad multicultural accidentada violentada, con el tiempo festejada. A diferencia del norte donde todos habitan un territorio común pero demarcado, es decir, cada quien vive en un mundo diferente pero en una nación partida. Para la sociedad latinoamericana sí hay una correlación pero imperfecta, además existen los grupos puristas, que no desean mezclarse, pero sí, ser respetados. La condición de familiaridad de la otredad se convierte en el prototipo de la identidad de los latinoamericanos. La otredad, el multiculturalismo de la alteridad, las diferencias y lo accidental es su alma, su pensar, su Ser”.

Mundo” sí estaba poblado no en la densidad demográfica en la que lo está ahora, pero sí estaba poblada con menor cantidad de habitantes. Además, la imagen sobre sus habitantes también está cambiando, pues ahora se sabe que no eran recolectores nómadas “primitivos” como nos ha hecho creer el exotismo colonialista europeo, sino que eran administradores conscientes y activos de sus recursos a partir de un saber propio. Como para Pratt, para Callicot los invasores europeos habían maltratado sus propios paisajes, por eso el Nuevo Mundo les pareció “intocado”. Frente a las teorías racistas ambientales y sociales actuales tenemos, de acuerdo con Callicot, los aborígenes de toda América no destruyeron los ecosistemas, sino que los mejoraron a partir de ciertas técnicas o métodos de manejo con los que “intervenían” a la naturaleza de una forma tal que apenas se puede comprender. Los amerindios en general tienen una relación cálida con su ambiente natural. Todos poseen una “metafísica de la naturaleza” donde el hijo de la Tierra debe tratar a la Madre-Tierra con suavidad. En este apartado vamos a estudiar las ideas ambientales que Callicot (1997) tiene sobre algunos de los diferentes pueblos nativos de América: del norte al sur sobre un *eros* ambiental, que contempla a la naturaleza desde la amistad y el amor. Así, por ejemplo:

-Los hawaianos se llaman a sí mismos hijos de la tierra. “Aloha” el saludo hawaiano significa amor por la Tierra; y es así porque ellos tienen una relación de parentesco con la misma, la cuidan, la cultivan y la embellecen con jardines. El orden cósmico y social son uno mismo. Así cuando muere un jefe entra el caos y cuando el siguiente jefe entra al mando se reinstala el “kapu” u orden. El *mana* es la energía que fluye incesantemente por la Tierra. Los hawaianos viven en un grupo de islas al suroeste de los Estados Unidos.

-Los lakota consideran que el cielo es el padre y la tierra es la madre. La única diferencia entre las aves y todos los bípedos es la forma en que se mueven. Todos los seres vivientes están relacionados y comparten los mismos ancestros. La naturaleza es una gran familia extendida. Para los lakota, el vientre de la tierra es el vientre de la Madre. La pareja de cielo-padre y madre-tierra son los padres divinos de los que todos provenimos y de quienes todos succionamos como bebés durante toda la vida junto a los animales, plantas, árboles, hermanos también divinos. Los lakota viven al norte del continente americano.

-Los tukano un pueblo del Amazonas del lado Noroeste al sur del continente son un grupo patrilineal y su cosmogonía tiene dos hermanos gemelos: el sol y la luna. El sol creó todo cuanto hay en la tierra y es el que rejuvenece con su energía todo cuanto creó. El fluido

seminal fertiliza la tierra femenina. La energía del sol o su calor generativo solar en las plantas y en los animales comestibles es de una naturaleza sexual y la misma energía se equilibra a través de la continencia sexual de los tukano. Por eso, la sexualidad y la comida están relacionados. Ellos controlan su natalidad a través de considerar este equilibrio solar. La abstención de relaciones sexuales se encuentra dentro de las preparaciones rituales con tal de equilibrar la energía del alimento, que toman de la selva conservando la energía sexual; energía consumida para un momento especial, así no la gastan en cuestiones de ego. Esto ayuda a mantener a las personas dentro de los límites de sus recursos alimenticios. Al ser conscientes de la energía sexual solar que mana sobre la naturaleza terrestre ellos hacen una especie de balance entre lo que toman y lo que ofrecen para asegurar su alimento, así como su reproducción. El cazador no es tal, sino que es un seductor de su presa que ha de someterla, bajo una especie de enamoramiento, a su propia voluntad. Las restricciones alimenticias son importantes para detener la demanda de ciertos recursos y los castigos son dados por haber faltado a la prescripción del equilibrio. Los animales están relacionados con las constelaciones de las estrellas. Cada animal puede ser cortejado-cazado sólo en ciertas épocas de acuerdo a su constelación. Las casas místicas son como úteros de donde nacen los animales que tomarán más tarde los tukano para comer y que deberán recompensar por ello. En el recibir y en el dar se concentra el esfuerzo tukano por mantener el equilibrio entre lo social y lo ambiental. Ante las enfermedades, los tukanos creen que éstas se dan porque la víctima provocó el desequilibrio en la falta entre el cazar, el comer y el sexo, es decir, se considera que un tukano está enfermo por una falta entre estos tres órdenes de equilibrios. La enfermedad para los tukano es un síntoma de desorden socio-ambiental. La armonía y la cura vienen cuando se restablece el equilibrio entre la sociedad y lo ambiental que quebrantó el tukano expuesto. Es muy importante decir que para la teoría médica occidental, la enfermedad se explica desde el paradigma materialista, mecanicista y reduccionista. De esa forma una enfermedad se entiende de diferente forma a como los tukanos entienden el origen de las enfermedades. Los tukano relacionan su cultura (de la salud y la enfermedad) con los actos humanos en la naturaleza desde una relación amplia: con lo que pueden tomar y cuando lo pueden tomar de la naturaleza. La enfermedad en la cultura occidental está explicada por afectaciones químicas o mecánicas a partir de virus, bacterias o genes donde el cuerpo es visto como una máquina individual reducido a mecánica o química sin ninguna relación más

allá del mismo con lo ambiental o con lo social. Lo ambiental no está considerado en la enfermedad individual de una persona, tampoco lo social. Los tukanos al auto-concebirse dentro de la sociedad y al estar arraigados en el ambiente ven la enfermedad como un síntoma de un desorden socio-ambiental más que como la enfermedad de una sola persona individual. Para que un tukano sane debe reestablecer el orden entre la caza, la comida y el sexo, es decir, restableciendo y corrigiendo el desorden que el tukano provocó a partir de la reconciliación entre estos tres aspectos. En la práctica médica moderna la idea de enfermedad no involucra lo que hay alrededor del paciente ni a la naturaleza ni a la sociedad. En cambio, la práctica médica de los tukanos se empeña siempre en restaurar un equilibrio de la naturaleza cósmica afectado por los seres humanos entre la comida, la caza y los hábitos sexuales. El concepto de equilibrio en los tukanos es flexible y no estático como en la ciencia moderna. Se trata de un equilibrio bio-socio-ambiental. De acuerdo con Callicot, lo que hacen los tukanos es habitar la Tierra de manera delicada y simbiótica. Esto ha asegurado sus vidas y la de sus descendientes hasta ahora. Y hasta que sus poblaciones empezaron a ser diezmadas por las enfermedades foráneas y actualmente con la usurpación de la destrucción de su modo tradicional de vida. Los tukanos siguen resistiendo con su modo de vida el actual embate moderno. Los tukanos habitan en las selvas colombianas y brasileñas.

Los kayapo tienen una economía sustentable. Se oponen a la destrucción de su hogar: la selva Amazonas. Los kayapo, según Callicot, se oponen a los euro-brasileños favorecedores del desarrollo económico basado en la minería y en la maderería, entre otras demandas. Los kayapo son un grupo matrilineal. Por mucho tiempo han sido considerados como “retrógrados y primitivos”. Hoy son valorados por los mismos científicos como un grupo con conocimientos importantes sobre los ecosistemas. Hoy hay científicos occidentales que luchan por la reivindicación y el rescate del conocimiento sobre los huertos, que imitan la sucesión ecológica natural, elaborados por los kayapo. Sus ideas y sus conocimientos son consideradas hoy el más enriquecedor de todos los recursos tropicales (1997). Con su agricultura, los kayapo imitan los procesos ecológicos naturales. Ellos vuelven a plantar árboles, a recuperar las selvas plantando de nueva cuenta especies nativas. Su ciencia nativa de la naturaleza es íntima y amplia y sus costumbres se encuentran en sus mitos, en la tradición oral, en sus rituales y en sus historias. La ciencia nativa va unida o se encuentra en los mitos, en las costumbres y en la gente. Así, su conocimiento no es un conocimiento

separado de la sociedad. La ciencia nativa es diferente a la ciencia occidental, depositada solamente en ciertas personas expertas. La ciencia nativa es de la comunidad y se comparte a través de la poesía o el mito.

El sol y la luna para los kayapo son amigos y no hermanos gemelos, ambos trajeron el fuego por medio del trueno. Los kayapo, según Callicot, ven las estrellas como parientes que no bajaron a este mundo. El arte chamánico es un saber sobre signos para la agricultura sobre las estaciones, los ríos, las constelaciones. Un chamán kayapo es una mediación, un medidor. Los kayapo viven al sur de la Amazonia, en la parte central de Brasil.

-Los bororo parecen tener un pacto con la tierra en el sentido de que si los humanos cumplen con sus obligaciones hacia los bope o espíritus guardianes de la naturaleza entonces ellos aseguran la fertilidad, la abundancia y una vida ligera. El comportamiento hacia la tierra, las plantas y los animales tiene que ver con este convenio, que es dado por medio de la intervención del chamán. Hay en ellos un consumo regulado (Callicot 1997, 201). Ciertas plantas y animales al contener espíritus de la naturaleza no son consumidos y así se preservan. Los bororo también establecen una conexión entre la comida y la copulación y hacen restricciones para mantener el *raka* o la sustancia vital que se encuentra en la sangre y en las secreciones sexuales de hombres y mujeres. Dieta limitada y sexualidad limitada tienen que ver con el intercambio de energía natural en dependencia con su ambiente. Las obligaciones de los bororo se centran en comportarse de cierta manera hacia animales y plantas a través de la intermediación del chaman para una regulación de su consumo. Con esto se asegura la fertilidad, la abundancia natural y una vida sin dificultades. No se puede abusar de más o sobre-consumir. Los bororo como los tukano también establecen una ecuación entre comer y copular en sus mito-ecologías donde se requieren tanto las abstinencias periódicas como una dieta limitada en la apropiación del *raka* o de la energía natural de la selva, que por cierto para ellos tiene que reproducirse a sí misma, en su tiempo de selva. De ese modo el sobre-consumo es imposible cuando el centro de sus vidas es la Madre Selva. Cualquier infracción al equilibrio selvático debe ser recompensada: con la enfermedad hasta la muerte. Los bororo habitan en la Amazonia brasileña.

De los “amerindios” con Callicot podemos aprender que a pesar de su gran diversidad tenían un *ethos* común: un eco-erotismo americano. La pareja: sol y luna es la que promueve la fertilidad y es la fuente de vida. La relación con la naturaleza es siempre la de un cortejo.

La visión eco-erótica sudamericana de los amerindios amazónicos se encuentra en el mantenimiento del equilibrio entre la alimentación y la sexualidad. Todavía hoy existe un gran desconocimiento que sigue inquietando a propios y a ajenos sobre la relación amorosa del Surecoerotismo practicado en las tradiciones indígenas hacia la naturaleza.

Para buscar una ética de la “Tierra Americana” toda con implicaciones ético ambientales y sociales es necesario pensar en lo sagrado, en la tradición teológica de la Pachamama. Ahí podemos encontrar, hacia el interior y en lo local, límites a la implantación de la “interpretación despótica de la Tierra”, que fue traída por los conquistadores en la idea de la naturaleza exótica, luego desplegada por la mentalidad moderna y por su fase estética de la mentalidad dicotómica moderna. La ética surecoerótica propia de los pueblos de América del norte al sur se relaciona ya con la espiritualidad de la Pachamama, Abya Yala, Tonantzin, o con sus pares, etc. El despertar de la administradora responsable del sur, de la Tierra del sur, una Amazonas del Sur es importante también para encarar los nuevos tiempos.

5.3.5. Dilema sobre la armonía del indígena con la naturaleza y el exotismo actual

Es importante analizar la posible respuesta de Baird Callicot (1997) a Jared Diamond (2007) en la crítica, que lanza este último autor inglés, a la armonía de los indígenas antiguos y actuales con la naturaleza. Según Diamond el indígena en su hábitat sí fue una amenaza para la degradación ambiental de su espacio y fue el causante de la extinción de algunas especies por la caza y la recolección de víveres de su ecosistema. Alterando de manera profunda su paisaje, los agricultores indígenas antiguos pudieron, según Diamond, haber provocado la erosión del suelo, los estancamientos de agua, la deforestación, así como la desertificación de su tierra. Los mayas son uno de los ejemplos de esta devastación ambiental antigua en América, que da Diamond (2007, 213-238). A propósito del debate en torno al “mito del buen salvaje” tenemos que de acuerdo con Diamond la civilización maya habría colapsado su civilización porque a su vez degradó su medio ambiente. Esto antes de la llegada de los europeos al Nuevo Mundo. De esa forma, para Diamond, la idea de que el indígena es bueno porque es bueno con la naturaleza es falsa. Según Diamond esto no se sostendría porque el indígena también fue “malo” con la naturaleza al devastarla ambientalmente en tiempos remotos.

Según Callicot, (1997) una revisión también de la prehistoria humana revela la existencia de “éticas ambientales autóctonas”, que pudieron limitar el impacto ambiental pre-industrial humano haciendo un balance y dejando huella en sus descendientes. En este caso, la naturaleza fue representada como provista de espíritus o de carácter sagrado que eran los que impedían la afectación de la Tierra en una magnitud mayor. La vida buena era desarrollada en torno a la armonía con la naturaleza en la América precolombina.

Pero según Diamond en su libro *Colapso...*, (2007), la supuesta armonía del nativo en la naturaleza no evitó que ocurriera la destrucción ambiental en su paisaje local. Callicot dice que los nativos tan sólo atenuaron tal degradación gracias a las éticas ambientales tradicionales más no detuvieron el destrozo hecho en cierto espacio local pero no a nivel global. Para Callicot, no se considera que el hombre antiguo fuera una amenaza para el medio ambiente como sí cree, lo es el ser humano actual con una “tecnología neutra”, pero al servicio de una racionalidad moderna industrial e instrumental. Hoy según Callicot lo que sucede es más grave, pues las sociedades industriales actuales han intensificado el destrozo ambiental sin ninguna limitación moral, religiosa o ética, estética entre otras (como la tenían los antiguos en sus cosmovisiones tradicionales) hasta la destrucción completa del Planeta, es decir, no hay ni siquiera una limitante (ya sea en el ámbito de lo sagrado ni existe si quiera una ética contemporánea ambiental) que contenga la tendencia occidental de poner en peligro a todo el Planeta. De esa forma, no sólo esta inminente la destrucción de un paisaje singular o un ecosistema particular, sino que se ha llegado a la posibilidad real de la destrucción de la biósfera misma, es decir, la existencia total la Tierra entera está en juego. Hoy, el ecosistema global está en crisis con todos los espacios locales incluídos y muchas especies en diferentes partes del mundo están muriendo, y el hombre mismo está siendo afectado con continuas enfermedades y muerte. Callicot nos recuerda que el surgimiento de las sociedades industriales estuvo acompañado del olvido de las éticas de la naturaleza pre-industriales y con ello se agravó el impacto destructor ambiental del hombre occidental con su religión sumado al poder avasallante de la tecnología industrial moderna.

Según Callicot, las éticas ambientales del pasado habían servido no para idealizar a un sujeto “noble y salvaje” -que no ha existido nunca- (Todorov, 2007, 305-323) sino para restringir patrones humanos de explotación de recursos. En vez de estas éticas ambientales nativas autóctonas, en la modernidad se ha impuesto una ética antropocéntrica, cuyas

banderas son el utilitarismo, que enfatiza sólo el bien humano y, la deontología que defiende solamente los derechos humanos sobre los otros derechos animales, de la naturaleza, etc. Con esto hoy no hay ningún freno imaginable ni religioso ni ético ni jurídico, pues la espiritualidad que lo acompañaba ni siquiera ha sido ese freno presente. Con la interpretación despótica de la Tierra interpretada en la Biblia se agrava la situación.

La extensión de la ética a la tierra, a los animales y a todo ser vivo en el planeta es la nueva respuesta que daría Callicot a Diamond cuando éste último renueva en pleno siglo XXI el exotismo negativo y peyorativo sobre “el amerindio”, y sobre el sujeto latinoamericano ecológico. Diamond de nueva cuenta exotiza al nativo indígena interpretándolo como un salvaje, “más salvaje, más violento y más ignorante”, que antes, permitiendo con esto más bien faltas a sus derechos humanos y ambientales. Por su lado Callicot agrega que hoy la visión científica y posmoderna del mundo, así como las éticas nativas y locales cooperan para una ética ambiental eco-céntrica y, mucha de su influencia, está inspirada en la ciencia indígena pasada y actual. Pero la pregunta radica en responder ¿qué paso con el medio ambiente y con el conocimiento de algunos pueblos indígenas antiguos sobre la naturaleza después de la llegada de los conquistadores europeos? Lo que nos recuerda Eduardo Galeano en su libro *Las venas abiertas de América Latina* (2011) es que a partir de la llegada de los europeos el ecosistema latinoamericano tuvo grandes afectaciones porque fue constante la explotación de los recursos naturales y corporales. La esclavización y el saqueo no tuvo ningún impedimento moral o espiritual como hemos leído a lo largo de esta investigación. Este saqueo del conquistador es el inicio de la contaminación y devastación ecológica en América y su religión y ética antropocéntrica fue y es una de las legitimaciones para seguir haciéndolo. En su momento los nativos habrían permitido la regeneración de los recursos y los ecosistemas, pues no iban en línea directa en el progreso material sino en la simple y llana subsistencia. Cuando no lograban dicha seguridad en su supervivencia, lo resolvían co-creando la selva misma. Actualmente estas enseñanzas se ven en la manera en que sus descendientes viven en las zonas más conservadas de la biodiversidad del planeta. La pregunta es más bien ¿cómo pudieron los sobrevivientes mayas recuperar la selva y qué tanto tuvo que ver más bien la aparición de una nueva mentalidad sobre la naturaleza traída por el conquistador que contribuye con una hermenéutica negativa de la naturaleza exótica, que nos ha llevado a la degradación paulatina con un rumbo lineal

hacía la crisis ambiental global. Tal que hoy los mayas actuales y hombres de todo el mundo estamos frente a un colapso mayor planetario? La lucha entre una interpretación del mundo y la imposición de la visión hegemónica de la Tierra como depósito de recursos sigue estando presente en plena globalización. A diferencia de las visiones ambientales autóctonas, la ética antropocéntrica contemporánea no tiene ningún obstáculo ético ni espiritual. Y el exotismo (ambiental) es renovado cuando los recursos se están acabando. Por eso, la pregunta que resulta es ¿cómo desde un estudio científico, ecológico e histórico actual como el que hace Diamond (2007) se puede pasar a renovar el mito exótico sobre América Latina en pleno siglo XXI? De acuerdo con Callicot:

...recién estamos comenzando a comprender que el Nuevo Mundo, biológicamente rico y diverso en sus continentes Norte y Sur, y en sus latitudes tropicales y templadas, no era una tierra salvaje despoblada cuando la descubrieron los europeos. El Nuevo Mundo... no densamente, poblado... Y sus habitantes humanos eran administradores activos de sus recursos naturales, no recolectores nómadas “primitivos” que tomaban lo que la naturaleza libremente les proporcionaba. ...Así para los invasores europeos –que habían maltratado sus propios paisajes- el Nuevo Mundo parecía no tocado por la mano del hombre. Los aborígenes del Norte y Sudamérica no sólo no destruyeron los ecosistemas donde habitaban se puede argüir que los mejoraron según pautas objetivas de productividad y diversidad biológica (1997).

En sentido inverso a lo que dice Diamond, no es que los nativos sean mejores y, por eso deban ser idealizados, ni tampoco que sean peores y, por eso sean exotizados, sino que se trata de mirar su diferencia, su conocimiento propio con seriedad. No crear bajo el complejo de poder primero una idealización y, luego como reacción a esto, una minimización de los mismos y, al final nunca se tiene una imagen o idea clara, es decir, un conocimiento verdadero del “diferente”. Hay que decir a Diamond que en América Latina hay espacios en donde la naturaleza y el hombre han desarrollado estrategias con altos rangos de diversidad biocultural. América Latina es un territorio biodiverso con sociedades y culturas, que han co-evolucionado, ya desde antes de la conquista hasta ahora con prácticas ancestrales sobrevivientes, basadas en una forma de concebir la Tierra, así han generando alto grado de biodiversidad (Coronado, 2015). Ejemplo de esto son la chinampa o la milpa en México, dos

formas de producir alimentos sustentables a diferencia de la agricultura tóxica occidental (Toledo, 2008, 160). Este caso se nos habla de cómo la hegemonía o uniformización biocultural dominante termina por crear un mundo insustentable (Coronado, 2015, 3). En estas prácticas de la milpa o la chinampa existen principios de co-evolución ambiental y cultural muy altos que se siguen usando como herencia y, hoy son recuperados e intentan ser protegidos por descendientes y por los mismos científicos actuales de la homogeneización biocultural del campo, es decir, ante un centro dominante de la agricultura comercial transgénica (Toledo, 2003). A partir de formas de organización social como la de la filosofía del “buen vivir” con un fuerte sustento en las cosmovisiones indígenas actuales se está tratando de construir sociedades sustentables, que basen su vida no en una racionalidad instrumental absolutista sino en una distinta, por ejemplo, en una racionalidad ambiental (Leff, 2004). Hay que decir a Diamond que desde un diálogo de saberes entre los conocimientos actuales y ancestrales se trata de abrir una racionalidad ambiental de la “diferencia y del otro” desde el postexotismo ambiental y social.

5.3.6. Exotismo y relativismo posmoderno

Baird Callicot (1997) es un autor conocido por su estudio acerca de las éticas ambientales de todo el mundo: desde la tradición occidental judeocristiana -con su “interpretación despótica” hasta la interpretación de la “administración responsable”- desde las raíces históricas occidentales grecorromanas, el Islam -con la idea del jardín del Edén divino como recompensa en la vida presente- la espiritualidad de la diosa o la hipótesis Gaia, la ética de la Tierra de Leopold, además de los valores ambientales hallados en el hinduismo, jainismo, budismo zen, taoísmo, confucianismo, las éticas ambientales del lejano oeste: desde el paganismo polinesio, la sabiduría amerindia de la tierra con el chamanismo lakota hasta el eco-erotismo sudamericano de los tukano o los kayapo. Callicot habiendo revisado también el bio-comunitarismo africano con su tiempo del sueño y el eco-viaje aborigen australiano insiste en no caer en el relativismo al que supuestamente nos conduce el posmodernismo, que niega todo poder de verdad a un relato único sobre los demás relatos.

El mundo posmoderno es el mundo de las diferencias, de las otredades, de los “exóticos”. Ante esto se debe evitar caer en la re-colonización a través de una sola visión ecológica local para todos. Para Callicot, los posmodernistas deconstructivistas (por ejemplo,

los filósofos latinoamericanos pensadores desde el “sur”) sólo evitan la propia neo-eco colonización al evitar los relatos dominantes y al pensar sólo en lo local, pero se olvidan, según Callicot, que la diversidad de las cosmovisiones de los pueblos pueden causar conflictos cuando en verdad las sociedades están compuestas por culturas de todo el mundo.

Las desventajas del posmodernismo de-construccionista es, según Callicot, que no hay principios que marquen el rumbo a las siguientes generaciones. Callicot no apoya el posmodernismo deconstructivista porque insiste que el pluralismo de cosmovisiones más bien conduce al conflicto antes que al entendimiento y a la cooperación mutua. El conflicto étnico violento es lo que se tendría de una pluralidad sin control.

Callicot apoya el posmodernismo reconstructivo. Para el autor es necesario volver a hablar de unidad y armonía en esta multiplicidad de diversidades culturales y de pluralismo intelectual. Desde una sociedad tan diversa como la estadounidense, en la que está inmerso Callicot “...se necesita una gran partitura para dirigir a toda la orquesta”, dice Callicot. Y la tarea resulta en pensar en cómo unir las éticas ambientales de las numerosas culturas del mundo en una totalidad sistemática -en un solo lugar o país- (1997). El todo necesita tener una integración sistémica. La ética ambiental ecológica evolutiva de origen occidental, sería según Callicot, la partitura del director -desde el posmodernismo re-constructivista- que guíe a todas las demás éticas ambientales tradicionales y autóctonas que habitan en un mismo espacio. Suponemos que de la misma dependerá la paz ambiental en un solo lugar. La excusa de Callicot al apelar nuevamente a la ciencia es que la misma es internacional porque son científicos de todo el mundo los que hoy se expresan en un lenguaje científico modificándolo, influenciándolo, impactándolo y reconstruyéndolo con un nuevo andamiaje verbal científico. Callicot apoya la creación de una ética ambiental posmoderna evolutiva y ecológica como piedra angular para evaluar y dirigir a las demás éticas ambientales locales. En especial, la guía para todas las éticas ambientales de los cinco continentes sería la *Ética de la tierra* de Aldo Leopold (1989), que pasaría a ser la ética ambiental universal que serviría para evaluar a todas las demás éticas ambientales del mundo. Esto, no desde el discurso colonizador ni totalizador de un imperialismo filosófico ambiental sino, según Callicot, desde los logros actuales del discurso de la ciencia posmoderna reconstructiva, porque la ciencia ecológica es la misma, que actualmente tiene un gran interés en las cosmovisiones culturales de las distintas tradiciones religiosas ambientales de los diferentes

pueblos del mundo. La ciencia internacional posmoderna, contemporánea y sistematizada, recoge aspectos valiosos de cada país, pero a su vez, según Callicot, no debe estar ninguna ética ambiental en particular influenciándola, es decir, no puede ser afectada por el hinduismo, el sintoísmo, el taoísmo, el eco-erotismo o el orientalismo edénico propiamente, sino que la ciencia hecha por un grupo multicultural –pues cada científico proviene de su respectivo país, donde su ciencia nativa es aceptada- debe gozar de genuina aceptación internacional. Dicha ciencia internacional debe evitar caer en la particularidad de las tradiciones (1997). Las tradiciones serán calificadas o evaluadas desde los últimos análisis de la ciencia y, así serán desechadas, sólo algunas por otras más incluyentes. Esto si no cumplen el dictado privilegiado que ocupa la ciencia, hoy como orientadora del sentido de la vida de los hombres posmodernos sean del país que sean. De acuerdo con Callicot, la tarea estética posmoderna se debe centrar en la misma dirección: la de dar a entender los logros de la nueva cosmovisión científico posmoderna en sentido estético también. Los custodios o pensadores ecológico-locales de los sistemas no occidentales tradicionales sólo pueden fungir como co-creadores de una nueva narrativa para “la raza multicolor en la aldea global”. Para Callicot (1997) los discursos posmodernistas deconstructivos, que han surgido en el sur en su afán de-colonizar no alcanzan a ver el conflicto, la intolerancia o la limpieza étnica, que atrae las pretensiones de la absoluta “otredad” o de la absoluta “diferencia”, irreconciliable entre sí. Así, le parecen ingenuos los autores que intentan convertir al Occidente hacia los valores de Oriente o hacia los valores de las culturas no occidentales, porque la apropiación se convertiría en la aniquilación y en algo no auténtico por auto-contradictorio. Para Callicot sólo la comparación de las tradiciones locales ambientales con la visión científica ecológica y occidentales les da poder, dignidad y verdadero significado, a las éticas ambientales locales (1997). Por ejemplo, el autor observa que la visión posmoderna de la naturaleza la representa igualmente como a un gran organismo, parecido a como lo ven las cosmovisiones regionales tradicionales. Pero será la Ética de la Tierra de Aldo Leopold (1989) la que dictamine la compatibilidad con la ciencia ecológica posmoderna; bajo el lema o principio: “algo está bien cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica y algo va mal cuando se tiende a lo contrario” (1997). De acuerdo con Callicot, la ética ambientalmente complementaria de la ciencia posmoderna ecológica deben ser ambas el nuevo fundamento teórico para el proyecto de la posmodernidad “respetuosa de

la diversidad cultural y tradicional de cada pueblo”. La duda que queda al respecto en cuanto a la postura de Callicot es la pregunta por el exotismo, una teoría que impide que caigamos en el “temido relativismo”, es decir, en la postura que favorece cada localidad como principal sin un punto de acuerdo. La teoría del exotismo nos permite plantear a su vez la exotización de los prejuicios del propio “yo hegemónico” una localidad dominante sobre localidades dominadas en la búsqueda de claridad y un verdadero conocimiento sobre “el otro” y su verdad, sin caer en las temidas particularidades del “yo imperial”, y con esto evitar caer en la postura de la “verdad imperial”, que tiende a imponerse continuamente de manera homogeneizante como un relativismo en realidad homogeneizante. No se trata de caer en el otro lado de la balanza absoluto de la “diferencia” única. Sino del diálogo intercultural de “las diferencias”.

5.3.7. ¿Filosofías exóticas ambientales?

Haremos un breve análisis desde la posmodernidad sobre las “filosofías exóticas ambientales” de Callicot partiendo de algunas ideas críticas que encontramos en Josef Estermann, autor del libro *Filosofía andina, sabiduría indígena para un nuevo mundo* (2011). Estermann afirma que la filosofía posmoderna recoge los mismos rasgos de perpetuación de dominación de la hegemonía económica y cultural de Occidente. Para “la mirada imperial posmoderna”, las ideas no occidentales del Universo son, si acaso, ideas exóticas con valor estético, pero no pueden competir en el mercado posmoderno Occidental. Para Estermann, la posmodernidad no es sino el seguimiento lógico de la mentalidad moderna que tiende a una aspiración totalitaria a condición de negar “al otro” en su alteridad. (Nosotros agregamos que la posmodernidad es el lado estético o el complemento estético de la modernidad: el “ojo epistémico” y el otro “ojo estético” de una misma mentalidad) Una de las formas de negación sutiles ha consistido como hemos visto en el etnocentrismo y en el occidentalismo como la “única verdad imperial” impuesta colonialmente a todos los demás pueblos del mundo. La negación de una auténtica filosofía no-occidental alterna sigue mostrando, que pese a la “tolerancia posmoderna”, se sigue insistiendo en la universalidad *a priori* de una filosofía occidental o de la ciencia occidental como único paradigma que merece este título. La obsesión endeble por el “paradigma ajeno” de la posmodernidad marca, según Estermann, que ésta no sea realmente una ruptura epistemológica, con la forma

de conocer dominante, sino su expresión más inteligente; pues a pesar de compartir la negación de un meta-relato que englobe todo, en el fondo la posmodernidad es una corriente occidental con su arraigo en una cultura determinada (la occidental). Por lo tanto, la posmodernidad, no ofrece un enfoque adecuado para abordar el verdadero aporte de las cosmovisiones no occidentales. El enfoque debiera ser más bien intercultural porque se trata de un dialogo entre diferentes culturas. Estermann dice que,

La verdadera interculturalidad rechaza tanto las pretensiones supra y super-culturales como también todo tipo de mono-culturalismo (abierto o camuflado) y etnocentrismo del pensamiento filosófico. Por otro lado, niega (contra la posmodernidad) la supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y la indiferencia ética de éstas. En otras palabras, afirma un mínimo de conmensurabilidad entre las culturales y el carácter altamente ético del diálogo intercultural. ... Después de una historia de colonización cultural y contra la ontología clásica del centro se levanta una filosofía de la liberación de la periferia (2011, 18).

Mientras Callicot (1997) está preocupado por la inconmensurabilidad entre las culturas, puntualmente destacando siempre el conflicto entre las cosmovisiones locales; Estermann piensa en el diálogo intercultural, que implica el intercambio de sabidurías, destacando así la posibilidad de una conversación ética entre los pueblos. Para Estermann la posmodernidad es crítica pero también es reconstructiva de la misma modernidad y la colonialidad occidental. No es una posmodernidad universal tolerante e integrante de todas las demás culturas ni trata a cada cultura por igual. Por eso, según Estermann, el posmodernismo es sólo una crítica intra-cultural hacia dentro de una sola cultura local mas no es intercultural. No hay diálogo entre los pueblos en la posmodernidad realmente sino más bien una “intra-corrección” desde dentro del mismo Occidente. Desde esta perspectiva parecer ser que al final no se trata de la superación del paradigma occidental, que nos llevó precisamente a la catástrofe ecológica, sino que la posmodernidad es la última expresión del espíritu moderno-colonial estético, “posmodernismo colonialista” actual (2011, 30). Estermann señala que,

La posmodernidad es un movimiento surgido de entre las clases ricas e industrializadas del hemisferio norte que supone que ya no hay manera de valorar las diferencias y solamente queda la contemplación estética y consumista entre lo feo y lo bello. ...Ya no hay manera de valorar las

diferencias en términos de justicia porque el meta-relato de justicia quedó fuera del sistema posmoderno.... Según la posmodernidad, las culturas y sus expresiones étnicas son distintos modos estéticos de ser y, por tanto, son contempladas con indiferencia ética, política y social. La estetización cultural es fomentada por los mass-media. El sujeto posmoderno es un recolector de imágenes manipuladas de una realidad virtual en la exterminación de la vida “real” (Estermann, 2011, 32).

Los posmodernos disfrutan del espectáculo de un monoculturalismo que asume la pluralidad del espectáculo sin conciencia crítica porque todo es reducido a una estética superficial y vana. El relativismo cultural posmoderno es en realidad según Esterman un “indiferentismo”. El encuentro entre culturas para el “ojo imperial posmoderno” se reduce a una simple comparación estética hecha por el “ojo invisibilizador estético”, es decir, por “el ojo estético posmoderno” en su consecuencia de modernidad histórica estética de poder.

Para el posmodernista, todo vale igual: el khipu incaico, el mantra taoísta, el Corán, el kamasutra, un panfleto neonazi, la exploración de Marte, la Torah, la Biblia, la teología de la Pachamama o la teofísica de la *Physis*, todos son artículos de consumo en el gran supermercado de la posmodernidad (Estermann, 2011, 33) Queda preguntarnos ¿si no es esta la misma tendencia en que cae Callicot (1997) cuando considera que el budismo zen, el taoísmo y el pensamiento amerindio en su búsqueda de recursos conceptuales sobre la naturaleza son filosofías ambientales exóticas? (1997).

Hay que advertir que la propuesta intercultural de Estermann coincide con la posmodernidad en su crítica a una supuesta universalidad racional de la cultura occidental con su filosofía única impositiva y dominante. Pero rechaza la consecuencia relativista y esteticista de la postura postmoderna, pues este posmodernismo del pensamiento no llega a superar el paradigma occidental de la racionalidad moderna de occidente. Es sólo su lado estético posmoderno, un complemento estético indiferente de la modernidad, que evade su propia responsabilidad. Por eso:

Para la posmodernidad la filosofía andina (tal como cada filosofía indígena) es simplemente una pieza muy interesante en el tapiz estético de las concepciones del mundo, incomparable con otras, inconmensurable e incomunicable para un discurso que va más allá del meramente estético (Estermann, 2011).

Así, queda condenada la “filosofía del otro” como inefable y, como solamente un objeto de admiración estética vana, es decir, una actitud análoga a la de turista transcultural posmoderno para quien no hay un afán de búsqueda de sabiduría o de justicia social, histórica o de conciencia hacia “los otros”. Cuando viaja al hemisferio sur, el turista posmoderno, no tiene un contacto real ni un intercambio ni un encuentro verdadero con “el otro” -con su historia, sus circunstancias de vida o con su destino. Da igual estar en Centroamérica o en Sudamérica, el montaje del paisaje y de los cuerpos están para su satisfacción estética posmoderna. Ambos, cuerpos y naturaleza son un paisaje montado sin historia, sin conciencia, sin compromiso y sin un interés para el sujeto estético posmoderno, un turista posmoderno inconsciente y desinteresado del sólo: *just to have fun and go*, (Estermann, 2014,78) que toma a los “otros” por objetos y a sus culturas como entretenimiento y al paisaje como diversión superflua en una especie de “cultura pop exotista” al estilo de un parque de diversiones montadas. De acuerdo con Estermann (2011) la filosofía occidental o la ciencia occidental, desde el punto de vista intercultural, no es sino una de las múltiples expresiones filosóficas existentes en la historia y en el espacio, pero de ninguna manera la única ni la superior o la canónica forma de la verdad. Lo que es conocimiento no se puede definir dentro de una sola cultura, sino que más bien es obtenida por un polílogo intercultural. Se corre así el peligro de que para el conocimiento occidental las expresiones que no satisfagan la definición occidental, serán descalificadas como etno-filosofías, como simple “primitividad” o como pensamientos inmaduros exóticos. Esto se debe a que la razón monetaria de la época posmoderna produce al interior de sí misma sus propias irracionalidades. En cambio:

La filosofía intercultural busca la universalidad e invariabilidad cultural en un proceso abierto e inacabado de polílogos entre las culturas en el que el logos del intercambio recién se establece sintéticamente in actu. El punto de partida son las experiencias vivenciales históricas de los pueblos, y no una evidencia a priori supuestamente supra-cultural. ... se trata de un proceso abierto en el que hay que buscar una conmensurabilidad de conceptos antes de presuponerlos como un *depositum cognitionis* canónicamente definido por una u otra autoridad (Estermann, 2011, 45-47).

La propuesta de Estermann busca la fusión de horizontes hermenéutica para entablar un poli-diálogo intercultural (2011, 47). Se trata, desde nuestro punto de vista, de una hermenéutica

intercultural que podríamos retomar desde una especie incipiente de *Diplomacia ambiental intercultural* a nivel de lo local y lo foráneo.

Particularmente y de acuerdo con Estermann, aunque el “ojo estético e invisible” del posmodernista retomara por ejemplo, una filosofía ambiental andina, por el mismo relativismo cultural en su indiferencia epistemológica y ética, el efecto consecuente -con la negación de los meta-relatos- sería que no podría acceder a un fenómeno como el de la pachasofía en su total y radical profundidad y aporte. Una filosofía andina de corte ambiental o pachasófica sería vista bajo la óptica de una contemplación estética como algo exótico pero totalmente incomprensible, y al final dejada de lado. “Para la posmodernidad las culturas son mundos separados unos de otros, debido a la relación de equivocidad, pero exhibidos a las miradas inconexas del ser humano posmoderno, solipsista que va flotando en el vacío supra-cultural” (Estermann, 2011, 52). Como vemos, ambos autores evitan el relativismo desde dos posturas. Por su lado, Callicot (1997) piensa la unidad de la diversidad desde la ciencia evolutiva y ecológica posmoderna reconstructiva para evaluar a las otras cosmovisiones locales. (Esto desde una cuestión centrada en la inconmensurabilidad, es decir, en el conflicto entre los diferentes discursos locales que puede llevar a la separación). Su planteamiento se basa en que la ciencia tiene cada vez más actores internacionales.

Estermann por su parte trata de evitar el relativismo esteticista posmoderno desde una crítica a la racionalidad occidental y lo conecta con la importancia de una filosofía intercultural centrada no tanto en el conflicto o en la inconmensurabilidad entre las culturas sino más bien en los puntos de conexión, de comunicación y de intercambio de ideas capaces de crear una “ética intercultural ambiental”. El conocimiento del otro no sería una cosa de contemplación estética, sino que tendría una relevancia epistemológica, vivencial y ecológica con aportes importantes mixtos para todos a nivel internacional, que tendrían que ser reconocidos por el poli-diálogo. Un latino aprendiendo de los aportes de la ética ambiental de un australiano y éste retomando los aportes de la ética ambiental sudamericana. Sería una suma de conocimientos sobre la Tierra nunca una resta. La interculturalidad nos llevaría hacia la paz, no al conflicto. Todos aprendiendo de todos e intercambiando ideas. No partiendo *a priori* de la inconmensurabilidad sino de la conmensurabilidad, es decir, partiendo de antemano de la paz y no del conflicto es lo que propone Estermann. Partir del

conflicto supone al conflicto mismo. Se trata de una propuesta basada en el intercambio donde se expresen también los aportes de todas las culturales ambientales.

A propósito de Callicot (1997); sin lugar a dudas la ciencia occidental ha tenido profundos cambios. Hoy es la ciencia ecológica en sus diversas características la que nos previene de desastres climáticos, la que investiga nuevas formas de intercambio tecnológico sin afectación por sobreconsumo energético entre más cambios científico-tecnológicos ambientales. Poco a poco la ciencia posmoderna modifica paulatinamente su objetivo hacia la ecología. Sin embargo, sigue sin transformarse el objetivo de la vida práctica humana en su sentido existencial y espiritual (asunto evadido por la estetización vana posmoderna). El proceso de cambio desde la eco-hermeneutización de las religiones de Occidente parece esperanzador para complementar la nueva agenda en la supervivencia de la civilización humana y de la biósfera entera dentro del mismo Occidente y a nivel Planetario. Las tradiciones y religiones occidentales judeocristianas se ponen a la orden del día como lo han hecho y lo están haciendo también las religiones de todo el mundo cuando rescatan nociones tradicionales de la naturaleza y sus paisajes a nivel local. Aquí podemos ver la disposición a repensar un futuro ecológico y social de paz. La inspiración de ciertos viajeros -occidentales o no- conscientes hacia las culturas no occidentales revela el diálogo intercultural, que se está suscitando entre las personas para renovar una eco-espiritualidad mundial donde todos los pueblos aprendamos de todos. El tema de evitar la estética ambiental superflua de la posmodernidad y considerar más bien una estética ambiental intercultural es decisiva para afrontar una nueva era donde una religión como ha acontecido hasta el momento, ya no sea el único actor orientador central en la relación íntima de los seres humanos contra la naturaleza. El arte y las tradiciones religiosas de todos los pueblos tiene un gran aporte, un sentido de verdad y de orientación, así como un fuerte poder de comunicación más allá de la violencia o de los nuevos fundamentalismos oscurantistas y dogmáticos. ¿Será posible un nuevo eco-cosmopolitismo eco-multicultural anti-hegemónico?

5.4. Un concepto de naturaleza latinoamericana hacia el futuro

Mujer latino-americana, ¿mujer exótica o puta? La pregunta filosófica que tenemos al respecto del estereotipo de la mujer latinoamericana como “mujer exótica”, atañe a la geografía latinoamericana, porque no sabemos si fue el imaginario de lo femenino sobre la

“naturaleza exótica” lo que definió también al imaginario sobre la mujer latinoamericana como exótica o al revés. ¿De dónde surge este estereotipo? La cuestión es saber si el estereotipo de “la mujer latina” como exótica impacta al imaginario sobre su paisaje, o más bien la mujer latinoamericana como exótica fue impactada por el imaginario exótico de su paisaje. La duda es que, sabiendo que el “ojo imperial” dictó una imagen de la naturaleza americana como exótica, dicha representación también fue impuesta a la mujer del sur; tal que hoy el estereotipo sobre “la mujer del sur” como “exótica”, perdura como una “mujer salvaje”, de “libres costumbres”, “servil”, entre otros prejuicios o estereotipos impuestos por el “ojo imperial masculino” sobre la “mujer exótica” o “la otra mujer amenazante”.

Como hemos señalado, el tema de la naturaleza en América Latina despierta a su vez desde el ecofeminismo, el carácter ontológico del ser femenino en la región. No es nuestra tarea profundizar en el tema, pero sí la de señalar la falta de consideración en el asunto; porque el tema de la imagen de la “mujer exótica” como “prostituta”, atraviesa ciertas características, que aunque compartidas con la visión, que tuvo “el ojo imperialista” sobre otras regiones acerca de lo femenino es notorio como en las letras latinoamericanas, la figura de “la mujer latina como una prostituta”, sigue representándose como parte del estereotipo, que una vez tuvo lugar en “el mito exótico de América Latina”, donde al parecer la naturaleza entendida desde su rasgo femenino cosificado atravesó y marcó también el concepto de lo femenino corporal. En la relación palabra exotista sobre paisaje-geografía femenina exotizada. Palabra exotista y cuerpo femenino exotizado. Coincidencia que la literatura ha vivido con honda pasión –aspecto expuesto en al cine de arte latinoamericano (Subiela, 1992)- en el poeta, que se enamora perdidamente de la prostituta; rebasando cualquier estereotipo del concepto conservador del amor. Pareja comúnmente citada por grandes autores de la literatura latinoamericana.¹⁰ Resta decir que la palabra dicha desde la Pachamama sobre la mujer de estas tierras es más bien el paisaje proyectado, que puede definir a la mujer latinoamericana aunado al de la Amazonas, una administradora responsable.

¹⁰ La ontología del paisaje femenino latinoamericano nos revela que la mujer es paisaje. La mujer es su paisaje. La ontología hermenéutica nos revela que la mujer es naturaleza y lo que se ha interpretado o inventado lamentablemente sobre ambas. La pre-imagen de la naturaleza americana como paisaje conquistado es la primera interpretación imaginaria negativa que ha de ser erradicada por una nueva hermenéutica del paisaje, que relacione un concepto del paisaje de acuerdo a la liberación de ambos: mujer y paisaje. No sólo las mujeres están inmiscuidas en esta pre-imagen dada por “el ojo imperial”, también lo masculino. En la caricatura sobre el paisaje y los cuerpos, se devela la tragedia dual en el drama paisajístico-corporal de América Latina.

5.4.1. Naturaleza Amazónica

Mujer latinoamericana, mujer Amazónica. La mujer latinoamericana bajo el estereotipo exótico, ha sido vista como una mujer apegada a la naturaleza y constreñida a un imaginario desde la “sub-valoración” por el varón occidental. Hoy esta identificación con la naturaleza, no desde el exotismo occidentalista, sino desde la preocupación ecológica puede resultar en una nueva formulación tal que el “desconocimiento de la otra” termine por desaparecer. En el fondo, lo que hemos estudiado al analizar el tema de la naturaleza americana haciendo uso de la propia teoría del exotismo sobre la mirada del “ojo imperial masculino occidental” sobre el “paisaje femenino americano” nos ha llevado a darnos cuenta y a plantearnos los prejuicios propios a dicha mirada foránea y a su palabra exotista sobre la relación mujer-naturaleza dominadas. Hemos hecho evidentes los prejuicios culturales del “ojo imperial occidental” al ver la mirada interpretativa que tiene sobre “la naturaleza otra” y la idea prejuiciosa sobre la alteridad femenina. Dichos estereotipos han hablado poco o nada del verdadero sentir y ser de lo femenino dentro de América Latina. “Salvaje” es una imagen que puede ser más bien intercambiada por una categoría que expresa libertad, espontaneidad y emocionalidad de ver la vida. “Primitiva” puede ser más bien intercambiada por la expresión de una mujer sabia poseedora de conocimientos ancestrales-actuales sobre la naturaleza. “Exótica” puede ser más bien una palabra intercambiada por una mujer amante y protectora de la naturaleza de sus mares, ríos, lagos, bosques, montañas, selvas, junglas, desde la particularidad de su propia eco-fem-surgeografía. Por ejemplo, así lo demuestran grupos de mujeres que luchan por la protección de la biodiversidad del Amazonas. Mujeres en lucha por la Tierra. Mujeres valientes y decididas a encarar los nuevos y constantes problemas ecológicos desde diversas ramas, disciplinas, quehaceres o activismos. Su cuerpo es un cuerpo-naturaleza en lucha; efectivamente como nuevas Amazonas pensantes y sintientes cuyos cuerpos-territorios son la defensa de su Tierra-Cuerpo.



Figura 21. Roberto Mamani Mamani, *Serie Amazonas, Bolivia*.

Recurriendo a las metáforas citadas durante el trabajo de investigación podemos pensar que el “final del salvaje” ha dado paso al “despertar de la salvaje”, metáfora que nos ayuda a comprender que hace falta el análisis de la historia no contada pero femenina del continente, donde diversas circunstancias, situaciones, momentos y personajes femeninos son claves para entender el pasado, presente y futuro de un continente. Se trata de plantearnos los clásicos temas sobre la naturaleza latinoamericana desde un nuevo enfoque ecofemenino hermenéutico como el del “Descubrimiento femenino de América”. Por ejemplo, entre más relatos, la leyenda que habla de que ...había mujeres Amazonas en el Nuevo Mundo y una sola de ellas acababa con ocho conquistadores europeos (Magasich, 2014, 144). Esta leyenda fue muy expandida en el sur del continente y ante todo habló de la valentía, coraje y fuerza de la mujer nativa americana en lucha por su vida, su lugar y su destino. Sin duda, la metáfora de “las Amazonas latinoamericanas” es una concepción también europea, pues nace de la mitología antigua en Europa, pero fue trasladada para definir a América y a sus mujeres. Aquí, la metáfora de las Amazaonas ha tomado su propio sentido interpretativo desde varios significados, pues no sólo nombra a una región biodiversa, parte de varios países en Sudamérica: la del “Río Amazonas”, sino que también puede nombrar a un grupo de mujeres que se identifican con las características de las Amazonas: liderazgo, carácter, fuerza espiritual y corporal, amor al propio paisaje, libertad, espontaneidad, valentía, entre más características. El naciente “ecofeminismo latinoamericano” no puede dejar de lado la posibilidad de la idea de un “ecofeminismo amazónico” como uno de los imaginarios más intrínsecos a su identidad no solo ancestral sino también ambientalmente reclamado para ser retomado. Además, otra metáfora identitaria valiosa a recuperar es la noción de “Antropófaga”, que como hemos visto, fue una acusación peyorativa para denigrar al nativo como caníbal, pero también a la nativa, para su denigración personal y cultural. La figura de la “Antropófaga” como mujer que devora “lo varonil occidental” denigrante de lo femenino, es otra metáfora valiosa que puede ser recuperada en términos feministas antipatriarcales culturales y ambientales, en el sentido, en que lo hace Grün, en su cuestionamiento androcéntrico, antropocéntrico, teocéntrico. Paradójicamente aquella “historia femenina no contada”, que fue devorada por el “ojo imperial” puede ser hoy deglutida para ser recuperada. “La caníbal” es otra metáfora pendiente a estudiar en términos culturales y de reivindicación eco-feminista en América Latina. Hoy en plena época contemporánea el

respeto a la libertad de la mujer de elegir su propia vida es un principio prioritario. El valor de la mujer está dado en sí misma. La mujer del “sur” vale en sí misma. Tanto su propio trayecto de superación y el respeto a su persona son prioritarios. El empoderamiento de la mujer latina es cada vez mayor haciendo un balance en la sociedad actual latinoamericana. Hoy las mujeres modernas y las mujeres tradicionales luchan por el respeto a sus propias decisiones en cuanto a sus respectivos cuerpos y destinos...

“... que el pasado sigue pesando en nosotros; que la liberación de la mujer no está completa. Y una de las tareas de nuestro partido debe ser lograr su liberación total, su liberación interna porque no se trata de una obligación física que se imponga a las mujeres para retrotraerse en determinadas acciones; es también el peso de una tradición anterior...” Ernesto “Che” Guevara

5.4.2. *El encuentro exótico del europeo con la nativa americana. Dos casos clave: Iracema y la Malinche*



Figura 22. José Clemente Orozco
“Cortés y la Malinche”, Fresco, 1926..
Antiguo Colegio de San Ildefonso, CDMX.



José Maria de Medeiros, A personagem Iracema do romance de José Alencar, RJ, Museu Nacional de Belas Artes, 1881.

Figura 23. José María de Medeiros
“Iracema”, 1881
Museu Nacional de Belas Artes, Brasil.

A diferencia de la Malinche en México -Fig.22- (Alberú, 2015), “Iracema” en Brasil -Fig.23- (Alencar, 2000), ha sido interpretada (narrada, por la palabra no exotista) como una mujer inteligente, una visionaria, la iniciadora de un Nuevo Mundo. Ambas tuvieron vidas parecidas en el encuentro de la “mujer nativa” con el europeo. En el encuentro de la mujer local con el varón foráneo. Pero el significado para ambas madres del Nuevo Mundo y sus nuevos hijos fue dado; en forma negativa, desde una hermenéutica violenta hacia la primera madre -como puta- (Núñez, 2002) y, positiva para la segunda madre. La madre mexicana fue llamada: “la agachona”, “la prostituta traidora”, “la mala”, la que depositó sus talentos

hermenéuticos, exotistas, cosmopolitas, de traducción, etc., en nombre del “enemigo”. Este ha sido el estereotipo exotista negativo sobre la madre mexicana (violada-la chingada) del Nuevo Mundo mexicano, asumida más bien como una “madre terrible”. En cambio, Iracema (novela representativa) fue una mujer inteligente que supo, con su amor de amante, pareja y madre, ver por el futuro de su pueblo y de sus hijos en Brasil. Ella aseguró la supervivencia de su pueblo y tuvo un futuro hacia una nueva realidad mestiza. Un discurso reduccionista de lo latinoamericano (Castro-Gómez, 2011) también impacta las visiones interpretativas diversas -que perpetúan o no la violencia exotista- sobre el tema femenino en el continente. Así, es importante develar la diversidad de significaciones que pueden llegar a tener acontecimientos similares en el continente. Y es que la reducción de un “norte” de “lo latinoamericano” femenino, a una esencia (patriarcal) nos impide ver la diversidad de interpretaciones de hechos tan parecidos, que marcaron el protagonismo femenino (frecuentemente maldecido) en la historia del continente. Hacer honor y relevancia al tema de “las mujeres del exotismo”, en este caso a aquellas del encuentro con el foráneo, es tarea continua. No se trata de negar una visión del mestizaje de la dominación en el encuentro romantizado de la “violación originaria” que ocurrió por parte del hombre europeo blanco sobre la esclava indígena o africana (Espinosa, 2009), pues este trabajo ha hecho explícito la consecuencia paisajística cosificante y exhibicionista de la imagen de la mujer latinoamericana como -un cuerpo expuesto- “prostituta”, desde “el mito exótico femenino sobre América-latina”, donde la mujer nativa indígena o africana fueron vistas como “cuerpos violables”. Cuerpos obligados sin más mira que desde la dominación. Así, como dice Espinosa:

el relato del hombre blanco “enamorado” de la esclava indígena o africana, oculta la verdad del encuentro sexual obligatorio, de la producción de un cuerpo femenino al servicio de la empresa colonial y patriarcal. La naturalización de la mujer nativa o esclava como parte del paisaje conquistado es un efecto no sólo de la razón colonizadora sino de la razón patriarcal y heteronormativa. Es pues que ambas razones más que articuladas han sido parte de lo mismo, son parte de la misma trama de dominio. No es posible pensar la una sin la otra: la historia de la invasión europea a estas tierras también ha sido la historia de la invasión del cuerpo violable de las mujeres originarias (Espinosa, 2009, 3).

Se trata de restar en el orden de las interpretaciones, en el orden del poder (la palabra exotista, la palabra del conquistador sobre el paisaje conquistado), la violencia interpretativa del “ojo imperial” sobre lo femenino, que acompañó al acto exótico de un mito violento fundacional de América y, que bajo la hermenéutica violenta constante sobre lo femenino mexicano se renueva, una y otra vez la violación constante desde una hermenéutica reiterativa de la violencia, la desgracia y la muerte. Dejando nuevamente sin justicia a la voz femenina. La interpretación de insulto sobre la mujer originaria nativa es un cúmulo de denigración y de ataques a la historia femenina frecuentemente maldecida, donde se estereotipó bajo una imagen deformada a una geografía feminizada y a un cuerpo femenino prostituido. La hermenéutica del insulto sobre el cuerpo femenino pretende ocultar y hacer olvidar la injusticia perpetuada al insistir en lo mismo. No deja cabida a una hermenéutica alternativa a la imagen o palabra de “puta”. Hoy, por eso el mestizaje conciliatorio, que tiene su contraparte y su inspiración en aquel mestizaje de las primeras madres en su encuentro con el sujeto foráneo es también clave para comprender una hermenéutica reivindicativa del carácter femenino. Aquí, se expresa cómo una nueva forma femenina de reivindicar una conciencia cosmopolita de relaciones entre seres humanos de diferentes partes del mundo es posible. Efectivamente, el mestizaje original es un fracaso porque un orden interpretativo siempre se ha impuesto a otro orden interpretativo desde el exotismo. Sin embargo, cambiar la mirada sobre la mujer originaria a partir de valorar su fortaleza en medio de las dificultades. Esto también señala que las cosas tuvieron un *logos femenino* con miras hacia el futuro. (Hoy, otra palabra exotista sobre sus hijos mexicanos es la de “ninis”). Trabajar también en cambios de interpretación liberadoras y positivas sobre la mujer nativa y el paisaje-cuerpos natural es hacer justicia femenina a su valentía y a su sabiduría inteligente por las que estamos aquí.

**Necesitamos una palabra que libere,
Un lenguaje de la liberación.
No un lenguaje que copie y repita
la palabra opresora.
Necesitamos una palabra de amor,**

Poema breve: “La Parola”
Angelina Paredes Castellanos, 2017



Figura 24. Zenon Barreto escultor,
“Iracema en Guardia”, Fortaleza, Brasil.

5.4.3. América, un solo continente

América ya no es pregunta para la razón, sino para la imaginación y el corazón. Los “abuelos” europeos que llegaron al Nuevo Mundo y vieron una naturaleza femenina como una figura de mujer, sabían de alguna forma al igual que “los abuelos originarios actuales y pasados”, de esa feminidad-corporal-de la Tierra-americana, cosa que hoy no podemos comprender ni entender y, más bien se nos dificulta pensar en este sentido. Hoy, tal vez somos un poco más afortunados -pues como células que componen un tejido, luego un órgano, luego un cuerpo- como hijos, de vivir en el cuerpo de la Virgen-Tierra, un cuerpo de Pachamama, un cuerpo de Amazonas, un cuerpo de guerrera, un cuerpo de hermana o en un cuerpo de Madre-Tierra. Así debemos cuidarla, protegerla y amarla mientras el entendimiento vaya aclarando nuevas formas de respetarla y luchar por ella. Ahora es posible sentir el recitar del poeta, el enamoramiento del escritor, el deslumbramiento del pintor hacia el paisaje latinoamericano o americano o Pachamama. América Latina empieza a surgir como el nuevo centro eco-espiritual femenino de la Tierra a nivel internacional y local, lo es porque su historia marcada fuertemente por su naturaleza femenina y su mundo femenino seguirá siendo uno de los grandes temas, enigmático y lleno de misterios.

5.4.4. América es el cuerpo-tierra de la Virgen

A propósito del cristianismo latinoamericano el tema de América como naturaleza virgen revela un aspecto crucial para la región al correlacionar el tema del “lugar sagrado” con la casa de la virgen de Guadalupe (otro sinónimo Tonantzin: Madre venerada) (León Portilla, 2014). Hay una relación interesante y fructífera entre la visión cristiana-católica muy renovada sobre la tierra santa americana -por ser el aposento, casa, hogar o territorio donde mora la virgen en América, la emperatriz de América- con una naturaleza interpretada también por los pueblos del continente como la Gran Virgen. América es la casa de la virgen y es también una geografía interpretada como una naturaleza virgen. América es el continente donde se proyecta a escala geográfica la imagen de la virgen católica, un lugar y una Tierra sagrada por la encarnación simbólica de la mujer sagrada en una Tierra (latino)americana. Esto puede ampliarse con la visión ecológica de la virgen Madre-Tierra, eterna y amorosa, un mapa-mujer, una Tierra virgen, eterna y sagrada, que debe respetarse y cuidarse como Pachamama. ¡Guadalupe-Pachamama Virgina-Madre-Tierra! Este trabajo no es teología sino

filosofía por eso no ha tenido por objetivo un estudio del sincretismo o del barroco femenino sagrado (Bolívar-Echeverría 2013) es decir, del mestizaje, sincretismo, hibridación o la influencia entre la noción indígena teológica de la Virgen Pachamama y la Virgen cristiana-católica Guadalupe, que ha sobrevivido entre nativos y foráneos como un punto de acuerdo (León Portilla, 2014). En cuanto a las dos concepciones de virginidad, la terrestre o la celestial cada una caracteriza a ambas teologías respectivamente¹¹ (Aunque, como “sombra”, en realidad luz, con una metafísica terrestre, la visión de la virgen indígena sobrevive con la metafísica no-terrestre de la virgen católica, como parte de una identidad femenina de América Latina, ambas teologías de la virginidad, la inocencia, lo sagrado son importantes de plantear). Sin embargo, este trabajo sí pretende desde una visión eco-corporoamericana acercarse a la dimensión ecogeográfica continental en sus más profundas proyecciones eco-hermenéuticas apoyándose especialmente en los conocimientos “eco-femeninos indígenas del sur” actuales y ancestrales sobre el concepto del cuerpo-geografía sagrada, que seguirá perviviendo por su sabiduría eco-corporo interpretativa. He aquí el encantamiento del mundo, la vida, la felicidad. Aunque, esta tesis tampoco es indigenista porque carece de los conocimientos profundos sobre el tema -centrándose únicamente en problematizar un mito estético sobre América-Latina- sí trata de recuperar la inteligencia de los pueblos nativos sobre la imagen del mismo cuerpo-tierra hasta hoy llamado América: virgen, madre, amazona, guerrera, (también, Virgen Tonantzin mujer con corona de vestido rosa, con manto verde jade, cuerpo sagrado, pies de luna, resplandor de sol, virgen que danza embarazada, el Caribe es su embarazo) como un asunto revelador de un autoconocimiento logrado y ecocorporo-espiritual en torno a la también llamada Pachamama, una tierra viva, un cuerpo-mujersagrado, que siente, vive, ama y es sagrado. Vivimos en el cuerpo de la Virgen Pachamama, habitamos el cuerpo sagrado de la Pachamama. Ser conscientes y tener luz sobre esto es la gran revelación ecológica espiritual latinoamericana para el mundo.



Mapa 5. Angelina Paredes Castellanos, “All America: Mapa-Mujer”, 2016.

¹¹ Léase sobre la Virgen católica y la Virgen Pachamama o Virgina: <https://capsuladehistoria.wordpress.com/2014/02/25/virgen-maria-y-pachamama-similares-o-casi-identicas/>

5.4.5. La orientalización de América Latina

Los europeos buscaban el lejano Oriente y se toparon con América. Sus mitos hablaban de Oriente cuando llegaron a América. Así, que buena parte de la historia latinoamericana hoy se halla en Oriente. Cuando los europeos descubrieron América buscando Oriente y definieron luego al continente desde imaginarios orientales iniciaron una nueva conceptualización, que se ha ido adaptando al propio imaginario latinoamericano. Hoy estudiar a los pueblos de Oriente (China, Japón, India, Iraq, Egipto, La Europa Oriental, etc.,) no sólo precisamente a propósito de su emergencia en el escenario global como protagonistas, primeras potencias económicas, políticas y culturales, marca una identificación apremiante de asimilar para la nueva consolidación de la identidad latinoamericana. Estudiar a los pueblos de Oriente sirve para comprender a los propios pueblos latinoamericanos confundidos con aquel Oriente orientalizado para tener una idea clara de quienes somos, que queremos, hacía donde vamos y como haremos para que la Madre Tierra o Pachamama sea parte de la identidad conocida de la identidad regional. Hay muchas similitudes entre los pueblos de Oriente con América Latina: las grandiosas pirámides, las concepciones duales de la vida, lugares abundantes y mitológicos como el del paraíso terrenal hasta el hecho de haber padecido del mismo exotismo sobre la mayoría de las regiones del mundo dictado por el “ojo imperial”, colonial. Todo esto marca acompañamientos semánticos y similitudes clave, pero también un nuevo camino y un nuevo destino que vislumbrar y dialogar.¹² Hoy, la orientalización del pasado de América Latina, se confunde con “la Orientalización” actual de la región donde nuevos intercambios culturales son claves para un futuro pacífico, próspero y ecológico. Este trabajo ha sido escrito para cooperar en el entendimiento, el diálogo y la amistad de cara a un nuevo futuro esperanzador desde las peticiones y desde los más profundos anhelos que nacen desde el corazón de

América Latina.



Mapa 6, “hAremica”, Angelina Paredes Castellanos, Dibijo a lápices de colores, 2016.

¹² Tampoco los originarios desconocían un imaginario profético sobre Oriente cuando planteaban que los dioses llegarían para salvarlos de Oriente. Los conquistadores europeos llegaron de Occidente. Fue un equívoco geográfico epocal. El ser humano muchas veces anda a ciegas y son los profetas y no los filósofos los que dan luz sobre nuevos caminos. Nuestra tarea como reflexión filosófica llega hasta comienzos del siglo XXI.

CONCLUSIONES

La hermenéutica vinculada a la ecología y a la estética es clave al plantearnos la noción del reconocimiento del propio horizonte ambiental. Ser conscientes del tema de la naturaleza en América Latina-afro-indígena como cuestión central es un gran aporte, que la misma hermenéutica incita, desde su lado filosófico más universal.

Sobre la eco-hermenéutica y el giro latinoamericano tenemos, que si hacemos caso del legado de la hermenéutica gadameriana sobre el tema de la tradición, y si nos ubicamos en el contexto latinoamericano para pensar el tema de la naturaleza, sin duda tenemos que considerar y atender las antiguas concepciones sobre nuestro paisaje. Gadamer lo hizo desde su propio horizonte europeo y, así volvió a los antiguos europeos griegos que consideraban a la naturaleza como *physis*. Lamentablemente en América Latina para estudiar el tema de la naturaleza, en efecto, también tenemos que retrotraernos hacia el pasado de los antiguos europeos, pero a los conquistadores (sin duda que también a los antiguos sabios griegos) para encontrar el concepto de la naturaleza americana como una “*puta*”. La característica contemporánea de la identidad latinoamericana radica en esta duplicidad ambiental que la identifica, pues es suya, por un lado, la herencia europea desde los griegos hasta los conquistadores y, por otra parte, es heredera de una gran tradición indígena de conocimientos sobre la naturaleza en la cosmovisión de la Pachamama. Mientras Gadamer al volver a la tradición antigua europea recurre al concepto de *physis*, desde el giro latinoamericano y volviendo a la tradición indígena de considerar a la naturaleza, bien podemos recurrir análogamente y sumariamente al concepto de *pacha*. El tema de la *pacha* es un tema local y a la vez universal. A diferencia del conocimiento antiguo de la *physis*, que es considerado algo muerto, el conocimiento de la *pacha* está vivo y es actual. La *pacha*, a diferencia del concepto moderno de la naturaleza americana como prostituida, es decir, como una “naturaleza exótica”, nos enseña a ver a la naturaleza desde una visión integral, total, sagrada, autopresente, corporal y respetuosa de la Madre-Tierra. La idea moderna de “la naturaleza como cosa” se instala en América con la llegada de los conquistadores. La imagen romántica de la “América exótica”, prefigurada por las impresiones estéticas de los conquistadores, las obras de pintores, viajeros, naturalistas, religiosos, científicos, que trascendieron los límites geográficos y políticos del continente americano, cuyo enorme cuerpo continental estaba aún por descubrirse y ser explorado, implantaron su propia

interpretación de la naturaleza y los cuerpos. A finales del siglo XIX y comienzos del XX numerosos viajes de autores y turistas occidentales con largas estancias en América del Sur reforzaron la idea de la “América exótica”. Esta mentalidad sobre una naturaleza exótica y los cuerpos exotizados la vimos desde Colón, Buffon hasta más tarde en el siglo XIX con las exhibiciones de seres humanos nativos en los “Zoológicos Humanos”. A esta pauta cultural de una mentalidad estético-colonial exotista persistente sobre el continente la hemos denominado *el mito exótico sobre América Latina*. Este mito consiste en la apreciación exotista de la naturaleza por los “ojos imperiales”, que definieron a una naturaleza americana femenina como una cosa bajo dominio, una “maquina dormida exuberante”, que ofrece recursos naturales y deleites corporales ilimitados, “una naturaleza enemiga, servil, una naturaleza útil”, que se vende y se compra. Una “naturaleza salvaje, perezosa y muerta”, que luego pasó a ser un mero instrumento de la ideología del progreso del hombre moderno en el “Nuevo Mundo”. La imagen de la América violentada, con el tiempo pasó a ser la misma realidad, una representación, un montaje, una caricatura exótica, una segunda presentación deformada, una imagen tergiversada, donde la voz del “otro” o la voz de la “otra” nunca tuvo lugar en su propia autodescripción, en su propia autonarrativa, en su propia auto-palabra sobre su paisaje y su corporalidad. La “América Latina exótica” ha sido vista como una caricatura del paisaje y de los cuerpos en una especie posmoderna de “Americatin-landia”.

Desde los “ojos femeninos desde el sur”, es decir, desde el ecofeminismo centrado en la estética ambiental de la naturaleza americana, en este trabajo hemos recurrido a ciertas ideas orientadoras para entender cómo las mismas proyecciones idealistas depositadas sobre un cuerpo-femenino dominado, por un concepto de belleza occidental varonil particular se encuentran también proyectadas sobre un cuerpo-geográfico-femenino dominado por un mismo concepto de belleza, dictado por el mismo “ojo imperial masculino”; para quien la belleza del paisaje latinoamericano y la violencia están relacionadas. Lo que se ha complejizado es el asunto estético ambiental para la ecología latinoamericana, que piensa en el valor estético de la naturaleza como argumento ecologista. Desde nuestro punto de vista este argumento, dando un giro hacia el paisaje latinoamericano, no contempla el tipo de concepto de belleza moderno al que se apela y con el que se ha identificado a la naturaleza de América. El concepto de belleza en el sentido que le da la modernidad-colonialidad-patriarcal no es un argumento clave para la cuestión ecológica en la región americana (todo

el cuerpo continental). El concepto de belleza de la modernidad es unívoco, unilateral, parcial -con una tendencia a la blanquitud, masculina, urbana, y “civilizada”- etnocentrista, unicolor, unidimensional como complemento de la dominación. Hoy la Tierra está en peligro por esta “mirada imperial” en su impacto ecológico, estético, epistémico modernista.

Desde la propuesta de una eco-curación espiritual y ecológica de la naturaleza y el cuerpo hemos hecho el diagnóstico de un gran-cuerpo-femenino-geográfico enfermo. Un cuerpo-naturaleza bajo una cultura moderna y religiosa fuertemente maldecido y violentado. Ante esto hemos de pensar en un cuerpo-tierra, un cuerpo-territorio sagrado, que tiene que ser recuperado y dejado en paz bajo el concepto del “descanso de la Tierra”; como aspecto de una “eco-medicina” urgente. Si recurrimos a la imagen ancestral y actual de la Pachamama tenemos que se resalta una visión corporal femenina visible de la naturaleza. La naturaleza es un sujeto sagrado, es la Madre-Tierra. Además, como filosofía, el sur-eco-erotismo es una filosofía, que reitera el cortejo cultural con la naturaleza americana, es decir, un amor hacia la naturaleza latinoamericana o Pachamama, filosofía aquí rescatada, no como “filosofía exótica”, sino desde una ética ambiental regional, que despierta un eco-amor como ecomedicina curativa hacia la Madre Tierra o *Pacha*. A partir de la concepción de la Pachamama hoy se encuentra en construcción conceptual un concepto de belleza diversa y colorida para explicar la realidad social y ambiental. Hasta aquí, se han señalado los aportes ecoestético hermenéuticos, que una vez combinados con los últimos conocimientos ecológicos, como lo hace la ética biocultural de la filosofía ambiental de campo del sur se hace posible pensar en un futuro ecológico post-exótico, donde los pueblos del sur son reconocidos por sus aportes científicos, estéticos y culturales en el tema de la protección y la conservación del planeta Tierra. Ahora, bajo la orientalización de América Latina, se trata del encuentro del “sujeto post-exótico” con la “mujer post-exótica” en plena era del postexotismo. En un mundo donde se tiene miedo de lo diferente o del diferente recurrir a los consejos de las mujeres hermeneutas, de las mujeres exotistas y cosmopolitas es de vital importancia. La búsqueda ecofemenina de la diferencia y del intercambio de ideas nos enseña la diversidad de la belleza de la naturaleza y de los cuerpos en la adversidad y también en el regocijo de la vida. En fin, nos enseña la vuelta de la naturaleza Americana más bien Pachamama como tema central, bajo una nueva mirada “eco-feminista” desde el Sur.

¡Hasta la eco-corpo-victoria siempre!

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Alberto, (2009a), *La maldición de la abundancia*, Quito Ecuador, Ediciones Abya-Yala. Disponible en:
<http://www.extractivismo.com/documentos/AcostaMmaldicionAbundancia09.pdf>
- _____, et. al., (2009b), *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya Yala.
- _____, et.al., (2009c), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya Yala. Disponible en
http://base.socioeco.org/docs/acosta-martinez-el_buen_vivir.pdf
- Ades Dawn, (1989), *Art in Latin America, The Modern Era, 1820-1980*, Milan, Yale University Press.
- Aillapán Lorenzo, (2001), *Veinte Poemas alados de los Bosques nativos de Chile*, México, Plaza y Valdés.
- Alberú de Villalva Helena, (2015), *Malinche la desconocida. Intérprete, Amante y Madre*, México, Panorama.
- Alencar M. José, (2000), *Iracema*, España, Ediciones Obelisco. Disponible en:
http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/Iracema_de_jose_de_alencar.pdf
- Alimonda Héctor (coord.), (2011), *La Naturaleza Colonizada, Ecología, política y minería en América Latina*, CLACSO-Ediciones CICCUS, Buenos Aires, Argentina.
Disponible en: <http://bvsde.org.ni/clacso/publicaciones/alimonda.pdf>
- Aravamudan Srinivas, (2012), “**Response: Exoticism beyond Cosmopolitanism?**”, Eighteenth- Century Fiction, University of Toronto Press, Volume 25, Number 1, Fall, pp. 227-242.
- Báez Christian-Mason Peter, (2006), *Zoológicos Humanos, fotografías de fueguinos y mapuche en el jardín d’acclimatation de París, siglo XIX*, Santiago, Chile, Pehuen.
- Barral Rolando, (2011), *Pachacidio ¿Ecologismo tradicional? o ¿Miseria de la política!* La Paz, Bolivia, Educación campaña de lectura y escritura ecológica.
- Barriendos Joaquín, (2011), “**La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico**”, 20-22, Revista Nómadas (Col), núm. 35, Bogotá Colombia: Universidad Central.
- Baudrillard Jean, (1987), *América*, tr., Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.
- Bolívar Echeverría, (2011), *Modernidad y Blanquitud*, México, Ediciones Era.

- _____. (2013), *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era.
- Borja Gómez Humberto Jaime, Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo, (2014), **“Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial. Siglos XV-XVII”**, Historia Crítica, Universidad del Rosario, Número 53, Bogotá, mayo-agosto, pp.227-231.
- Boff Leonardo, (2011), *Ecología: Grito de lo la Tierra, Grito de los pobres*, Madrid, España, Trotta.
- _____. (2000), *La dignidad de la Tierra ecología, mundialización, espiritualidad, La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, España, Trotta
- Brailovsky Antonio Elio, (2009), *Historia ecológica de Iberoamérica II. De la independencia a la globalización*, Buenos Aires, Kaicron-Capital Intelectual.
- Brennan Andrew and Lo Yeuk-Sze, (2011), **"Environmental Ethics"**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.).
Disponible en:
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/>
- Buechler Hans Christian, (2006), *Entre la Pachamama y la galería de arte, Vidas y propuestas de artistas paceños de origen aymara y quechua*, Bolivia, Plural.
- Cabnal Lorena, (2010), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Guatemala, Acsur. Disponible en:
<http://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Callicot Baird J., (1989), *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, USA, State University of New York Press.
- _____. (1997), *Earths Insights. A multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, USA, University of California Press.
- Carlson Allen, (2012), **Environmental Aesthetics**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en línea] (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.). [Consulta: 9 de agosto de 2014]
Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/environmental-aesthetics/>
- Carvajal Villaplana Álvaro, (2012), *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y Justicia social*, San José, Costa Rica, Antanasclasis Editores.
- Carvalho, Isabel, (2006), *La invención ecológica. Narraciones y trayectorias de la Educación ambiental en Brasil*, México, Universidad Iberoamericana Puebla-

Universidad Veracruzana.

_____, (2009), “**Los sentidos de lo ‘ambiental’: la contribución de la hermenéutica a la pedagogía de la complejidad**”, en *Complejidad Ambiental*, Enrique Leff (coord.), México D.F, Siglo XXI, PNUMA, pp.85-105.

_____, (2012), *Educação ambiental: a formação do Sujeito Ecológico*, 6ª Ed., São Paulo, Brasil, Cortez Editora.

Castro Victoria, (2007), “**A propósito de las Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. Cuarenta años después, ¿qué hay de nuevo?**”, Revista Ambiente y Desarrollo, CIPMA, Edición especial: Ética ambiental, Vol. 23/ No.1, Santiago de Chile, pp.95-97.

Castro Gómez Santiago, (2011), *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá Colombia, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chapman Anne, (2012), *Yaganes del Cabo de Hornos, Encuentros con los europeos antes y después de Darwin*, Santiago de Chile, Librería Ediciones: Pehuen.

Chavarría Zamora María José, (2013) *Construcciones/Invenciones. De la Suiza Centroamericana al país más feliz del mundo*, San José, Costa Rica, Museo de Arte y Diseño Contemporáneo, MADC.

Chipana Sofía, et. al., (2011), *Ecoteología. Espiritualidades y prácticas para salvar la Madre Tierra*, Bolivia, ISEAT-Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Coronado Héctor, (2015), “**Sociedad global, crisis ambiental y pueblos originarios**”, Ponencia presentada durante el Seminario Internacional “Nuevas miradas tras medio siglo de la publicación de las siete tesis equivocadas sobre América Latina”, México, Distrito Federal, Disponible en:
<http://seminario7tesis.colmex.mx/images/pdf/mesa-cuatro/coronado-hector.pdf>

Cortina Adela, (2006), “**Ética del Desarrollo: Una ética hacia la paz**”, Revista Sistema 192, pp. 3-18. Disponible en:
<http://www.etnor.org/doc/A.Cortina-Etica-Desarrollo-Paz.pdf>

Day T. Holliday and Sturges Hollister, (1987), *Art of the Fantastic Latin America, 1920-1987*, USA, Indianapolis Museum of Art.

De Andrade Oswald, (1981), *Obras escogidas, Volumen 84 de Biblioteca Ayacucho*, Brasil, Fundación Biblioteca Ayacucho.

Diamond Jared, (2007), “El medio ambiente maya” en *Colapso porqué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, México, Random House Mondadori, Debolsillo.

Eco Umberto, (2007a), *Historia de la belleza*, tr. Maria Pais Irazazábal, Barcelona, Lumen.

_____, (2007b), *Historia de la fealdad*, tr. Maria Pais Irazazábal, Barcelona, Lumen.

Escobar Arturo, (2007), *La invención del tercer mundo, Construcción y deconstrucción del desarrollo*, tr., Diana Ochoa, Caracas Venezuela, Editorial el perro y la rana.

Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/218.pdf>

_____, (2009), *El final del salvaje, Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Colombia, Cerec.

Espinosa Miñoso Yuderkys, (2009), **“12 de octubre: conmemorar la violación originaria”**. Publicado en Suplemento Pan y Rosas No. 12, Argentina, septiembre.

Disponible

en:

http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/12%20de%20octubre%20conmemorar%20la%20violaci%C3%B3n%20originaria_Yuderkys%20espinoza.pdf

Estermann Josef, (coord.), (2006), *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo II, La Paz, Bolivia, ISEAT-Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

_____, (2011), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*, Bolivia, ISEAT-Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

_____, (2014), **“Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y vida plena”**, en *Bifurcación del Buen Vivir y Sumak Kawsay*, Atawallpa Oviedo F. (comp.), Ediciones SUMAK, Quito, Ecuador.

Foladori Guillermo, (2006), **“La insostenibilidad social del Desarrollo sostenible”**, Portularia, Vol., VI, No. 2, pp.7-20. Disponible en:
<http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/533/b1520038.pdf?sequence=4>

Frodeman Robert, (2008), **“Filosofía no confinada: Pensamiento ambiental al fin del mundo”** en Integrando las ciencias ecológicas y la ética ambiental en la conservación biocultural de los Ecosistemas Templados Sub-antárticos en Environmental Ethics, Volumen 30, Número 53, otoño, pp.101-114.

Gadamer Hans-Georg, (1977), *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr., de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme.

_____, (1990), *La Herencia de Europa*, tr., Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península,

_____, (1991), *La actualidad de lo bello, El arte como juego, símbolo y fiesta*, tr. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós.

_____, (1998), *Estética y Hermenéutica*, tr., Ángel Gabilondo, Madrid, Tecnos.

- _____, (2001a), *El estado oculto de la salud*, tr., Nélide Machain, Barcelona, Gedisa.
- _____, (2001b), *El inicio de la sabiduría*, tr., Antonio Gómez, Barcelona, Paidós.
- _____, (2010), *Hermenêutica da obra de arte*, São Paulo, Editora WMF Martins, Fontes
- Galeano Eduardo, (2011), *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.
- García Cornejo Héctor, (2014), *La filosofía latinoamericana, su inexistencia, su Folclorismo y su Sentido Crítico*, Revista Sincronía, Año XIX. Núm. 67. Enero-Junio. Guadalajara México. Disponible en:
http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/pdf/2015_a/garcia_67.pdf
- Gargallo Francesca, (2014), *Ética y estética feminista para una epistemología no racista del desarrollo*, Ponencia presentada durante el Congreso IDEA, San José, Costa Rica, Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=icaAeFnA4ZU>
- Giraldo Omar Felipe, (2014), *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*, México, ITACA, Disponible en:
http://filosofiadeldubenvivir.com/wp-content/uploads/2014/05/Utop%C3%ADas_en_la_era_de_la_supervivencia-1-1.pdf
- Goffinet Bernard, et al., (2012), *Los Bosques en Miniatura del Cabo de Hornos*, Chile, UNT-UMAG.
- Gogol Eugene, (2008), *El concepto del otro en la liberación latinoamericana, la fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, México, Casa Juan Pablos.
- Gómez Grijalva Dorotea, (2012), *Mi cuerpo es un territorio político*, Brecha lésbica. Disponible en:
<https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>
- Gudynas Eduardo, (2004), *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*, Montevideo, Uruguay, Coscoroba CLAES, Disponible en:
<http://www.ecologiapolitica.net/gudynas/GudynasDS5.pdf>
- _____, (2009), *El mandato ecológico, Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya Yala.
- _____, (2010), *“Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”* En *Cultura y Naturaleza* [en línea] Bogotá, Colombia: Leonardo Montenegro ed. Jardín Botánico J.C. Mutis, pp. 267-292. [Consulta: 20 de septiembre de 2014]. Disponible en:
<http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasConceptosNaturalezaCo10.pdf>

- _____, (2014), *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*, Bolivia, Plural.
- Guevara Ernesto “Che”, (2004), *América Latina, Despertar de un Continente*, La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- _____, (2007), *La filosofía del saqueo debe cesar*, Colombia, Ocean Sur.
- Gutiérrez Garza Esther, et. al., (2010), *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable: construcción de un enfoque multidisciplinario*, UANL, Siglo XXI.
- Grün Mauro, (2007a), *A estética ambiental de Gadamer: algumas considerações para a educação ambiental*, ULBRAGT: Educação Ambiental / n. 22.
Disponble en:
<http://www.ambiente.sp.gov.br/wp-content/uploads/cea/MauroGrun.pdf>
- _____, (2007b), *Em busca da dimensao ética da educação ambiental*, Campinas, Sao Paulo, Brasil, Papirus.
- _____, (2007c) *Pensar o Ambiente: bases filosóficas da Educação Ambiental*, Brasília, Ministério da Educação e Cultura. Disponible en:
http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaoambiental/pensar_ambiente.pdf
- _____, (2012), *Ética E Educação Ambiental: a Conexão Necessária*, Campinas, Sao Paulo, Brasil, Papirus.
- Hargrove Eugene C., (1989), *Foundations of Environmental Ethics*, Denton, Texas, USA, Environmental Ethics Books.
- Habermas J., Rorty R., Vattimo G., (2003), *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer”*, Madrid, Ed. Sintesis.
- Hoffmann Alicia, Armesto J. Juan, et.al. (2009), *Darwin en Sudamérica*, Chile, Instituto de Ecología y Biodiversidad. Disponible en:
http://www.6sentidos.cl/material/Darwin_en_sudamerica.pdf
- Humboldt, Alexander von, (1999), *Cuadros de la naturaleza*, México, Siglo XXI-SEP.
- Kwiatkowska Teresa, Issa, Jorge y Piñón, Francisco, (2001a), *Mundo Antiguo y Naturaleza*, México, Plaza y Valdés- Sep-Conacyt.
- _____, (2001b) *Los caminos de la ética ambiental*, México, Plaza y Valdés-UAM Iztapala, CONACYT.
- _____, (2008), *Controversias de la ética ambiental*, Plaza y Válde-UAM Iztapalapa.
- Le Breton David, (2002), *Antropología del cuerpo y Modernidad*, tr., Paula Mahler,

Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, Disponible en:
http://www.eraazulproducciones.com/central/files/pdf/Le%20Breton,%20David_Antropologia%20del%20cuerpo%20y%20modernidad.pdf

Leff Enrique, (2004), ***Saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder***, México, Siglo XXI.

_____, (2010), ***Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable***, México, Siglo XXI.

Lenkersdorf Carlos, (2005), ***Filosofar en clave tojolabal***, Porrúa, México.

León Portilla Miguel, (2014) ***Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”***. México, Fondo de Cultura Económica.

Leopold Aldo, (1989), ***A sand county almanac and sketches here and there***, USA, Oxford University Press.

Lévi-Strauss Claude, (2006), ***El pensamiento salvaje***, México, Fondo de Cultura Económica.

_____, (2014), ***Todos somos caníbales precedido de El suplicio de Papá Noel***, México, Fondo de Cultura Económica.

_____, (2009), ***El hombre desnudo***, México, Siglo XXI.

_____, (2015), ***Tristes trópicos***, Barcelona, España, Paidós.

López Lizarazo Carlos Alonso, (2010), ***“Lo exótico en el cine sobre la conquista de América”***, Anagramas, Volumen 8, No.16, Medellín, Colombia, Enero-junio, pp.105-116.

Löwy Michael, (2011), ***Ecosocialismo, la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista***, Buenos Aires Argentina, Editorial El Colectivo.

Maderuelo Javier, (1995), Huesca: ***Arte y Naturaleza***, Actas de I Curso, Aragón, Huesca, Ediciones La Val de Onsera, España, 4-8 septiembre.

_____, (1996), ***El paisaje***, Actas de II Curso, Huesca, Ediciones La Val de Onsera, 23-27 España, septiembre

Magasich Jorge De Beer Jean-Marc, (2014), ***América Mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo***, Santiago de Chile, Lom-Sol.

Mamani Vicenta, Quispe Calixto, (2007), ***Pacha***, Cochabamba, Bolivia, Verbo Divino.

_____, et. al, (2009), ***Pacha, Pachamamampi suma qamasiñani, Convivimos bien con***

- la naturaleza*, Cochabamba, Bolivia, Ed. Verbo Divino.
- Martínez Alier Joan, (2011), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, España: Icaria, pp.13-38.
- Martínez Alejandro Arturo, (2015), *El jardín como país en Nocturno de Chile, de Roberto Bolaño*, Ponencia presentada durante el I Simposio de la Sección de Estudios del Cono Sur (LASA), 4-7 de Agosto, Santiago de Chile.
- Mellor Mary, (2000), *Feminismo y ecología*, México, Siglo XXI.
- Merchant Carolyn, (1989), *The Death of Nature, Women, ecology and the Scientific Revolution*, USA, Harper One.
- Merleau-Ponty Maurice, (1970), *Lo visible y lo invisible*, tr., José Escudé, Barcelona, Barcelona, España, Seix Barral.
- _____, (1975), *Fenomenología de la percepción*, tr., Jem Cabanes, Barcelona, España, Ediciones Península.
- _____, (2006), *A Natureza*, Editorial WMF Martins Fontes, São Paulo, Brasil.
- Mignolo Walter D., (2007), *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, España, Gedisa.
- Montaigne Michel de, (2012), *“De los caníbales”* Capítulo 1, en *Ensayos I*, Madrid, España, Cátedra.
- Morales Damián Manuel Alberto, (2010), *“Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya”*, Cuicuilco vol.17, no. 48, México, ene./jun. Disponible en:
<http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v17n48/v17n48a14.pdf>
- Morin Edgar, (2005), *Breve historia de la barbarie en occidente*, Madrid, España, Paidós.
- _____, (2006), Kern Brigitte Anne, *Tierra Patria*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- Nietzsche Friedrich, (2007), *Estética y teoría de las artes*, tr. Agustín Izquierdo, Madrid, España, Tecnos.
- Noguera de Echeverrri Ana Patricia, (2012), *“Crisis ambiental: Pérdida del cuerpo y de la Tierra”*. Colombia, Disponible en:
[http://200.21.104.25/culturaydroga/downloads/Culturaydroga17\(19\)_12.pdf](http://200.21.104.25/culturaydroga/downloads/Culturaydroga17(19)_12.pdf)
- Núñez Becerra Fernanda, (2002), *La Malinche, de la historia al mito*, México, Divulgación serie Historia, INAH. Disponible en:

- <http://www.icshu.net/downloads/Unesco/malinche1.pdf>
- O'Gorman Edmundo, (2016), *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Palermo Zulma (comp.) (2009), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Argentina, Cuaderno 6. Ediciones del Signo.
- Pancorbo Luis, (2008), *El banquete humano. Historia cultural del canibalismo*, Madrid, España, Siglo XXI.
- Plumwood Val, (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge.
Disponible en:
https://takku.net/mediagallery/mediaobjects/orig/f/f_val-plumwood-feminism-and-the-mastery-of-nature-pdf.pdf
- Pratt Louise Mary, (2010), *Ojos imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*, tr., Ofelia Castillo, México, Fondo de Cultura Económica.
- Quella-Villeger Alain, (2006), *L'exotisme, l'exotique, l'étranger*, Paris, Editions Kailash.
- Ramírez Teodoro, (1996), *Cuerpo y arte para una estética merleau-pontiana*, México Universidad Autónoma del Estado de México.
- _____, (2003), *De la razón a la praxis*, México, Siglo XXI.
- _____, (2010), “**Por una ecología estética. Arte y Naturaleza en Merleau-Ponty**”, en *Escorzos y horizontes Maurice Merleau Ponty en su centenario (1908-2008)*, Morelia, Michoacán, México, Jitanjáfora.
- Robbins Bruce, Pratt Mary Louise, Jonathan Arac, R. Radhakrishnan and Edward Said, (1994), “**Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium**”, Social Text, Duke University Press, No. 40 (Autumn), pp.1-24.
- Rozzi Ricardo, (2007), “**Un reencuentro con la naturaleza**” en Revista Ambiente y Desarrollo, CIMPA, Edición especial: Ética ambiental, Vol. 23/ No. 1, Santiago de Chile, pp.16 y17.
- _____, (2008a), Arango Ximena, Massardo Francisca, Andersen Christopher, Heidinger Kurt, Moses Kelli, “**Filosofía ambiental de Campo y Conservación Biocultural: el programa Educativo del Parque Etnobotánico Omora**”, Environmental Ethics, Volumen 30, Número 53, otoño, pp.115-128.
- _____, (2008b), *Integrando las Ciencias Ecológicas y la Ética ambiental en la Conservación Biocultural de los Ecosistemas Templados Subantárticos de Sudamérica*, Revista Environmental Ethics, Otoño, Volumen 30, Número S3, Denton Texas, UNT-Center for Environmental Philosophy.

- _____, (2010), and Collaborators, ***Multi-Ethnic Bird Guide of the Sub-antartic Forests of South America***, Chile, UNT-UMAG.
- _____, et al., (2012a), ***Ecoturismo con Lupa en el Parque Omora***, Chile, UNT-UMAG.
- _____, (2012b), “**Filosofía ambiental sudamericana, Raíces amerindias ancestrales y ramas académicas emergentes**”, en *Revista Environmental Ethics*, vol. 34, núm. S4, pp.9-32, Invierno. Disponible en: [https://chile.unt.edu/sites/chile.unt.edu/files/catalogue/pdf/Rozzi%20Envirnomenta%20Ethics%20Sudamerica%20Esp%2034%20\(S4\)%202012.pdf](https://chile.unt.edu/sites/chile.unt.edu/files/catalogue/pdf/Rozzi%20Envirnomenta%20Ethics%20Sudamerica%20Esp%2034%20(S4)%202012.pdf)
- _____, et.al., (2013), ***Linking Ecology and Ethics for a Changing World, values, philosophy and action***, New York, Springer.
- _____, et.al., (2014), “**Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica Austral**”, en *Ornitología Subantártica de Magallanes. Primera década de Estudios de Aves en el Parque Etnobotánico Omora, Reserva de Biosfera Cabo de Hornos, Chile*, UMAG-UNT. Disponible en: <http://www.osara.org/research/Research%20papers/Rozzi%202004.pdf>.
- Said W. Edward, (2016), ***Orientalismo***, tr., María Luisa Fuentes, México, Penguin Random House, Debolsillo.
- Segalen Víctor, (1989), ***Ensayo sobre el exotismo. Una estética de lo diverso (y textos sobre Gauguin y Oceanía)***, México, Fondo de Cultura Económica.
- Serna Arnaiz Mercedes, (2010), “**Discursos sobre la naturaleza americana: desde el Descubrimiento de América hasta la visión ilustrada**”, *Anales de la Literatura Hispanoamericana, Literature Resource Center*, Universidad Complutense de Madrid, Volumen 39, (Annual): p.251+.
- _____, (2015), ***Crónicas de Indias, Antología***, Madrid, España, Cátedra.
- Serrano Vicente, (2014), ***Naturaleza Muerta. La mirada estética y el laberinto moderno***, Chile, Universidad de Valparaíso, Editorial Pensamiento.
- Shiva Vandana, (2003), ***Cosecha robada***, Barcelona, España, Paidós Ibérica,
- _____, (2007), ***Las guerras del agua, privatización, contaminación y lucro***, México, Siglo XXI.
- Sibai Adlbi Sirin, (2016) ***La cárcel del feminismo, Hacia un pensamiento Islámico decolonial***, México, Akal.
- Skewes Juan Carlos, (2007), “**Ecologías franciscanas**” en *Revista Ambiente y Desarrollo*,

- CIPMA, Edición especial: Ética ambiental, Vol. 23/ No.1, Santiago de Chile, pp. 93 y 94
- Stambuk Patricia, (2011), *Rosa Yagán Lakutaia Le Kippa*, Santiago de Chile, Pehuen.
- Stavenhagen Rodolfo, (2015), *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, México, COLMEX. Disponible en:
<http://ces.colmex.mx/pdfs/stavensiete.pdf>
- Subirats Eduardo, (1994), *El continente vacío*, México, Siglo XXI.
- Tafalla Marta, (2005), **“Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista”**, ISEGORIA/32, Universidad Autónoma de Barcelona, España, pp. 215-226.
- Tejeda José Luis, (2010), *Latinoamérica fracturada, identidad, integración y política en América Latina*, México, CREFAL-Porrúa.
- Todorov Tzvetan, (2007), *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI.
- _____, (2010), *La Conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI.
- Toledo M. Víctor, Boada Martí, (2003), *El planeta nuestro cuerpo, la ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, SEP-CONACYT, México.
- _____, (2008), *La memoria biocultural, la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, España, Icaria Editorial.
- Warnken Cristian, (2007), **“Los científicos pierden algo cuando dejan de lado la intuición poética”** en Revista Ambiente y Desarrollo, CIPMA, Edición especial: Ética ambiental, Vol. 23/ No.1, Santiago de Chile, pp.5-9.
- Weisz Carrington Gabriel, (2007), *Tinta del exotismo. Literatura de la otredad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Whyte Lynn, Jr., (2007), **“Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”** en Revista Ambiente y Desarrollo, CIPMA, Edición especial: Ética ambiental, Vol. 23/ No.1, Santiago de Chile, pp.78-86.
- Wulf Andrea, (2017), *La invención de la naturaleza. El Nuevo Mundo de Alexander Von Humboldt*, México, Taurus.
- DVD, Cine de arte latinoamericano:**
 Subiela Eliseo, (1992), *El lado oscuro del corazón*, Argentina, Zafra Video.

VITA

Angelina Paredes Castellanos.

Xalapa, Veracruz, México, 1980

Angelina mexicana y cosmopolita realiza sus estudios básicos y universitarios en la Ciudad de México. Desde 2007 hasta 2015 se traslada para radicar en Morelia, Michoacán, México. Asiste a los posgrados en filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y también es partícipe de la oferta cultural y artística que ofrece la ciudad de Morelia. Asiste a diversos talleres en la Casa de la Cultura. Estudia con destacados artistas: escritores, pintores, y músicos de la capital michoacana. Del 2002 al 2007 estudia la carrera en Filosofía en la Universidad del Claustro de Sor Juana en la Ciudad de México. De manera intermitente asiste a cursos sobre Filosofía y Religión en la Universidad Nacional Autónoma de México-DF, esta misma tendencia la sigue en Morelia asistiendo a diplomados, conferencias y cursos, pero sobre Filosofía y Arte. Ha obtenido la beca CONACYT para realizar sus estudios de posgrado en filosofía a nivel de maestría (2009-2011) y doctorado (2013-2017). En 2015 se muda a Denton, Texas, USA donde realiza su estancia de investigación internacional en Filosofía Ambiental de Campo y Ética Biocultural bajo el Programa de Conservación Biocultural Subantártica (UNT-CEP-UMAG-IEB) entre Estados Unidos y Chile, del continente de América. Sus producciones académicas son las siguientes:

2008 “El concepto de religión en Feuerbach”. Tesina de Licenciatura en Filosofía. (Artículo sobre la Tesina). Disponible en:
<https://congressofeuerbachanais.files.wordpress.com/2015/02/angelina-paredes-173-182.pdf>

2011 “Hermenéutica y ecología. Una aproximación a la filosofía de Hans-Georg Gadamer desde la perspectiva ecológica”. Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura. (Artículo sobre la Tesis, pp. 201-211) Disponible en:
http://www.academia.edu/11684543/Filosof%C3%ADa_de_la_Cultura._Cr%C3%ADtica_e_Interpretaci%C3%B3n._UMSNH_Silla_Vac%C3%ADa_Morelia_2014

2017 “América Latina exótica”: hermenéutica eco-estética de la naturaleza y el cuerpo. Una Aproximación al tema. Tesis de Doctorado en Filosofía. Disponible en:
<http://filos.umich.mx/portal/doctorado/egresados-doctorado/>