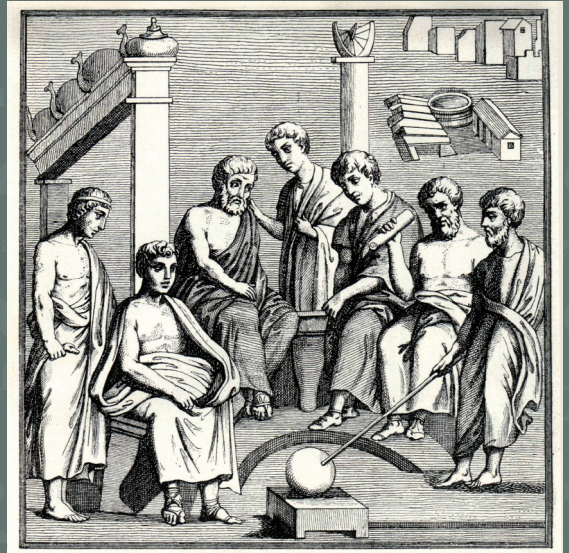


Cartografías conceptuales del páramo andino

Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical



Diana María Acevedo-Zapata



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

**CARTOGRAFÍAS CONCEPTUALES
DEL PÁRAMO ANDINO**

Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical

CARTOGRAFÍAS CONCEPTUALES DEL PÁRAMO ANDINO

Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical

Diana María Acevedo-Zapata



**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores

Acevedo-Zapata, Diana María

Cartografías conceptuales del páramo andino. Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical / Diana María Acevedo-Zapata. -- Primera edición. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024.

104 páginas. – Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

Incluye: Bibliografía.

ISBN: 978-628-7760-28-8 (impreso)

ISBN: 978-628-7760-13-4 (PDF)

ISBN: 978-628-7760-14-1 (Epub)

1. Filosofía de la Ciencia. 2. Filosofía de la Naturaleza. 3. Parámos. 4. Teoría del Conocimiento. 5. Ecosistemas. 6. Recursos Naturales. 7. Ecología Humana. 8. Cartografía Conceptual. 9. Socioecología 10. Ecología de Parámos. 11. Lenguaje Científico. I. Tít. 501. ed. 21

Colección

Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

Cartografías conceptuales del páramo andino.
Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical

Autora: Diana María Acevedo-Zapata

 Universidad Pedagógica Nacional

ISBN impreso: 978-628-7760-28-8

ISBN PDF: 978-628-7760-13-4

ISBN ePub: 978-628-7760-14-1

Primera edición, 2024

Universidad Pedagógica Nacional

Helberth Augusto Choachi González

Rector

Víctor Espinosa Galán

Vicerrector Académico

Paola Acosta Sierra

Vicerrectora de Gestión Universitaria

Yaneth Romero Coca

Vicerrectora Administrativa y Financiera

Gina Paola Zambrano Ramírez

Secretaría General

Preparación editorial

Grupo Interno de Trabajo Editorial
Universidad Pedagógica Nacional
Calle 72 n.º 12-77
editorial.upn.edu.co
Teléfono: (601) 347 1190 - (601) 594 1894
Bogotá, Colombia

Alba Lucía Bernal Cerquera

Coordinación

Maritza Ramírez Ramos

Edición

Tomás Collazos Garay

Asistencia editorial

Yaneth Lizarazo

Corrección de estilo

Luisa Juliana Avella

Diagramación y diseño de cubierta

Carvajal Soluciones de Comunicaciones S. A. S.

Impresión

Escuela de filósofos, de Winckelman

Imagen de cubierta

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.



Esta publicación puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se mencionan los créditos correspondientes. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.

Fechas de evaluación: 06-10-2023 / 01-12-2023

Fecha de aprobación: 20-12-2023

CONTENIDO

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	15
LA CINTURA TROPICAL DEL PLANETA	19
COLONIALIDAD Y PATRIARCADO	27
POLITIZACIÓN DEL TRÓPICO	33
DESTROPICALIZAR LOS ANDES TROPICALES	39
LA PERSPECTIVA DEL NEOTRÓPICO	45
CAMBIAR LAS METÁFORAS POLÍTICAS	51
LÍMITES HUMANOS O DEMASIADO HUMANOS	59
DELIMITAR EL PÁRAMO	63
DEFINIR LO QUE ESTÁ CAMBIANDO CONSTANTEMENTE	67
JUEGOS DE LENGUAJE PARA NOMBRAR EL PÁRAMO	73
ALGUNOS TRAZOS O BOSQUEJOS DE DEFINICIÓN	79
A MODO DE (NO) CIERRE	89
BIBLIOGRAFÍA	95

ME- STRAP- LEHNE- CHUNG	HÖHEN- MESSUNGEN in verschiedenen Welttheilen	ELECTRISCHE ERSCHEINUN- GEN nach Höhe der Luftschichten	CULTUR DES BODENS nach Verschiedenheit der Höhe	ABNAHME DER SCHWERE durch die Abnahme des Fluids im hohen Raum ungefährlich	ABTRITZ in Graden des Barometers	ABNAHME DER PUMPFERKE in Grad des Barometers ungefährlich	DRUCK DER LUFT in Hohlen Sen	TOI- SEN
	<i>Berge der höchsten Welttheile (Gefäß)</i>							4000
								3500
6500	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>	<i>Fische hängen an den Seiten</i>						
6000	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							3000
5500	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							2500
5000	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							2000
4500	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							1500
4000	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							1000
3500	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							500
3000	<i>Gipfel des Chimborazo 6242'</i>							0



Entwurf von dem Verfasser, gezeichnet von J. B. Schöner, gezeichnet auf Kupfer, gestochen von J. B. Schöner, gezeichnet von J. B. Schöner.

Geographie der Pflanzen
 ein Naturgem
 gegründet auf Beobachtungen und Messungen, welche vom 10. Grade nördlicher
 von ALEXANDER VON HUMBOLDT

Wikimedia Commons contributors, "File:Wallace03.jpg," Wikimedia Commons.

Geografía vegetal de los países tropicales: un cuadro natural de los Andes basado en observaciones y mediciones realizadas desde el 10° de latitud norte hasta el 10° de latitud sur entre 1799 y 1803. Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland, Biblioteca Estatal de Berlín, Departamento de Mapas.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue posible gracias a la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, a través de la Comisión de Estudios para la realización del Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales de la Universidad del Cauca y la convocatoria “Doctorado nacional para profesores de IES” del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación. Agradezco a María Lucía Rivera Sanín por los invaluable aportes a este texto desde su interlocución constante, su forma de percibir e intuir cuidadosamente los entramados de la vida, así como su intuición y rigor para la práctica de la filosofía. Agradezco a la juntanza para sentir ideas y a Eulalia de Valdenebro por las caminatas y conversaciones que nos han vinculado al páramo. Finalmente, agradezco a los seres que habitan la alta montaña y los páramos andinos, en cuya compañía me propongo pensar, sentir y actuar.

PRÓLOGO

El páramo, ese lugar que por nombrarlo nos evoca el frío intenso, la neblina espesa y desafiante, los inextricables lugares, los vericuetos de unas altas montañas, es un espacio silencioso y perdido de una Colombia extrañamente biodiversa, en donde a sus lugares bellos por dignos hay que entrar, o pidiendo permiso y brindando ofrendas —como lo hacen las comunidades y pueblos que lo respetan y cohabitan—, o cegando toda suerte de vida humana y no humana para apoderárselo a mansalva —como lo han hecho las entidades externas para explotar su riqueza en agua y minerales—. La inconquistable biodiversidad colombiana se expresa en un espacio único del planeta Tierra: los páramos. Ellos representan el 50% de estos ecosistemas del mundo y el 3% del territorio continental, se caracterizan por tener una de las especies de plantas más representativas: el frailejón, del cual florecen cerca de 139 especies que delatan una historia de coevolución de más de 2,5 millones de años y que forman asociaciones de vegetación achaparrada, plantas arroseadas, pajonales y matorrales que alojan otras especies endémicas de flora, fauna y hongos. Estos conviven en ciclos circadianos únicos en una franja ecuatorial que desde la época del Plioceno emergió y se consolidó entre los bosques altoandinos y los glaciares, creando un paisaje singular para el mundo.

En un país de montañas, donde el 36% de los municipios tienen territorios con páramos y se obtiene el 70% del agua dulce para los colombianos, los complejos de páramo identifican no solamente los territorios sino a las poblaciones que los habitan. Es aquí donde Diana María inicia su relato de enunciación, sus argumentos de reivindicación y su búsqueda de identidad paramuna a partir de las propias vivencias y de los contextos nacionales, entre cuyas diferentes épocas y bajo distintas finalidades e intenciones se oculta, surge o resurge el páramo.

Este documento transcurre desde la exotización y la estigmatización de la belleza de una naturaleza inhóspita, inhabitable e improductiva, hacia donde los pueblos indígenas milenarios que vivían en los valles fértiles fueron expulsados.

Fueron obligados a vivir sobre estas montañas consideradas por los conquistadores tierra de nadie, infértiles, húmedas, invivibles, yermas, rasas, desabrigadas, tierras de abandono y muerte, peores que las selvas tropicales, en donde animales feroces o venenosos y plantas carnívoras que se tragan a los humanos existían en el bestiario de los colonizadores que buscaban los tesoros tropicales. El colonialismo ecológico presenta la belleza paisajística versus la estigmatización ecológica del trópico inferior y subdesarrollado, la patriarcalización de la franja tropical feminizada para el poema, el placer, el goce, el disfrute, el dominio, la violencia y la expropiación.

Diana María se plantea la pregunta desde la denominación del páramo y la contextualiza como un proceso de dominación epistemológica y de colonización geográfica, en donde nos explica que el poder extra-territorial está también demarcado por las coordenadas geodésicas. En estas mediciones trabajaron los hoy considerados héroes expedicionarios por todos conocidos como los descubridores de la gran riqueza natural, actualmente llamada biodiversidad: Humboldt y Bonpland, el Sabio Caldas, José Celestino Mutis y demás conocedores de la flora andina y del sur, cuyas especies vegetales eran llevadas a la Corona Española bajo el buen ojo del descubrimiento exploratorio, para la acumulación de poder, riqueza y posicionamiento de la ciencia eurocéntrica, desde el territorio ecuatorial como eje del centro del mundo: el punto cero del ecuador en donde nace la riqueza que se dominará.

El sentido patriarcal se proyecta en la visión de los conquistadores-vencedores quienes blandían la verdad occidental por encima de los conocimientos y cosmovisiones de quienes por centurias han habitado los páramos: los pueblos ancestrales, los indígenas, los negros que nacieron libres en África y los esclavizaron en las Américas, y los criollos. Toda una historia de dominación y sexualización de la belleza extraordinaria de la naturaleza y en especial de la vegetación andina: las flores, los paisajes, las montañas, las neblinas, las formas y tamaños de los árboles, las lagunas y los cursos de los ríos, feminizados como una belleza salvaje, primitiva, bárbara, desordenada e inferior, a su vez que dominada, subordinada y racializada bajo el poder de los imperios blancos, para expropiar y enloquecer bajo el narcisismo triunfal del descubrimiento científico.

La autora nos muestra que la denominación del trópico en los juegos de los lenguajes y en la politización de la naturaleza conllevan una subordinación de lo inferior, en donde el clima y los trayectos cortos entre los pisos térmicos de las altas montañas tropicales transitan entre lo frío y lo caliente en lapsos de variación de la temperatura y la altitud en pocas horas. Es decir, el poder de delimitar los tiempos,

los climas, los organismos situados y los continentes del mundo de arriba abajo, de abajo arriba demarcó las posesiones territoriales que podían ser cartografiadas para convertir el planeta en una imagen reticulada plasmada en un globo terráqueo: con líneas trazadas por instrumentos de medición para una apropiación exacta de los territorios y de sus pueblos al margen. De los límites de las coordenadas geográficas a los límites del páramo en sus dimensiones humanas, se pregunta Diana: ¿Dónde queda el páramo? ¿Qué es un páramo? ¿Cómo traspasaron y transgredieron sus límites? ¿Cómo se puede normar y caracterizar un espacio de vida que asombra por su movilidad, en donde se adaptan y co-adaptan sus seres vivos y no humanos y las poblaciones que lo reconocen y lo habitan?

Pero, ¿desde cuándo se politizó el páramo? Entre las reminiscencias del poético pasado colonial, y ante el voraz nuevo colonialismo extractivista de las condiciones de biodiversidad —bajo las cuales los países del trópico tienen la obligación mundial de conservar los recursos de la naturaleza como capital ecológico para el planeta—, se blandió el páramo como riqueza única mundial, patrimonio de la humanidad y paraíso idílico de la conservación, belleza excepcional, objeto clave para conservar, a la vez que para generar los llamados servicios ecosistémicos como agua, carbono, oxígeno y minerales para el mundo.

En el transcurrir de una lectura vivencial, Diana María amplía su mirada y cuestionamientos sobre la dimensión socioecosistémica de los páramos y nos llama a repensar las conceptualizaciones desde afuera para recuperar una ancestralidad y espiritualidad reafirmantes sobre los propios lenguajes de la vida, para reconstruir un colectivo intercientífico y etnocientífico contra los múltiples despojos, renombrando los lugares, redefiniendo los sentidos y resignificando las naturalezas de los páramos.

En su accionar ecofeminista, Diana María sensibiliza la defensa de la vida en el páramo, la lucha contra el extractivismo, el cuidado espiritual, emocional y simbólico. Los entramados que se mueven entre una devastación biológica y una riqueza en la ecología de los saberes paramunos incorporan la dimensión biocultural desde su memoria corpórea-territorial y sensible, partiendo de un análisis que invita a no hacer divisible lo no cuantificable, sino a construir una red de vida y de conocimientos para tejerlos en comunidad.

Olga Lucía Sanabria Diago

Popayán, Cauca

Marzo del 2024

INTRODUCCIÓN

Aristóteles inicia el libro “Gamma” de la *Metafísica* indicando que “quien no conoce el nudo no es posible que lo desate” (*lúein d’ ouk éstin agnoûntas tôn désmon*).¹ Conocer el nudo en una investigación consiste en conocer las dificultades o *aporías*, antes de buscar soluciones. Cuando planteamos un problema filosófico o iniciamos una investigación de esta índole, debemos empezar por recorrer y mapear la complejidad, las aristas y sin salidas del problema o el conjunto de problemas que tratamos.

En la base de este texto hay una pregunta que mueve, un motor al modo en que mueve el deseo, y en que el blanco mueve la flecha. En una de sus formulaciones provisionales esta pregunta es: ¿cómo filosofar desde y con el páramo andino y la alta montaña? Sin embargo, en lo que sigue, no me dedicaré a responder esta pregunta (de hecho, en filosofía respondemos muy pocas preguntas, nos dedicamos sobre todo a plantearlas). En su lugar, abordaré una serie de *otras* preguntas con las cuales aclaro lo que mueve la primera pregunta, quizás su sentido, la dirección hacia la cual me arroja o conduce, como quien precisa el blanco para saber a dónde apuntar la flecha. Estas *otras* preguntas me permiten también reconocer y conocer el nudo que me ata al páramo, o a ciertos páramos en mi historia de vida; además, mapear las dificultades y las constelaciones conceptuales en las que me envuelve la pregunta, hacer de esas ataduras una posibilidad, en lugar de un obstáculo, del movimiento.

Este es un ejercicio de aclaración sin claridad al final del camino, pues lo que resulta no es la claridad y distinción cartesiana, ni la resolución exitosa y garantizada desde el inicio del famoso problema de investigación, sino el mapeo o sondeo de las dificultades, como quien dibuja las aristas de una figura de difícil

1 Aristóteles, *Met.* 995a30 (Traducido por Tomás Calvo Martínez).

imaginación. En este sentido, que no se espere de este texto la llamada producción de “nuevo conocimiento”. Más bien, se trata de la reorganización de las piezas de un rompecabezas que todavía no sabemos (no sé) de qué es y que, muy probablemente, irá cambiando a través del mismo ejercicio de ir escogiendo y organizando las piezas. Se trata de un ejercicio de búsqueda de sentido, y no de la producción masiva, serial y cuantificable de resultados de investigación en el marco de su domesticación y mercantilización. Por eso, es importante decir que este texto se ha escrito en los días de ocio, no tiene financiación ni tiene un código de identificación en el mercado de los productos intelectuales. Quisiera hacer un llamado con esto a la escritura y al pensamiento como actividades asociadas al placer y al gozo (lo cual no implica que no sean difíciles o arduas), como actividades no asociadas a la productividad. La escritura así es un lujo que debemos disputar al sistema laboral al que pertenecemos como la clase trabajadora “intelectual”, cada día más explotada, más sumisa y más cómplice de su propia explotación (y ojalá fuera solo de su propia explotación).

Las preguntas que sí abordaré, y para las que ofreceré no respuestas definitivas, sino cartografías conceptuales, se dividen en dos vertientes o provincias. Primero, ¿dónde queda el páramo?, ¿cuál es su relación con el trópico o en qué consiste su carácter tropical?, ¿cómo está politizada y cómo es politizable la tropicalidad del páramo? Segundo, ¿a qué herramientas conceptuales acudimos para definir el páramo?, ¿cuáles son sus límites y características?, ¿con qué lenguajes se suele nombrar el páramo?

La primera vertiente de preguntas responde al *dónde* del páramo. A primera vista parece una respuesta muy fácil, los páramos están en la alta montaña tropical (o del neotrópico). Sin embargo, las primeras exploraciones buscan rastrear el sentido de esa respuesta, ¿qué quiere decir que los páramos estén en el trópico?, ¿cómo esto nos señala un lugar?, ¿cómo nos señala no solo coordenadas geográficas, sino también políticas e ideológicas? La segunda vertiente de preguntas aborda el *qué* del páramo o, si se quiere, el *qué es* (*tí estin*, como dirían los antiguos griegos). Con estas preguntas puedo esbozar los principales conceptos y categorías que orientan el conocimiento llamado científico sobre el páramo, en términos de su definición y la precisión de sus límites tanto desde algunas ciencias naturales como algunas llamadas sociales. Además, me permiten plantear algunas cuestiones de principio y de modo: de qué tipo(s) de conocimiento(s) se trata, cuáles son sus marcos ontológicos y epistemológicos, sus potencias y sus limitaciones.

Para Donna Haraway:

importa qué asuntos [materias] usamos para pensar otros asuntos [otras materias]; importa qué historias usamos para contar otras historias; importa qué nudos anudan los nudos; qué pensamientos piensan los pensamientos, qué descripciones describen las descripciones, qué amarres amarran los amarres. Importa qué historias hacen mundos, qué mundos hacen historias.²

Y, entonces, ¿qué asuntos [materias] usamos para pensar el páramo como asunto [materia]?, ¿qué pensamientos usamos para pensar el páramo?, ¿qué ideas usamos para pensar la idea del páramo?, ¿qué historias usamos para contar la historia del páramo?, ¿qué descripciones usamos para describir el páramo?, ¿qué nudos atan los nudos paramunos?, ¿qué historias hacen los mundos paramunos?, ¿qué mundos paramunos hacen historias? Estas preguntas orientan esta suerte de cartografía de los conceptos que usamos para pensar y entender los páramos.

La cartografía conceptual es un ejercicio de exploración a través de preguntas que describen trayectorias de pensamiento y conocimiento sobre un asunto, esto es, las formas de darle sentido, en este caso, al páramo andino. ¿Qué visión del páramo se produce desde las ciencias que de él se ocupan? Y como las ciencias no se hacen al margen de las relaciones de poder, ¿cómo están politizados, si es que lo están, los discursos de las ciencias sobre el páramo? No me ocuparé, por supuesto, de todos los discursos científicos sobre el páramo, lo cual sería imposible, en su lugar me ocuparé de los discursos científicos sobre el *dónde* y el *qué* del páramo, con algunas consideraciones marginales sobre las instituciones y los marcos jurídicos que los acompañan.

Cartografiar aquí consiste en describir trayectorias de pensamiento que arrojan claridades sobre los lenguajes, vocabularios e historias que funcionan como marcos de sentido para pensar el páramo. Por un lado, es una labor crítica, en términos kantianos, en la medida en que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento sobre el páramo. Esto quiere decir que es una suerte de epistemología de las coordenadas teóricas y semánticas que nos orientan a la hora de conocer los

2 "It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories" (traducción de la autora). Es muy difícil traducir el juego de palabras con los diversos sentidos y usos de "matter". Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 12.

páramos. Por otro lado, implica aproximarnos a los discursos de las ciencias como discursos. Por ello, parto del reconocimiento de que los discursos de las ciencias están situados en líneas históricas de determinadas comunidades humanas y determinados paisajes, tanto físicos como ideológicos. En un sentido, es una suerte de historia conceptual, pero una historia espacializada y, por tanto, necesariamente politizada, como diría Doreen Massey.

Como horizonte lejano, al transitar estas preguntas exploraré paso a paso posibles caminos hacia un filosofar desde la alta montaña tropical, desde y con, no el páramo andino en general, sino cierto páramo en concreto, sus comunidades y entramados de vivientes (bióticos, abióticos y más que bióticos, si se me permite por ahora la expresión). Todo lo anterior, claro está, si es que cuando llegue ese momento, los términos siguen siendo filosofar y páramo andino. Ni el sentido, ni el pensamiento son inmateriales, por eso no se encuentran desligados del contexto concreto y del lugar de enunciación desde el cual tanto el texto, como quien lo escribe, somos articuladxs o nos articulamos.³ La formulación de estas preguntas y la búsqueda de sentido que las acompaña provienen de mi experiencia de caminar diversos páramos, de habitar la cercanía de los bosques alto-andinos desde mi infancia, de sentirme vinculada material, sensorial, espiritual y afectivamente a estos lugares de vida, y de compartir estas experiencias con otrxs vivientes, seres y fuerzas de la naturaleza. Por eso, en un sentido importante la cartografía conceptual que espero esbozar es ante todo una orientación, coordenadas para guiar un movimiento que espero no sea una carrera, como la académica, sino que, con algo de suerte, sea una danza, una tejedura o un modo de vida. Y en esa medida, tal vez, más que un mapa a la manera imperial, esta cartografía sea una partitura, de esas que no están del todo escritas y que se prestan para interpretaciones múltiples, abiertas, cambiantes y, sobre todo, compartidas.

3 Usaré la x para referirme a la ambigüedad y apertura del género, bajo la idea de que el género gramatical está conectado y no es neutral respecto del género en el que se inscriben cuerpos y discursos sexualizados y marginalizados. Soy consciente de que estas licencias ante la autoridad de las formas cultas y correctas de la lengua, a veces, incomodan.

LA CINTURA TROPICAL DEL PLANETA

Los páramos solo existen en lo que se llama el trópico. Quizás para muchas personas es evidente dónde queda el trópico, e incluso para algunas otras personas también es evidente cuáles son sus características. La filosofía suele empezar por hacer las preguntas más elementales, y la mayoría de las veces estas son preguntas cuya respuesta parece a primera vista obvia. El carácter polivalente del lenguaje natural nos permite siempre preguntarnos por los diferentes sentidos en los que se dice una expresión y hacer de esto un punto de partida en las investigaciones filosóficas. *Trópico*, en efecto, se dice en varios sentidos. Empezaré con un breve recorrido histórico para mostrar la representación de la tierra como un objeto, analizable geométrica y geográficamente en partes, una de las cuales es el trópico. Con ello, abonaré el terreno para responder dónde queda el trópico y, por ende, los páramos. Además, al examinar las características iniciales que se le atribuyen al trópico, puedo introducir los sesgos étnicos que están en la base de la producción de los conceptos *trópico* y *tropical*.

Al parecer, fue Eratóstenes, en el siglo III A. C, quien acuñó la geografía como una disciplina derivada del verbo *geographeo*, escribir sobre la tierra (*earth*) y *geometreo*, medir la tierra (*land*).¹ Así contribuyó a la consolidación de una forma de hacer discursos sobre la tierra, que a su juicio databa incluso del mismo Homero. Hacer discursos sobre el planeta implica hacer del planeta un objeto del discurso, en últimas hacerlo un objeto. La geografía, como la geodesia, es uno de los asuntos que usamos para pensar otros asuntos. Cuando construimos lenguajes y categorías, construimos en interacción con ellas la realidad que habitamos.

El lenguaje no es inocente (*naïve*) en nuestro orden primate [...] En la historia de la ciencia, los padres de las cosas lo han sido primero de las

1 Duane Roller, *Eratosthenes' Geography* (Princeton: Princeton University, 2010).

palabras, o al menos así se les cuenta la historia a los estudiantes de la materia. Aristóteles nombró a los seres y, a partir de ahí, construyó las reglas de la lógica; Bacon denunció a Aristóteles en un proyecto para la reforma del lenguaje que permitiese, al menos, el verdadero conocimiento. Bacon también necesitaba una nueva lógica apropiada para sus nombres correctos. En 1758, Linneo legitimó la relación de los seres humanos con los animales en la categoría que llamó Primates. La taxonomía de Linneo era una lógica, un instrumento, un esquema para ordenar las relaciones mediante nombres. Linneo puede haberse considerado a sí mismo como el ojo de Dios, el segundo Adán que construyó la ciencia, el conocimiento creíble, al anunciar por fin los nombres correctos de las cosas. E incluso en los tiempos actuales, cuando gigantes y padres como ellos ya forman parte del pasado, el debate científico es una lucha por el lenguaje para anunciar lo que adquirirá valor de conocimiento público.²

El planeta como objeto de saber hace parte del “proceso histórico de producción de historias” de la ciencia de linaje europeo, con sus respectivos padres, con sus nombres correctos de las cosas. La geodesia y la geografía son discursos que permitieron darle nombre a la tierra, unificarla como objeto de conocimiento. Entender cómo han cambiado esos discursos a lo largo de la historia de la ciencia occidental, aunque sea de forma muy general, nos ofrece la distancia necesaria para notar continuidades y rupturas con los discursos de la ciencia hegemónica de nuestro tiempo.

En la época de Eratóstenes, la discusión consistía en cuál es la geometría adecuada para dar cuenta de la forma del planeta y sus partes. La geodesia (literalmente dividir la tierra) es un saber que se ocupa de determinar la figura y el tamaño de la tierra, así como la interrelación entre distintos puntos de su superficie.³ Sus orígenes datan del interés por medir la tierra en el sentido de medir las parcelas, dividir en porciones el terreno cultivable o apropiable. Por eso, este saber nace de la mano de los instrumentos que establecen límites entre porciones de tierra y de la topografía que representa esos límites.

Desde Pitágoras, en el mundo occidental existe la idea de que la Tierra es redonda o esférica y ha habido múltiples intentos por calcular su radio. Todavía

2 Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres* (Madrid: Cátedra, 1995), 133-134.

3 James Raymond Smith, *Basic Geodesy: An introduction to the history and concepts of modern geodesy without mathematics* (Newton Way: Landmark Enterprises, 1988).

hoy la geodesia es matemática aplicada, por ejemplo, al definir el sistema de coordenadas para el posicionamiento tridimensional, para medir la variación de las mareas, la gravedad, los movimientos tectónicos, la rotación de la Tierra, así como los modos de representar su superficie de forma bidimensional.⁴ A finales del siglo XVII Isaac Newton propuso que la Tierra debía ser una esfera achatada en los polos (*an oblate spheroid*), su tesis estaba en tensión con el modelo de una esfera achatada en el ecuador (*a prolate spheroid*). En este debate intervenían dos instituciones estandartes de la ciencia de la época, la *Royal Society* de Londres y *L'Académie Royal des Sciences* de París. Las empresas exploradoras para la expansión de los dos imperios requerían el conocimiento de la forma de la Tierra, como lo había probado la expedición de Colón a las Indias. En 1730, la Academia de Ciencias de París envió misiones exploradoras para zanjar la discusión, a lo que hoy en día es Ecuador, Suecia y Finlandia. Por esta vía se confirmó la hipótesis de Newton y se propusieron medidas muy cercanas a las que se usan hoy en día.

La imagen de la Tierra como objeto geométrico es producto del acto de representarla discursivamente como una cierta figura y, por tanto, con determinadas propiedades, entre ellas ser divisible. La materialidad de la Tierra permite que tal división se convierta en medida. En términos sensibles, gracias a la visión y al tacto medimos las superficies a través de ejercicios comparativos en los que valoramos el tamaño de las cosas con base en un referente o modelo. Aunque la medida requiere contacto, cuando esta se convierte en número (o en fórmula) toma distancia de los cuerpos concretos que se han comparado para producirla. Se han diseñado diversos aparatos, lenguajes matemáticos y metodologías para alcanzar el número o la expresión adecuada, para tener una forma de medir cada vez más objetiva, invariable, estable en diferentes contextos y duradera. El resultado es una suerte de objetualización, es decir, la producción de un objeto que, hasta hace muy poco tiempo con los viajes espaciales y las imágenes del planeta desde el espacio, no podemos experimentar como tal, como totalidad. No tenemos experiencia del planeta como un todo, como esferoide. Si bien hoy en día contamos con imágenes satelitales, y esto cambió de forma radical nuestra relación con el planeta, la experiencia visual de la fotografía dista de ser una experiencia propiamente holística en términos sensoriales.

4 Smith, *Basic Geodesy: An introduction*.

La Tierra como una esfera achatada en los polos no es un objeto sensible para nosotras, en su lugar se ha producido como objeto del pensamiento por la vía matemática y geométrica. Hacer del planeta un objeto de conocimiento produce o unifica un tipo particular de espacio: produce una suerte de unificación planetaria, pues una misma figura cobija o reúne todos los lugares de la Tierra. Todo lugar particular se vuelve un posible punto en la coordenada que interseca la latitud y la longitud de un esferoide oblató. Se produce así una figura común, unificada y simple a partir de la pluralidad, complejidad e infinitud de los lugares: esto es lo que permite la matematización y la geometrización.

Los meridianos y paralelos son las divisiones con las cuales se midió la Tierra. Heródoto se refería a “estar en la misma línea” para significar que en dos puntos, por ejemplo Egipto y la boca de Istros, el mediodía (*mesomeria*) se da al mismo tiempo, esto es, comparten lo que hoy llamamos el meridiano geográfico.⁵ Una de las cosas más bellas de esta observación es que, como se puede notar, los meridianos son divisiones en las que el tiempo y el espacio se encuentran, se entrecruzan y son inseparables. Las diferencias meridionales sobre la superficie del globo son diferencias temporales, es decir, se refieren a la relación cósmica del planeta con el sol: la localización interna de un punto geodésico en las líneas meridionales nos recuerda que el planeta se está moviendo en relación con el sol.

Al principio de su *Geografía*, Estrabón señala que los cuerpos y los fenómenos celestes hacen parte del conocimiento geográfico.⁶ Conocer la Tierra implica conocer los astros, su lugar en el cosmos, su relación con otros cuerpos celestes. Por eso, si bien la mirada que se ubica como científica en esta tradición eurocentrada objetualiza el planeta, también sabe reconocerlo como un objeto de relaciones, cuál sea la naturaleza de esas relaciones, y el lugar ontológico y epistémico de los objetos en relación, es otro asunto. En cualquier caso, el mediodía puede darse en tiempos distintos o en el mismo tiempo, y esto supone diferencias geográficas, es decir, espaciales. El paso del tiempo está vinculado con la observación de la posición del sol, en últimas con la experiencia de su movimiento en el cielo. El *gnomon* es un dispositivo de observación del paso del tiempo que para medirlo vincula la Tierra, un lugar concreto, el movimiento del sol y la dirección de las sombras. El *gnomon* muestra el paso del tiempo, porque triangula la luz del sol y su posición, la localización meridional emerge con la sombra que proyecta el *gnomon* sobre el

5 Roller, *Erathosthenes' Geography*, 5.

6 Estrabón, *Geografía* (Madrid: Gredos, 1991), I 13, 7-8; I, 14.

suelo: todos aquellos lugares que comparten la sombra en el mismo tiempo, comparten la línea meridional.

Los paralelos, a su turno, son medidas cuyo referente es la línea ecuatorial, esto es, la línea que divide la esfera en dos partes iguales o hemisferios (del latín *aequator*, igualador o que iguala). La latitud es un concepto heredado de Eudoxo de Cnido, quien usó el término griego *klima* (inclinación, pendiente de una montaña o clima, zona geográfica) para denominar zonas latitudinales.⁷ Eratóstenes, heredero de la tradición de Eudoxo y otros, determinó cinco zonas para la esfera terrestre (o siete si se cuenta la división de la zona tropical): dos alrededor de los polos, llamadas heladas por estar más “lejos del camino del sol”; dos zonas llamadas “temperadas”, pues “yacen en una posición moderada en relación con el camino del sol”; y, la última, que está “en medio de las anteriores”, “yace bajo el camino del sol”, por eso se llama “quemada” (*diakaio*, caliente en exceso) y está dividida en dos por el ecuador de la Tierra.⁸ La zona ecuatorial según esto queda entre los trópicos de verano y de invierno, alrededor del ecuador. Como se puede notar, los paralelos establecen las zonas latitudinales en relación con los polos y el ecuador de la esfera. Las discusiones entre los autores antiguos griegos versaban sobre dónde queda cada zona, qué la caracteriza y qué distancia hay entre los paralelos. La medición de la distancia es uno de los ejes centrales del pensamiento geográfico de esta tradición.

El camino del sol es un criterio para la precisión y ubicación de los paralelos, la línea ecuatorial y las zonas terrestres. La delimitación o clasificación de zonas latitudinales estaba vinculada al clima y, por ello, está en relación directa con el movimiento del sol en el cielo. Ya no solo se trata, como con los meridianos de la variable temporal, de cuándo el sol está en el punto más alto del cielo, el mediodía, sino que además se trata de la variación climática, de las estaciones o la ausencia de ellas y, sobre todo, de la temperatura. Por ejemplo, se decía que tanto las zonas tropicales o ecuatoriales como las zonas polares son inhabitables (con frecuencia se llamaban el mundo inhabitado), ya sea por el extremo calor o por el extremo frío. De ahí que las zonas temperadas sean zonas intermedias o zonas habitables. Estas diferencias no están libres de cargas étnicas, de valores relacionados con quienes habitan las zonas terrestres. El *nosotros* del discurso geográfico en cuestión se

7 Roller, *Eratosthenes' Geography*, 6.

8 *Ibid.*, 67.

ubicaba en las zonas moderadas o temperadas, “es allí donde vivimos” anunciaba Eratóstenes, en la zona temperada boreal.⁹

No es inocente o ingenuo, como diría Haraway, tampoco es una pura coincidencia lingüística, usar el mismo término *temperado* para describir una zona del planeta, su clima y una virtud del carácter relativa a la moderación de las pasiones. Aristóteles, en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, describe la moderación (*sophrosyne*) como un estado intermedio que consiste en no doblegarse ante los placeres o los dolores. El carácter templado o moderado es virtuoso en la medida en que no cae en los extremos de los controlados ni los descontrolados, pues ambos estados son indeseables en relación con el carácter.¹⁰ No en vano, Estrabón habla de “el carácter [o el alma] de la atmósfera ambiente” (*psyche ten tou periechontos physin*).¹¹ Los lugares tienen alma o espíritu, por tanto, tienen carácter, pueden ser templados o agresivos, descontrolados o controlados. Esta no es una descripción neutral de la temperatura o el clima, es una lectura étnica del carácter de los pueblos que habitan los lugares y, por tanto, implica el uso de lentes y sesgos étnicos para interpretar el clima y las zonas de la Tierra. Ahora bien, si ponemos el sesgo y las jerarquías étnicas de lado por un momento —volveré sobre este punto más adelante— podemos quedarnos con una idea muy bella: los lugares tienen alma o espíritu, tienen carácter, temple, y esto tiene que ver con su relación con el sol, con la temperatura y la humedad, con su fertilidad y sobre todo tiene que ver con quiénes los habitan, con la vida que crece allí, que los transforma y se transforma, la vida que hace lugar. De modo que hay un sentido en que los lugares viven, porque tienen alma, están animados y tienen, por tanto, temperamento.¹²

Nuestros discursos no son ingenuos. Esto no necesariamente es un rasgo negativo de los discursos, incluidos los llamados científicos. La pregunta es cuáles son los sesgos y cómo ponerlos a dialogar y hacerlos visibles de manera que podamos discernir mejores sesgos según los contextos y los objetivos de nuestros discursos. Porque no existen los discursos desde ninguna parte, no existe en realidad la neutralidad, aunque esto no implica que no haya criterios de objetividad. Donna Haraway, entre otras, ha indicado muy cuidadosamente

9 *Ibid.*, 67, 159.

10 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Gredos, 1985), 1145a35-1145b20.

11 Estrabón, *Geografía*, 1. 3, 7-8.

12 Si es posible un filosofar desde y con el páramo andino, tendría que ver seguramente con este sentido de temperamento o ánima de los páramos.

cómo un conocimiento situado es conocimiento objetivo, si bien no se pretende neutral.¹³ Así pues, el gesto de representar el planeta como un esferoide oblató dividido en meridianos y paralelos no es inocente y esto ocurre en varios sentidos. Aunque pareciera provenir tan solo de un deseo inagotable de conocimiento, en la expresión de la primera línea de la *Metafísica* de Aristóteles, está lejos de ser desinteresado o neutral. El acto de medir la Tierra y determinar su forma ha ido de la mano de empresas comerciales y militares, pues el conocimiento tanto de mapas como de lugares ofrece ventajas a este respecto. Para Estrabón, el “poder para mandar sobre tierra y mar, reuniendo pueblos y ciudades en un único poder y administración políticos”¹⁴ requiere del conocimiento geográfico, se gobierna mejor lo que se conoce, se gobierna mejor el territorio que se conoce. Aunque el autor reconoce muchas otras utilidades de la geografía, como cultivar un buen juicio, la guerra y el gobierno se destacan porque históricamente continuaron anudadas al conocimiento de la Tierra y, en especial, a la aproximación de herencia científica occidental. Las mismas exploraciones geodésicas del siglo XVII mencionadas antes son ejemplos apropiados, así como múltiples campañas militares contemporáneas que usan satélites, como extensiones tecnológicas de ese ojo que mira para medir, sopesar, controlar y aplanar la superficie del globo. Adicionalmente, como mostré, el acto de medir la Tierra y determinar su forma ha estado permeado por sesgos étnicos que establecen jerarquías éticas entre las diferentes zonas de la Tierra y sus habitantes. Este gesto clasificatorio del carácter de las partes de la Tierra no es inocente en términos políticos.

13 Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cap. 7.

14 Estrabón, *Geografía*, I 17, 10-11.

COLONIALIDAD Y PATRIARCADO

Aunque el trópico corresponde a la cintura del planeta, al lugar donde la superficie terrestre se aleja más del centro del globo, alrededor de la línea ecuatorial, curiosamente está en el Sur, en el Sur político, en los llamados países subdesarrollados o en vías de desarrollo, en el tercer mundo. El trópico hace parte de la periferia política y económica del planeta, sus márgenes. Pero ¿cómo puede tener márgenes la superficie de una esfera achatada en los polos?, ¿qué significa que el trópico esté al mismo tiempo en el centro y en la periferia de la Tierra? Estas preguntas me permitirán introducir los conceptos necesarios para entender las tensiones políticas que atraviesan la producción del trópico como objeto de discurso científico.

Hablar del trópico requiere la división del planeta en meridianos y paralelos, y el gesto totalizante que determinó “en definitiva” el lugar donde pasa el ecuador. Las expediciones geodésicas que zanjaron ese problema no habrían sido posibles sin la colonización de las Américas, y en particular, del sur del continente, el Abya Yala, y con ella, la esclavización y la trata de poblaciones negras del África.¹ Se conoce la Tierra para gobernarla, y se invade y se domina para conocerla.

1 “Abya Yala, que significa ‘tierra en plena madurez’ en la lengua de los pueblos kuna-tule originarios de las tierras ahora llamadas Colombia y Panamá, es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Y es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del “descubrimiento” y la continuidad colonial. Abya Yala es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte” (Catherine Walsh, *¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala* (São Paulo: Pedro & João Editores, 2018), 2). Utilizo el término siguiendo a Sofía Zaragocín, quien nos indica que “es importante enfatizar el espacio del Abya Yala, como el lugar de enunciación desde donde y sobre donde se están articulando feminismos indígenas, feminismos comunitarios y los demás feminismos emergentes del sur. Se ha escrito sobre el Abya Yala como ‘territorio utópico’ o ‘tierra en plena madurez’ (Cabezas González, 2012:13) y hasta brevemente referida como una contrageografía (Castaño, 2007, en Cabezas González, 2012). Euderkys [sic] Espinosa define el Abya Yala en términos de una geopolítica del pasado y el presente con posicionamientos contrahegemónicos (2014:16)” (Sofía Zaragocín, “Interseccionalidad constituida en el espacio”, *Espacialidades Feministas. Boletina Anual de la Escuela de Estudios de Género # 5* (2016): 46.

Los geógrafos anteriores a la colonización de estos territorios sostuvieron largas pugnas y movieron para un lado y para el otro el ecuador de la esfera, mapeando, nombrando y delimitando dónde quedaba cada uno de los paralelos y meridianos y qué los caracterizaba. Finalmente, el cinturón ecuatorial, la latitud 0°, se estabilizó sobre lo que hoy se llama Latinoamérica, África, el sur de Asia y Oceanía. Fijar ese límite, trazar esa línea imaginaria, fue “un proceso histórico de producción de historias”.² Una huella de la colonialidad de este proceso, entre infinidad de otras posibles, está en los nombres “Ecuador” para el paralelo 0 y “Greenwich” para el meridiano 0. En el primer caso, la línea imaginaria se imprime colonialmente para nombrar el territorio (en la actualidad una nación) desde la visión de los colonizadores; en el segundo caso, el territorio del imperio expresa su poder al ponerle su nombre a la línea imaginaria y precisar desde allí la medición de la hora en el resto del globo.

La colonización fue y sigue siendo uno de los motores más fuertes e implacables de cambio y transformación de las historias sobre las cuales se produce lo común, el conocimiento público, lo que se posiciona como *el* mundo, como el sentido compartido. Pero sobre todo, la colonización de las Américas y, con ella, la explotación esclavista de comunidades africanas implicaron una transformación profunda del patrón mundial del poder, de la forma como la raza, la etnia y el género se producen y se entrecruzan para clasificar y establecer valores y jerarquías sobre poblaciones, territorios, discursos, cuerpos, entre otros.³ Siguiendo a Quijano, hablamos no solo de conquista y colonización, sino de colonialidad, para referirnos al cambio en la lógica del poder que implicó una forma inédita de mundialización extendida en el tiempo hasta el presente, es decir, la producción de *un* mundo eurocentrado, racia- lizado, patriarcal y capitalista como una hegemonía interiorizada por los pueblos colonizados. Esto quiere decir que se trata del poder, pero sobre todo de su ejercicio bajo las formas de la opresión, la dominación y la explotación.⁴

2 Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 134.

3 Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’”; Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*; Rita Laura Segato, “La perspectiva de la colonialidad del poder”; María Lugones, “Colonialidad y género”; Ochy Curiel, Jules Falquet y Sabine Masson, “Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe”; Mara Viveros Vigoya, “La interseccionalidad: una aproximación”; D. T. Cruz-Hernández, “Una mirada muy otra”, entre muchxs otrxs.

4 Iris Marion Young, *Justice and the Politics*. Young revisa las maneras de entender el ejercicio del poder más allá de las nociones clásicas de dominio, como la subyugación violenta de otros y la explotación como la utilización de la fuerza del subyugado, para sacar réditos o provecho. La opresión contempla, además de estas, el imperialismo cultural (una forma de colonialidad), la impotencia (la incapacidad de participar en toma de decisiones en la sociedad) y la marginalización por vía de estereotipos.

Precisamente, discursos de linaje europeo se han encargado de posicionar la idea de que el acto político por excelencia es la guerra, es la afirmación de poder de los superiores sobre los inferiores: lo que certifica la naturaleza inferior de los vencidos y la naturaleza superior de los vencedores. La legitimidad de estas ideas se ha querido fundar en la historia, en la edición de lo que se presenta como *la* historia de lo humano, de la civilización, de la cultura, del pensamiento. Leemos en Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Hegel, Schmidt, algunos autodenominados darwinistas contemporáneos y tantos otros autores que se enseñan en las universidades e instituciones de educación, esa forma de comprender a los humanos como animales políticos, como animales que dominan otros animales y otras formas de vida. La historia eurocentrada que se ha contado desde este lente incluye tácitamente (muchas veces de forma explícita) la idea de que la cultura, el conocimiento y la civilización es propia de los vencedores, de los colonizadores, de aquellos por naturaleza superiores. No solo son los vencedores quienes cuentan la historia, sino que el hecho de haber sido vencedores se justifica en la “verdad” de esa historia, cerrando así un círculo vicioso: el vencedor cuenta la historia y con ello proyecta una historia que siempre estuvo de su lado.

Ahora bien, la lógica de clasificación en amos y esclavos encuentra sus raíces en la sexualización de lo inferior. La inferiorización del cuerpo, las pasiones, lo pasivo, en contraste con la superioridad de lo mental o del alma, la razón, lo activo, ha sido parte de la afirmación de que lo femenino y lo masculino son contrarios, polos excluyentes y radicalmente opuestos; en particular, la afirmación de que lo femenino es por naturaleza inferior y, por tanto, todo lo inferior tendrá algo de femenino. Además, dado que el ámbito de lo político corresponde al gobierno y a la guerra, esa misma tradición patriarcal eurocentrada ha afirmado que la política es masculina o propia de los varones, por oposición a la esfera privada o doméstica, el reino de lo femenino.

La sexualización suele ser una suerte de feminización, porque los cuerpos femeninos han sido inscritos y reducidos a su función reproductiva y, por tanto, a su aspecto sexual. Este mismo argumento lo encontramos en repetidas ocasiones en la historia europea para justificar la exclusión de las mujeres de la educación y la política. Su presunta inferioridad intelectual está vinculada con un carácter débil, proclive a las pasiones bajas, en últimas con diversas dimensiones de la sexualización de sus cuerpos. Kate Millet en su ya clásico *Sexual Politics* nos ayuda a comprender la dimensión política de la forma como la sexualidad es descrita,

nombrada y narrada, entre otras. El sentido de lo ‘político’ es definido por ella como “referido a relaciones estructuradas de poder, arreglos por los cuales un grupo de personas es controlado por otro grupo”.⁵ Esto implica que el sexo es una categoría política, por medio de la cual se establecen relaciones de dominación y subordinación, a esto lo llamamos patriarcado. Millet ofrece múltiples ejemplos y análisis de discursos que ponen de manifiesto esas relaciones de poder ejercidas a través de la sexualidad y hace una crítica severa, como muchas otras feministas, a la biologización del carácter asociado a lo femenino en oposición a lo masculino.

Patricia Hill Collins complejiza el proyecto de Millet desde la categoría racial, en *Black Sexual Politics*. La política sexual sobre las mujeres negras está cargada de matices racistas que deben ser analizados con un lente particular. Hill Collins inicia su ensayo con varias escenas de la animalización vinculada a la sexualización de las mujeres negras: desde Sarah Bartman, exhibida desnuda en una jaula en París y Londres, denominada la *Venus Hottentot*, en 1816, hasta los últimos videos de Jennifer López. Las múltiples referencias al “culo masivo” de estas mujeres, la hipersexualización de ciertas partes de sus cuerpos y, en particular, la reducción de sus cuerpos a animales son todas expresiones de la diferencia racial. De la mano de la animalización y la hipersexualización se encuentran las afirmaciones según las cuales lo negro feminizado es salvaje, primitivo, incapaz de civilización, entre otras.⁶ Si bien la sexualización y racialización sobre los hombres y las mujeres negras es muy diferente, no me interesa detenerme acá en el caso masculino. Lo que me interesa es traer a colación la propuesta de Hill Collins sobre la sexualidad negra y el recurso de la diferencia racial para posicionar la superioridad de la raza blanca como una justificación de la colonización.⁷

Algunas de las críticas a la colonialidad y el colonialismo en Latinoamérica y el Caribe están emparentadas con los feminismos negros en Estados Unidos. En uno y otro caso encontramos la denuncia de la relación entre la raza y las empresas coloniales. La colonialidad del poder es una “torsión de la mirada”, un “giro copernicano” que “imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial”.⁸ Pues ha sido una de las herramientas conceptuales y teóricas (de los asuntos que usamos para pensar otros asuntos, en la expresión de Haraway) que ha permitido

5 Kate Millet, *Sexual Politics* (New York: Doubleday, 1970), 23. Traducción propia.

6 Patricia Hill Collins, *Black Sexual Politics* (New York: Routledge, 2004), 28.

7 Hill Collins, *Black Sexual Politics*, 28.

8 Segato, “*Perspectiva de la colonialidad*”, 16.

entender la escala y la radicalidad de la transformación del orden global del poder a raíz de la colonización de lo que hoy se llama América.⁹ La raza desempeña un papel fundamental en este proceso, Franz Fanon lo expresa en términos de “la epidermización” de la inferioridad racial.¹⁰ La colonización del Abya Yala agregó a la variable de género, compleja y de múltiples raíces, la raza y la etnia como dispositivos de dominación de escala global. La epidermización de la inferioridad racial está vinculada con la impronta que biologiza el color de la piel y oculta la producción política, militar y cultural de la raza: “el color” de la piel es una construcción colonial (una categoría mental, en palabras de Quijano) que marca a los vencidos o colonizados y los proyecta como “naturalmente” inferiores sobre el bastión de su epidermis.¹¹

Hay varias vertientes del pensamiento y el activismo descolonial a lo largo de todo el continente americano, en particular en el centro y el sur, pero en cualquier caso se trata

de reconocer al colonialismo como una estructura, un *ethos* y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radical que pregonan las élites político/intelectuales, sea en su versión liberal, populista o indigenista/marxista.¹²

Mucho del pensamiento decolonial y descolonial (e incluso anticolonial) en estos territorios proviene o ha sido formulado por personas y grupos diversos involucrados en la acción política y los movimientos sociales en sus contextos, es decir, se trata de formas de pensamiento que emergen en tensión con la participación en lo político y en la búsqueda de una transformación de los paisajes de opresión en el sur.¹³ Quizás mucha de su fuerza conceptual, su capacidad de torsión de la mirada, proviene precisamente de su raigambre en la práctica política, y en el hecho de que los rastros o huellas de la colonialidad son cotidianos y atraviesan todas las dimensiones de lo político: la lógica colonial y patriarcal del

9 Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’”.

10 Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 44.

11 Rita Laura Segato, “Raza, género y derechos: desde la perspectiva crítica de la colonialidad” (Seminario de formación a distancia, Clacso, 2018).

12 Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018), 25.

13 Raquel Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*. Gutiérrez presenta algunas versiones del pensamiento político producido desde los movimientos sociales en Latinoamérica, particularmente las vertientes comunitarias-populares, muchas de ellas indígenas.

poder no se acabó, ni se debilitó, con las independencias y la fundación de nuevas repúblicas.¹⁴

Por la vía descolonial y feminista se abren caminos múltiples para la comprensión, enunciación, crítica y movilización contra la racialización y feminización de cuerpos, territorios, paisajes, subjetividades, grupos y vivientes de toda índole. El establecimiento de los trópicos en los territorios colonizados los ubicó en el ojo del “huracán”, dejó improntas raciales y sexuales sobre toda su superficie, todo lo que crece y habita allí: también la epidermis de la tierra fue objeto de marcación de inferioridad sexual y racial. Hablar de los trópicos es hablar de territorios colonizados por el norte, por imperios europeos, en diferentes escalas, formas, modos y temporalidades.¹⁵ Así pues, hay otro sentido en el que se dice *trópico*: tierra colonizada, sexualizada, racializada, animalizada, primitiva, caliente y descontrolada.

14 Ahora bien, es importante aclarar que el análisis de la colonialidad de las estructuras del poder es inseparable del análisis del capitalismo (y en particular el neoliberalismo) y el patriarcado. No me detendré por ahora en este punto.

15 Los estudios decoloniales y postcoloniales en África y Asia están emparentados con algunas perspectivas críticas de la colonialidad (término utilizado por Rita Laura Segato) en Latinoamérica y el Caribe, pero constituyen líneas de pensamiento diferentes por muchas razones. Los procesos de colonización europea en los diferentes continentes requieren aparatos conceptuales particulares, pues la temporalidad, los modos y las formas de la colonización, así como de los movimientos de liberación e independencia, tienen diferencias importantes a lo largo de las regiones, tanto al nivel de los continentes como de las naciones.

POLITIZACIÓN DEL TRÓPICO

La expresión *tropical* tiene al menos dos sentidos, por un lado, uno geográfico que permite visualizar el planeta como una esfera achatada en los polos, siendo el trópico la zona ecuatorial. De este modo, es tropical lo que nace allí y es propio de esa parte del planeta. Por otro lado, hay un sentido político que se refiere a la historia y al presente de las relaciones de poder que producen y caracterizan al trópico, en oposición y subordinación a ciertos rasgos autoidentificados como propios de las culturas imperialistas del norte.

La politización del trópico inicia con la atribución de características morales a las zonas climáticas o a los lugares en relación con su clima. Como vimos, desde el tiempo de los primeros tratados geográficos, los trópicos se han representado como excesivamente calientes, como, en cualquier caso, los lugares del exceso y, por tanto, no aptos para ser habitados por humanos. De ahí que el nombre *temperado* tenga la carga moral de la temperancia, de lo intermedio, de lo justo en oposición al carácter extremo e intemperado de lo tropical. Los adjetivos con los que se ha calificado y se ha construido la representación de los trópicos se transformaron con la colonización y la colonialidad de los territorios ubicados en el cinturón tropical del planeta.

Estas son algunas de las formas más frecuentes de nombrar el trópico: pestilente, primitivo o salvaje, enfermo o insalubre, hostil, caliente y húmedo (con connotaciones sexuales), fértil. Si bien no todo lo que se ha dicho sobre los trópicos tiene por sí mismo una carga negativa, muchas de las cosas *positivas* que se han dicho están atravesadas por una exotización del trópico y, por tanto, por una suerte de otrificación, bajo la noción de paraíso o lugar de extrema riqueza natural, abundancia y exuberancia.¹ Muchas veces esa riqueza natural se opone a la pobreza de

1 David Livingstone, "Race, Space and Moral Climatology", *Journal of Historical Geography* 28, n.º 2 (2002).

la gente que la habita, al subdesarrollo de sus comunidades y a la supuesta ausencia de grandes civilizaciones y de culturas avanzadas en esos territorios.²

En la historia de la filosofía de linaje europeo encontramos casos sistemáticos de racialización y feminización de las poblaciones de los trópicos. Bajo la idea de que hay algo así como un carácter de los pueblos, por ejemplo, David Hume afirma que “hay razón para pensar que todas las naciones que viven más allá de los círculos polares o entre los trópicos son inferiores al resto de las especies, y son incapaces de todos los grandes logros de la mente humana”.³ Si bien para Hume esto no implicaba la afirmación de un determinismo climático (como lo veremos también en el caso criollo de Francisco José de Caldas), David Livingstone nos recuerda que sí implica un reparto desigual de las pasiones: para Hume, el calor del sol, propio de los trópicos, “inflama la sangre y exalta las pasiones entre los sexos”.⁴ Los trópicos son lugares de lascivia, de exaltación sexual, el calor y la humedad son proyectados sobre los órganos sexuales y los cuerpos de quienes habitan esas latitudes. Esto implica la asociación del trópico con las pasiones *bajas*, la moralización que censura y marca como inferiores a quienes son así sexualizados, es decir, reducidos a su condición corporal sexual. Montesquieu lo nombra en términos de una ausencia radical de moralidad y virtud en los trópicos, una abundancia de vicios y crímenes.⁵ Otro caso ejemplar es Friedrich Hegel, para quien en la zona tórrida no hay cabida para la libertad humana, ni el desarrollo del espíritu.⁶ Immanuel Kant, por su parte, ofrece no solamente una larga lista de afirmaciones semejantes a las recién citadas, sino que además las usa como justificación del sometimiento militar (o armado) de las poblaciones de los trópicos, por parte de los *blancos* de las zonas templadas.⁷

2 Lo que David Livingstone y David Arnold llaman la paradoja del trópico (Livingstone, “Race, Space, and Moral”; David Arnold, “‘Illusory riches’: Representations of the Tropical World, 1840-1950”. *Singapore Journal of Tropical Geography* 21, n.º 1 (2000): 6-18.

3 David Hume, *Of National Characters*. Citado en Livingstone, “Race, Space, and Moral Climatology”, 163. Traducción propia.

4 Livingstone, “Race, Space, and Moral Climatology”, 163.

5 Montesquieu, *The Spirit of Law*. Citado en Livingstone, “Race, Space, and Moral Climatology”, 164.

6 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*. Citado en Livingstone, “Race, Space, and Moral Climatology”, 165. Si bien este es un texto recogido de apuntes de clase de parte de estudiantes de Hegel, cabe pensar que comentarios de ese calibre fueran hechos regularmente por el autor en ese contexto.

7 Livingstone (2002) cita aquí la *Geografía Física* de Kant. En el caso de Hegel, hay que tener en cuenta que el sentido de “espíritu” es bastante técnico, eso no le resta racismo a sus afirmaciones, pero entenderlas requiere bastantes más elementos. Hay muchos textos relevantes y ejemplares, como el mismo Livingstone lo indica; al respecto, se puede consultar el manual de Emmanuel Chukwudi Eze, *Raza e Ilustración*, 1997.

La afirmación de inferioridad de los pueblos de los trópicos está aparejada con la presunta superioridad, perfección, civilización y moralidad ejemplar de los pueblos de la zona templada. Como se puede notar, el gesto que racializa implica marcar sobre la piel de los colonizados el sometimiento militar de sus territorios y así mismo marcar sobre la piel de los territorios el sometimiento militar de sus pueblos. Vencer en el terreno militar colonial creó una *nueva* naturaleza humana, de segundo o tercer nivel, y naturalizó así diferencias políticas, proyectándose sobre la “naturaleza” misma. Ahora bien, como la inferioridad estaba marcada en clave femenina, se asociaron elementos sexuales a la otrificación de territorios y poblaciones: las pasiones y, entre ellas, las más bajas han sido asociadas por esta tradición a lo femenino, en oposición al carácter masculino de la razón.

El historiador David Arnold contribuyó a acuñar el término tropicalismo (*tropicality*) para referirse a la otrificación de los trópicos como una construcción cultural y política paralela a la otrificación de oriente, lo que Edward Said llamó *orientalismo*.⁸ Se trata de una forma de producción de alteridad a través del tiempo, “una forma de relacionarse con Oriente, basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental”.⁹ Por eso, el concepto se refiere al lugar que ocupan los trópicos en la experiencia de Europa, es decir, se refiere a la mirada europea, foránea, mediada por la empresa colonizadora y explotadora, y sus complejos vínculos con la noción de *civilización*. Así como “Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia”,¹⁰ de igual forma los trópicos han servido para que Europa se defina a sí misma en contraposición a su imagen, su idea, su carácter, etc.¹¹ La sexualización y feminización del trópico se da en este contexto. Por esto, resulta muy relevante el hecho de que el trópico se represente como un lugar donde las fuerzas de la naturaleza superan a los seres humanos, donde estos últimos están sometidos a ella, en contraposición con el dominio sobre la naturaleza en las zonas templadas.¹² Por ejemplo, la literatura sobre el trópico por parte de naturalistas y viajeros solía señalar como indicación de lo anterior el hecho de que los pueblos

8 Arnold, “Illusory riches”, 6-18.

9 Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Random House Mondadori, 2007), 19.

10 Said, *Orientalismo*, 20.

11 Según Quijano, la identidad histórica Europa o europea, con su correlato de blancura, propiamente surge con la colonización de América, pues se trata de una forma inédita de etnocentrismo en el que se produjo la categoría mental de raza (Quijano, “Raza”, ‘etnia’ y ‘nación’”, 84-88). En el caso de Said, estamos hablando de una identidad cultural más amplia y más antigua, que se recoge en la construcción cultural de Occidente.

12 Arnold, “Illusory riches”, 8.

tropicales no domesticaran animales.¹³ La noción de civilización que fundamenta estas ideas tiene como referente absoluto la historia hegemónica europea, sus prácticas e ideales.¹⁴ Lo anterior incluye la concepción de lo político como el ámbito del dominio de otros vivientes, desde otros humanos —por vía esclavista— hasta los animales y su uso doméstico, y las plantas de consumo humano y su uso agrícola. Se trata de una concepción androcéntrica de la naturaleza, según la cual ella está al servicio de la cultura humana, entendida esta como una expresión masculina. Así, los pueblos tropicales, como pueblos colonizados, se representan como femeninos o afeminados: desde las descripciones de los cuerpos masculinos afeminados por ser carentes de vellos, hasta las descripciones de su carácter perezoso, por no conocer el tipo de trabajo que requiere el dominio de la naturaleza en las zonas templadas.¹⁵

Las características presuntamente positivas de los trópicos como paraísos, de exuberante belleza y fertilidad, como encontramos en el caso de Alexander von Humboldt y Russell Wallace, entre muchos otros, son también formas de exotización, feminización y otrificación.¹⁶ La romantización de los paisajes tropicales, como lugares de riqueza y éxtasis, como suelos y poblaciones muy fértiles, es un discurso de doble filo, que todavía hoy sirve a los propósitos de justificar la explotación de los trópicos: tanto la explotación sexual y reproductiva de cuerpos

13 Hay muchas fuentes para esta afirmación, una de ellas es Pierre Gourou en su libro *Les Pays Tropicaux* (véase Arnold, “Illusory riches”; Livingstone, “Race, Space, and Moral”).

14 Tengamos presente que hay muchas historias no contadas y múltiples voces silenciadas en la constitución de la historia hegemónica de Europa, y por tanto lo que cuenta como tal. Por mencionar una de esas líneas históricas, las voces femeninas en la historia de las ciencias, las artes, la cultura, entre otras, han sido y son todavía hoy altamente invisibilizadas.

15 De nuevo aquí tenemos muchas fuentes posibles para esta idea, en el mundo anglosajón del siglo XIX encontramos a Alfred Russell Wallace, Ellen Churchill Semple, James Emerson Tennent, por mencionar algunos (véase Arnold, “Illusory riches”). Del mundo francófono, Pierre Gourou es uno de los más destacados, por su rol académico en la Université de Montpellier (1940-1942), Bordeaux (1942-1945) y el Collège de France (1947-1970) (véase Daniel Clayton y Gavin Bowd, “Geography, Tropicality, and Postcolonialism: Anglophone and Francophone Readings of the Work of Pierre Gourou”, *Revue espace géographique* 35, n.º 35 (2006): 208-211).

16 Humboldt, por ejemplo, describe la exuberancia de la zona tórrida, su inmensa fertilidad y diversidad que deja impresiones de la grandeza de la naturaleza en la mente del hombre y, al mismo tiempo, suscribe la idea de que los habitantes del trópico son naciones “menos avanzadas en términos de civilización”, “primitivas”, en las que el germen de la filosofía natural y la ciencia se encuentran oscurecidos por las “tendencias místicas” y las “intuiciones instintivas”, “extrañas y fantásticas creaciones”. Estas naciones están alejadas de la razón, de la civilización y de la ciencia y en ese sentido son más corporales, por servirse del instinto, en lugar del raciocinio y la observación, por eso no pueden acceder a las leyes de la naturaleza (Alexander von Humboldt, *Cosmos* (New York: Harper and Brothers, 1858), 34-37). Así mismo, consideraba que la falta de cultivos en el trópico indica que el hombre de esos lugares es demasiado débil para dominar la naturaleza, y que la falta de diversidad y exuberancia de las especies europeas es compensada por la imaginación y la sensibilidad de poetas y pintores, a su juicio, la capacidad imitativa del arte compensa esa falta de la naturaleza (Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland, *Essai sur la géographie des plantes* (Paris: F. Schoell, 1805), 34-37).

femeninos *tropicales* (fértils, de una belleza hipersexualizada y racializada), como la explotación de la fertilidad de la tierra, los minerales, las plantas, los ecosistemas, el agua, la biodiversidad, entre otras. El ecofeminismo es una línea de pensamiento y acción política que pone en tensión justamente la mutua dependencia entre la feminización de cuerpos y la feminización de territorios. El trabajo de Vandana Shiva¹⁷ y María Mies,¹⁸ de Val Plumwood,¹⁹ Claudia Korol²⁰ y muchas otras ha enriquecido enormemente nuestra comprensión del problema, así como las luchas políticas de resistencia ante las formas entrecruzadas de colonialidad, capitalismo y patriarcado en lo que atañe a la relación entre lo femenino y la naturaleza. Así, lo que parecen a primera vista problemas de hace 500 años en los trópicos americanos y caribeños, o décadas en los trópicos africanos y asiáticos, son problemas contemporáneos.

De la mano con el carácter femenino de los pueblos tropicales está su presunto carácter primitivo. Los pueblos tropicales se proyectan como en una suerte de estado de naturaleza previo a la civilización y, por ello, permanecen en un tipo de infancia. Esto implica dislocar la línea temporal y proponer que los pueblos colonizados pertenecen al pasado de Europa, versiones primitivas y salvajes que les evocaban los orígenes de la humanidad y sus estados primigenios.²¹ Por esto, muchas luchas descoloniales en Latinoamérica y el Caribe se han concentrado en contar la historia de sus pueblos y contradecir estas afirmaciones racistas, etnocéntricas y patriarcales. Entre ellas se encuentra el trabajo de feministas comunitarias mayas y aymaras. Ellas se han tomado la palabra para cuestionar y ampliar el sentido histórico de sus pueblos en contra de la *primitización* que pretendía robarles el pasado a las civilizaciones milenarias de las cuales son herederas.²²

Algo semejante a lo descrito ocurre con las asociaciones de pestilente, insalubre y enfermo. La medicina tropical es un área de conocimiento que caracteriza

17 Vandana Shiva, *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz* (Madrid: Paidós, 2006).

18 María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminism* (Halifax: Fernwood Publications, 1993).

19 Val Plumwood, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason* (New York: Routledge, 2002); *Feminism and the Mastery of Nature* (New York: Routledge, 1993).

20 Claudia Korol, *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina* (GRAIN, 2016).

21 Aquí también las fuentes son innumerables y vinculadas con las mencionadas anteriormente. Me gustaría destacar el trabajo de Mario Rufer ("La temporalidad como política", *Memoria y Sociedad* 14, n.º 28 (2010): 11-31), sobre los quiebres en la temporalidad en relación con los procesos de colonización.

22 Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2008); Lorena Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Feminista Siempre* (2010); Adriana Guzmán, *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos* (La Paz: Tarpuna Muya, 2019).

las enfermedades propias del trópico, así como la geografía tropical se encarga de caracterizar los territorios y poblaciones de los trópicos. Patrick Manson y Pierre Goussier son, respectivamente, referentes de estas disciplinas nacientes a principios y mediados del siglo xx. En uno y otro caso, las afirmaciones racistas, patriarcales y etnocéntricas pululan: se naturaliza como propio de poblaciones y territorios lo que se concibe como hostil a los colonizadores, como contrario a los valores, referencias e ideales de los colonizadores. Los pueblos tropicales, así como las plantas y los animales del trópico, se describen como sucios, portadores de enfermedades, malolientes, entre otras características.

DESTROPICALIZAR LOS ANDES TROPICALES

Uno de los problemas de la colonización europea de las zonas tropicales era que asentarse en esos territorios redundaría en una influencia nociva del clima sobre las poblaciones blancas, que perderían por ello la pureza de su raza. Mucho del discurso sobre la tropicalidad, proveniente del mundo anglosajón, incluía un distanciamiento con la colonización española y portuguesa por lo que entendían como una tendencia a la degeneración de la raza debida a los procesos de mestizaje.¹ La discusión consistía en si acaso la riqueza de los trópicos merecía el precio de la degeneración racial atribuida al asentamiento europeo. Este conflicto es palpable en los discursos de los criollos de la Nueva Granada y, en particular, en el proyecto de destropicalizar ciertos lugares de las montañas andinas como un modo de defender la transmisión de la nobleza por vía de la sangre, que no se veía tropicalizada o racializada negativamente si habitaba en ‘*zonas temperadas*’ dentro de los trópicos.

En *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, Francisco José de Caldas es un caso emblemático de la moralización racista y patriarcal del clima, por parte de criollos del Nuevo Reino de Granada. El autor expresa su apoyo a la tesis moralista europea que predica del carácter de los pueblos los mismos extremos nocivos que predica del clima de las zonas polares y ecuatoriales, en contraposición con la medida de los pueblos y zonas que llaman temperados:

Cuando recorremos la superficie del globo admiramos la variedad y los extremos a que llega la temperatura en sus diferentes puntos. Aquí reina una primavera que nada puede alterar; allí fríos rigurosos, o hielos eternos; más allá ardores insoportables: en unas partes domina la inconstancia y el capricho, golpes de un sol sofocante son seguidos de las

1 Arnold, “Illusory riches”, 6-18.

escarchas; en otras siempre medidas, siempre regladas las estaciones, se suceden sin alteración el verdor, las llamas, los frutos y las nieves [...].

El africano de la vecindad del Ecuador, sano, bien proporcionado, vive desnudo bajo de chozas miserables. Simple, sin talentos, solo se ocupa con los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la Naturaleza son conseguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Esas, tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil, apacible, cubierto de árboles y cortado de ríos por todas partes. Bajo un cielo inflamado, agota la substancia de su cuerpo por el sudor y la transpiración.²

La naturaleza es objeto de predicados morales, como el capricho, la medida o el descontrol. Así, racializar el clima africano ecuatorial es también racializar los cuerpos que lo habitan, y viceversa. En este caso, se propone que el clima ecuatorial ardiente del África, de suelos fértiles, ríos y árboles abundantes, produce cuerpos negros, quemados, cuerpos de lascivia, brutalidad, pereza, ausencia de trabajo o esfuerzo, descontrol sexual y ausencia de vergüenza. Estos son cuerpos feminizados, y proclamados como más naturaleza que aquellos cuerpos blancos asociados con la moderación, el trabajo, la temperancia y, por ello, autoproclamados como más cultura que naturaleza, como cuerpos civilizados.

En este contexto resulta notable la afirmación explícita de Caldas de que no está siguiendo ciegamente autoridades europeas, sino que “deponiendo todo espíritu de partido y toda autoridad, examinaremos con la sonda de la mano, y siempre guiados por la antorcha de la observación”.³ Este autor representa al sabio, al científico criollo de la Nueva Granada y sus consignas son precisamente atenerse a los hechos, presentarse como imparcial y neutral.⁴ Caldas parte de la definición de clima en su ensayo porque concibe que “explicar el sentido que toman las palabras, determinar bien su significado, es ir por el atajo de la verdad,

2 Francisco José de Caldas, “Del influjo del clima sobre los seres organizados”, *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* 22, 29 de mayo, 1808b, 209-213.

3 Caldas, “Del influjo del clima”, 202.

4 Felipe Martínez concuerda con Santiago Castro-Gómez en que “la *hybris* del punto cero es el lugar de enunciación del proyecto criollo, cuyo ideograma (...) constitutivo es la pretendida universalidad científica de su basamento y, con ello, la invisibilización de los otros ideogramas que lo constituyen: la raza, el trópico y el progreso (Felipe Martínez, “Una geografía para la guerra: narrativas del cerco en Francisco José de Caldas”, *Revista de Estudios Sociales* 38 (2010): 110).

es suprimir obstáculos y disputas interminables, tan perjudiciales como inútiles”.⁵ Caldas quiere afirmarse como heredero de la ciencia europea, esa misma cuyos padres proclaman los nombres correctos de las cosas, esa que apela a los hechos seguros y contundentes. A su juicio, es la misma naturaleza la que expresa su fuerza y capacidad de influjo sobre los seres, y él se concibe como un mero testigo que presenta al público dicho poder.⁶

Donna Haraway nos ofrece varios elementos para comprender y criticar ese gesto objetivante de la ciencia de linaje europeo. La noción de objetividad ha sido uno de los blancos principales de las críticas feministas a la ciencia. Para Haraway, la disputa no se puede resolver en una nueva pretensión de objetividad feminista, que incluye a las mujeres y las poblaciones tradicionalmente marginalizadas del ejercicio de la ciencia y se establece como el nuevo rasero de la objetividad. Tampoco puede consistir en la consigna, opuesta a la posibilidad misma de la ciencia, de que la objetividad es imposible e indeseable por estar marcada de modo indefectible por rasgos androcéntricos. Por eso, su afirmación de que la ciencia es retórica no implica la negación de toda objetividad. Por el contrario, la ciencia, concebida como uno entre múltiples relatos, produce conocimiento público y, por ello, necesitamos la

habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan una oportunidad de futuro.⁷

Los cuerpos y significados racistas y patriarcales producidos por Caldas, como una expresión de la relación entre el clima, los seres de la naturaleza y los pueblos, no constituyen una oportunidad de futuro, porque le cierran el futuro a ciertos cuerpos y a ciertos significados. Por ello, al hablar del alma de los lugares, de su carácter vivo, en constante transformación, de su temple, debemos estar atentas a cuáles son los cuerpos y significados que producen nuestros discursos sobre la

5 Caldas, “Del influjo del clima”, 202.

6 Es muy interesante el análisis de Mauricio Nieto (Nieto, *Orden natural y orden social: ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada* (Bogotá: UniAndes, 2008), 184-186) sobre la “voz de la naturaleza” en dicha obra, así como del lugar que ocupan en esta los instrumentos de medición. Recomendando su lectura para profundizar diversos aspectos de la relación entre política y ciencia en la obra de Caldas.

7 Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 322.

vida, a si acaso abren o cierran futuros posibles en los que querríamos y podríamos compartir la vida con otrxs.

Ahora, volvamos a Caldas. Como se puede prever el conflicto de un criollo, es decir, de un hijo de blancos nacido en tierra colonizada, tierra negra o indígena, que nace, crece, se educa y vive en la zona tórrida, consiste en el temor del influjo de ese clima *nocivo* sobre su cuerpo, sobre sus discursos, sobre su presunta nobleza.⁸ En *El estado de la geografía del virreinato de Santa Fé de Bogotá*, Caldas expresa precisamente ese conflicto. Afirmar su nobleza, afirmarse ileso y a salvo del influjo negativo del clima tropical depende de hallar en el trópico un lugar temperado. Es así como Caldas describe las montañas andinas, y los “hombres tan sencillos como laboriosos, que habitan la parte más bella de los Andes”,⁹ en especial, el valle de Popayán, de donde es oriundo Caldas, cuya temperatura “parece inventada por los poetas”.¹⁰ Así, la temperatura es la clave de la diferenciación racial de los pueblos que habitan distintas alturas de los Andes, distintos niveles sobre el nivel del mar, y asimismo es la clave de la diferenciación biológica de las especies, tanto de plantas como de animales, que habitan diferentes altitudes.

Caldas divide la población de la América en *bárbaros* y *civilizados*. Para él, los primeros, que llama “tribus errantes”, no pueblos, “sin otras leyes que sus usos”, “mantienen su independencia con su barbarie” y no tienen más virtud que “carecer de algunos vicios de los pueblos civilizados”.¹¹ Divide los segundos:

en tres razas de origen diferente: el indio indígena del país, el europeo su conquistador y el africano introducido después del descubrimiento del Nuevo Mundo. Entiendo por europeos no solo los que han nacido en esa parte de la tierra, sino también sus hijos, que, conservando la pureza de su origen, jamás se han mezclado con las demás castas [...]. De la mezcla del indio, del europeo y del negro, cruzados de todos modos y proporciones diferentes, provienen el mestizo, el cuarterón, el mulato, etc., y forman el pueblo bajo de esta Colonia.¹²

8 Nieto, *Orden natural y orden social*, 295-320.

9 Francisco José de Caldas, “El estado de la geografía del virreinato de Santafé de Bogotá”, *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 1-7 (3, 10, 17, 24 y 31 de enero y 7 de febrero), 1808a, 185.

10 Caldas, “El estado de la geografía”, 186.

11 *Ibid.*, 188.

12 *Ibid.*

En este pasaje es notable cómo se despliega el dispositivo de la raza como una construcción para establecer diferencias de origen, diferencias incluso *nacionales*. La producción de Europa como una raza que se va a colorear de blanco es justamente el efecto de ese dispositivo colonial, que clasifica los seres humanos en virtud de su origen geográfico. Pero, sobre todo, los clasifica en relación con su posición en la pirámide del poder colonial: los colonizadores, los colonizados y los esclavos “introducidos por los colonizadores”.

Cuando Caldas describe la “parte baja y marítima de estos países”, esa que “está cubierta de selvas colosales”, usa adjetivos semejantes a los que usa con el África ecuatorial: pueblos solo dignos de servidumbre, perezosos y ausentes de industria en medio de la abundancia de especies, ríos, una vegetación vigorosa y la presencia de animales venenosos, vientos implacables, tormentas y lluvias torrenciales. En este contexto, aparecen los animales domésticos, que brillan por su ausencia, y a su juicio son la muestra del carácter primitivo de esas gentes y tribus.¹³ A partir de ese límite inferior, empieza el recuento de las diferencias climáticas en orden ascendente, de las zonas bajas propiamente ecuatoriales y racializadas negras, hasta las zonas altas temperadas y racializadas blancas: la “región media de los Andes de clima dulce y moderado”;¹⁴ de pueblos perezosos y lascivos a pueblos industriosos, felices y bellos, que poseen cultivos y rebaños, síntoma de su superioridad a los ojos de Caldas.¹⁵

La altura de los Andes no solo produce climas diferentes, sino que espacializa el poder colonial y distribuye de maneras diversas la racialización de cuerpos vivientes, poblaciones y territorios. Los que Caldas llama “países elevados” eluden la naturaleza tropical de la zona de la Tierra en la que están ubicados. Como si inauguraran una nueva dimensión, se salen del “Nuevo Mundo”, se alejan de los trópicos y acercan a quienes allí habitan a las zonas temperadas, al “Viejo Mundo”, a la civilización y la cultura.¹⁶ Así, “el deseo de transportar Europa al trópico creará

13 *Ibid.*, 191-192.

14 *Ibid.*, 187.

15 Debo esta idea al artículo de Martínez (2010). El autor explica esa pirámide ascendente con bastante detalle, y usando amplias fuentes de la obra de Caldas y de autores llamados caldenses. En particular, llama la atención que el rojizo esté en la mitad del negro y el blanco. Esta pirámide racial y climática abre las puertas a indígenas y mestizos más blancos, más cercanos al criollo, según el clima de la región que habitan, así como del tipo de trabajo que realizan.

16 A este respecto, resultan muy útiles las nociones de “tiempo” y “espacio”, que Castro-Gómez propone acerca del proyecto político de la hegemonía criolla. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005).

una ficción ideológica que pervive hasta hoy: Santafé y los Andes en general (a una cierta altura barométrica) no hacen parte del trópico”.¹⁷ Por eso, el cambio de dimensión es una transposición, el deseo de traer a Europa, de yuxtaponerla sobre los territorios inferiorizados por ella como un gesto que marca sobre el color de cuerpos y territorios el índice de su “civilización”.

17 Martínez, “Una geografía para la guerra”, 109.

LA PERSPECTIVA DEL NEOTRÓPICO

Algunas definiciones contemporáneas del páramo no lo ubican en el trópico, sino en el neotrópico, por eso, resulta interesante dedicar al neotrópico un apartado especial en esta breve historia de los conceptos. Muchas veces la ciencia se concibe como desvinculada de su pasado a través de la noción de progreso y desconoce las continuidades históricas de sus discursos. De ahí que con frecuencia las dimensiones políticas de sus discursos pasen desapercibidas. Desde la noción de *neotrópico* es posible ampliar las raíces históricas y políticas que lo vinculan a la colonización, y lo emparentan con la historia de las nociones de *trópico* y *tropical* recién descrita. En particular, el surgimiento de ese concepto me permite notar cómo la perspectiva biogeográfica vincula el lugar de origen con lo que es propio o característico de una especie o un determinado taxón de la vida.

Neotrópico fue acuñado por Phillip L. Sclater (1858) y Alfred Russel Wallace (1876). Sclater consideraba que una de las principales cuestiones de la historia natural debía ser la precisión de “la más natural de las divisiones primarias de la superficie de la tierra, teniendo en cuenta únicamente la similitud o la semejanza de la vida organizada como nuestra guía”.¹ El autor confiaba en que las diferencias en la vida organizada en las diferentes zonas del planeta eran reflejo de creaciones distintas, de diferencias ontológicas entre los seres vivos y, por tanto, le interesaba precisar los límites y extensión de dichas zonas. Como se puede notar, la noción de comunidad de vivientes está aquí mediada por un origen común de quienes son semejantes, que se establece como una variable en relación con el lugar en el cual habitan: el origen y el lugar de habitación coinciden. Así, hay leyes naturales que gobiernan la distribución de la vida en la superficie del globo, y la ciencia se dedica a desentrañar dichas leyes. A su juicio:

¹ Philip Sclater, “On the General Geographical Distribution of the Members or the Class Aves”, *Journal of the Linnean Society, Zoology* 2 (1858): 130. Traducción de la autora.

Cada especie animal debió haber sido creada dentro de y repartida en el área geográfica que ocupa actualmente. Siendo ese el caso, si se puede mostrar que las áreas ocupadas por las variedades primarias de la humanidad (*mankind*) corresponden a las provincias zoológicas primarias del globo, sería una deducción inevitable que esas variedades de Hombre (*Man*) tuvieron su origen en las diferentes partes del mundo donde se encuentran ahora.²

La disputa respecto de las diferentes especies humanas es amplia y profusa en el siglo XIX, y con frecuencia tenía fuertes sesgos etnocentristas y racistas, pero ese no es el punto aquí. Uno de los componentes del debate consistía en cómo hacer compatible la teología creacionista del Génesis con el “descubrimiento” del “nuevo” mundo, y la pregunta de si hay una sola humanidad. De hecho, una de las teorías que entraba de forma preeminente en esta disputa era la evolución. Si bien para Sclater la evolución no era una posibilidad, su pregunta —como la de Darwin y Wallace— está emparentada con la pregunta por el origen de las especies y, en particular, por qué en determinado lugar viven unas especies y no otras. Es decir, su pregunta sobre el origen es una pregunta sobre el lugar, entendiendo el lugar como la marca del nacimiento o la indicación del origen: ¿de dónde es o de dónde es propia determinada especie o clase? Esto significa que las comunidades de vivientes reciben su identidad del lugar que habitan y del cual son originarias. Si bien estas preguntas se van a transformar un poco en la biogeografía contemporánea, resultan muy interesantes como formas de establecer relaciones entre la vida y el lugar.

Sclater ofrece en su artículo lo que considera que son las divisiones naturales de la superficie de la Tierra en provincias o reinos, de acuerdo con la distribución de las familias, géneros y especies de la clase *Aves*.³ Después de establecer el orden *Passeres* como su referencia, afirma que cualquier ornitólogo se pregunta primero si el orden en cuestión es del “Nuevo Mundo” o del “Viejo Mundo”. Esta es entonces la clasificación primera de las zonas de la Tierra, la primera distinción ontológica entre reinos o provincias de la vida en el planeta. La distinción entre tropical y temperado se convierte en la distinción entre el “Nuevo” y el “Viejo” Mundo, y por consiguiente es una distinción entre *ser del* “nuevo” o del “viejo” mundo, es decir, entre *ser* colonizado o colonizador. No importa si se trata de aves o de “especies”

2 Sclater, “On the General Geographical”, 151.

3 Sclater, “On the General Geographical”, 132.

humanas, se trata de preguntar de dónde son y trazar con esa respuesta zonas diferentes de la Tierra, es decir, provincias ontológicas diferentes. Claramente esta es una distinción colonial, histórica y proviene de una perspectiva específica: la de los colonizadores. Nadie que habita estas tierras, que descende de quienes han vivido aquí, así sea por vía de la mezcla con los colonizadores, piensa en realidad que habita en un “nuevo” mundo, este mundo no tiene nada de nuevo, esa es una categoría exógena, que nos hace mirarnos con los ojos de los colonizadores. Sin embargo, es el principal referente para establecer la categoría *neotrópico*, todavía en uso, y para investigar los patrones de poblamiento de la vida en el planeta.

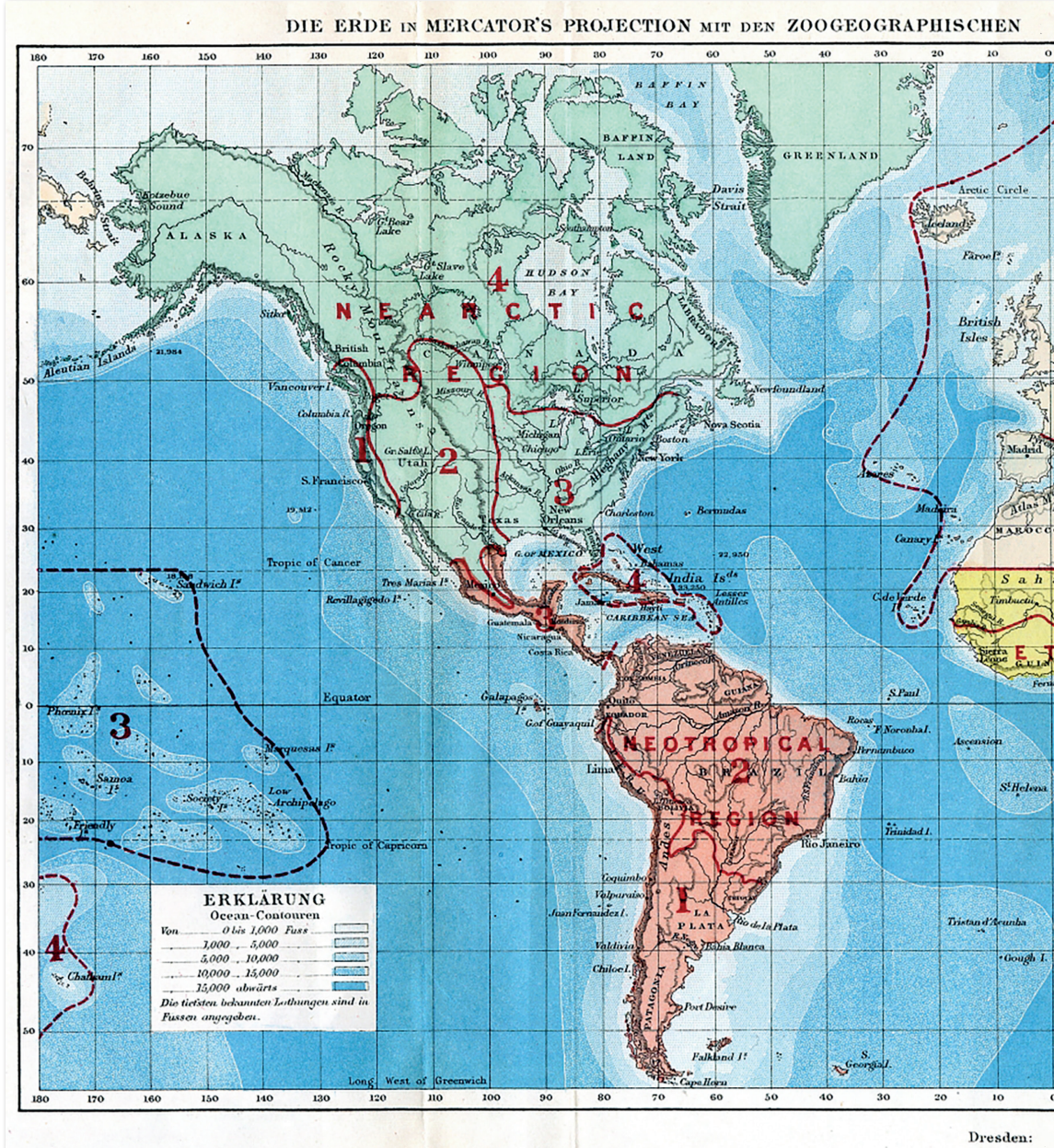
Las provincias de la tierra que distingue Sclater con base en las preguntas recién descritas son las siguientes: Paleoártico, Neoártico, Neotrópico, Etiópico, Oriental y Australiano, como se ve en la figura 1. Sobre esta clasificación, Alfred Russel Wallace precisó la línea que divide las zonas Oriental y la Australiana, y por eso se llama la línea Wallacea.

Este mapa ha cambiado, por ejemplo, según los estudios sobre distribución de mamíferos o distribución florística, pero los cambios en los nombres de las regiones han sido menores a lo largo de la historia. Recientemente, por ejemplo, se utiliza paleotrópico para referirse a la zona etiópica, o zona boreal para referirse a las dos zonas árticas. Estas divisiones responden a patrones de dispersión de comunidades de vivientes de diferentes reinos y clases. En cualquier caso, es llamativo que la división entre lo *paleo* y lo *neo* proviene de una distinción colonial de orden histórico y político.

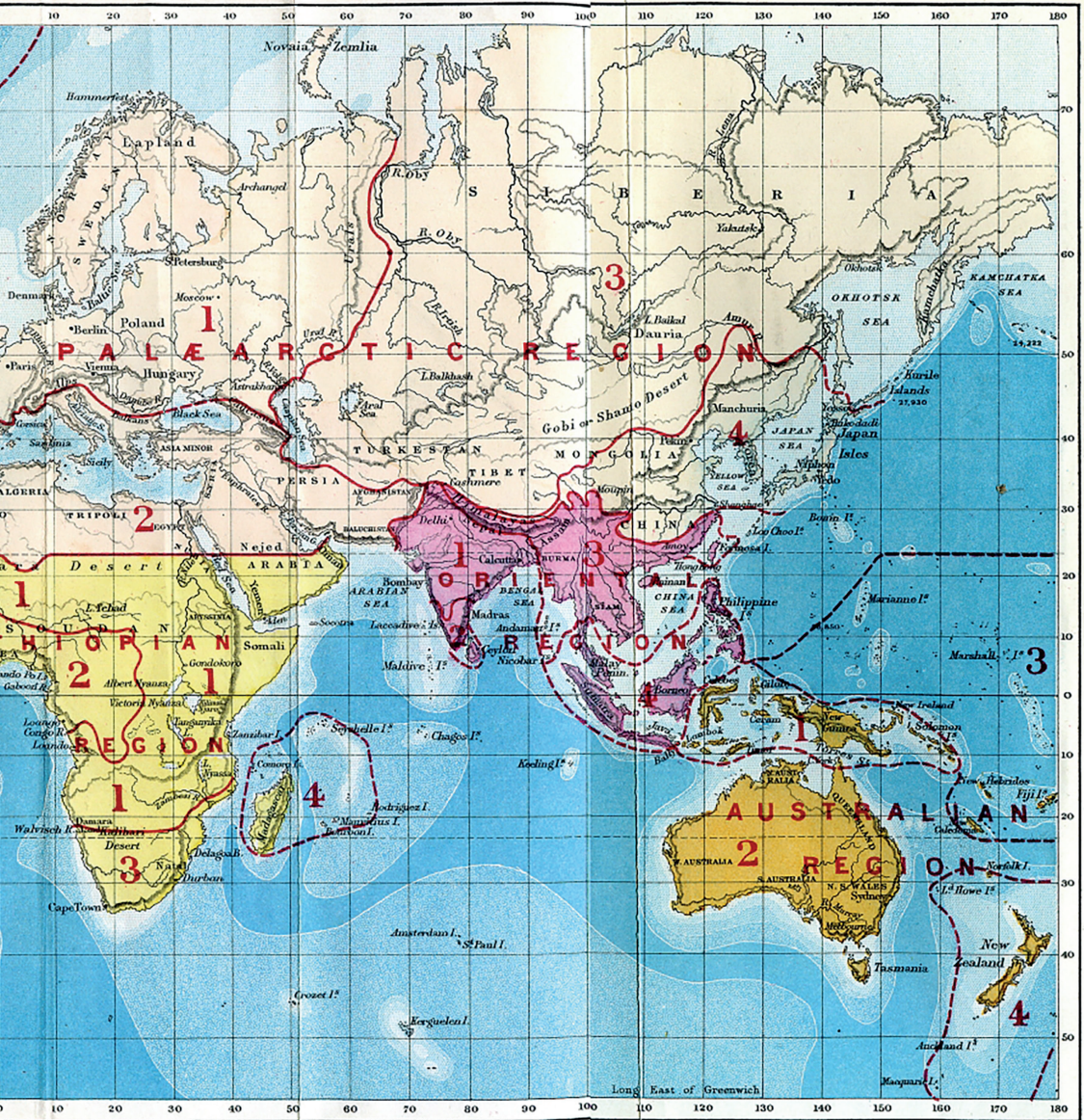
En suma, el neotrópico se refiere a cierta noción de comunidad, es decir, se refiere al lugar común que habitan y comparten ciertas especies de flora y fauna, y este es además un lugar manchado por la colonialidad. Este término surgió en y continúa siendo parte del estudio de los patrones de distribución geográfica de los seres vivos, es decir, la biogeografía, que tiene actualmente dos enfoques: ecológico e histórico. El primero se ocupa de las causas físicas que en el presente determinan que un taxón habite en una región y no en otra, mientras que el segundo se ocupa de causas que existieron en el pasado.⁴ Después de Darwin y Wallace, entre muchos otros autores que contribuyeron a posicionar la teoría de la evolución, la distribución de las especies en el planeta, así como su transformación,

4 Jorge Crisci, Liliana Katinas y Paula Posadas, *Historical Biogeography. An Introduction* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 2.

Figura 1



REGIONEN UND DEN APPROXIMATIVEN SCHWANKUNGEN DES OCEAN-BETTES.



R. von Zahn.

Mapa de regiones biogeográficas del mundo. Alfred Russel Wallace, 1876. The geographical distribution of animals; with a study of the relations of living and extinct faunas as elucidating the past changes of the Earth's surface. Verlag R. von Zahn, Dresden. Tomado de Wikimedia Commons contributors. Archivo:Wallace03.jpg. <https://acortar.link/78edWq>. Dominio público.

se considera un fenómeno histórico que está vinculado con tres dimensiones: la forma, el espacio y el tiempo.⁵

No es suficiente pensar que la vida cambia y las especies se forman a lo largo del tiempo, sino que además es fundamental reconocer que la Tierra misma cambia: los continentes no solo se mueven sino que cambian de forma.⁶ Así como la forma de las especies cambia a lo largo de la historia de la vida en la Tierra, y la forma de la Tierra cambia, también la manera como comprendemos la “forma” ha cambiado, desde las características morfológicas (las que reconocía Sclater, por ejemplo), hasta las características moleculares y sus secuencias de ADN, entre otras.⁷ De ahí que las comunidades de vivientes sean hoy en día en su mayoría comunidades que comparten marcadores genéticos, es decir, su semejanza o desemejanza ya no se juega del lado de la morfología de sus cuerpos, de la semejanza o diferencia en ese nivel. En suma, el concepto de neotrópico sirve al propósito de identificar comunidades de vivientes, asociar el lugar de origen y el lugar de vida, rastrear procesos de migración y transformación de las especies y, al mismo tiempo, es un concepto marcado por una historia colonial.

5 Crisci, Katinas y Posadas, *Historical Biogeography*, 1.

6 Por esto, Alfred Wegener tiene un lugar importante en esta historia.

7 Crisci, Katinas y Posadas, *Historical Biogeography*, 1.

CAMBIAR LAS METÁFORAS POLÍTICAS

La historia de la comprensión geodésica, geográfica y biogeográfica de las zonas del planeta nos ha permitido entender algunas descripciones del trópico, que cobijan al páramo por su ubicación. Estas descripciones incluyen al trópico como el ecuador de la esfera, como un lugar en extremo caliente por “estar debajo del carro del sol” y, por tanto, poco adecuado para la habitación humana.¹ Adicionalmente, el carácter quemado de esas zonas se nombraba como opuesto a las zonas llamadas temperadas, como vimos, esta oposición tiene connotaciones éticas arraigadas en sesgos étnicos. La politización del trópico está vinculada con los cambios en el patrón mundial del poder instaurados por la colonización y la colonialidad, para entender esta idea identificamos algunos elementos clave de la sexualización y racialización del trópico como forma de inferiorizar sus poblaciones y territorios. En la noción de *neotrópico* pervive la marca colonial del territorio del Abya Yala, por ser el llamado *nuevo mundo*. Llama la atención, además, que a través de esta noción la naturaleza de los seres vivos se vincula con su lugar de origen. Los seres vivientes llevan la marca de dónde nacieron inscrita en su descripción biogeográfica, tanto como llevan la marca colonial cuerpos, territorios y discursos nacidos o provenientes del sur político.

La destropicalización de los Andes tropicales nos dio algunas pistas, en particular, sobre el páramo como ser tropical. La analogía entre las zonas terrestres y las zonas climáticas de la vertical andina, realizada por Francisco José de Caldas, implica que las costas y las cumbres de las montañas son lugares de extremo calor o extremo frío, como lo eran los polos y el trópico respecto del clima de la esfera en la geografía griega antigua. Para Caldas, las zonas temperadas corresponden a zonas altas de las montañas, pero no a sus cumbres, no a los páramos, lugares

1 Erathostenes' *Geographika*, 44 II B 26, citado en Roller, 2010, 67.

más altos todavía que las zonas que Caldas llamaba elevadas. Los páramos son entonces los lugares polares de la zona tórrida, en diametral oposición a las zonas “temperadas” de los Andes.

Las reflexiones anteriores me han permitido mostrar diferentes formas de politizar la relación entre el clima, un lugar, su posición en el planeta y quiénes lo habitan. En este contexto, me interesa particularmente cómo emerge en las ciencias de la naturaleza la noción de comunidades de vivientes. Porque desde esta noción de comunidad es posible contribuir a transformar las metáforas políticas del trópico, es decir, subvertir la politización que he descrito hasta este punto, en sus diversas formas de feminización y racialización.

Alexander von Humboldt, Francisco José de Caldas, José Celestino Mutis, entre otros, observaron la variación del clima según la altura de las montañas —el primero la presentó al público europeo en su *Ensayo sobre la geografía de las plantas*²—. Según esa forma de representar el trópico, la variación del clima implica una variación en las comunidades de vivientes, su apariencia o morfología, su estructura, sus hábitos y, por tanto, la forma como las clasificamos en reinos, clases, familias, géneros y especies. Esta idea se basa en la variación climática como una de las principales características del trópico.

En términos climáticos el trópico no se caracteriza por un calor excesivo, como muchas de las representaciones coloniales o etnocentristas que he descrito, sino por la forma en que varía la temperatura. Las unidades de referencia no son entonces las estaciones, sino la variación diaria y anual de la temperatura, por un lado, y su variación altitudinal, por otro.³ En dichas variaciones es posible identificar regularidades. Cuatrecasas, en una mirada un poco más reciente, nos indica que el estudio de las zonas tropicales busca establecer los fenómenos que son consecuencia de la posición geográfica tropical. A este respecto, el más conocido de los factores es el clima:

2 Hay evidencias de que la *Memoria sobre la nivelación de las plantas que se cultivan en la vecindad del Ecuador*, de Caldas, es o bien un antecedente o bien una producción simultánea de las principales ideas fitogeográficas, consignadas en este ensayo de Humboldt (Alberto Gómez Gutiérrez, “Alexander von Humboldt y la cooperación transcontinental en la *Geografía de las plantas*: una nueva apreciación de la obra fitogeográfica de Francisco José de Caldas”, *Revista internacional de estudios humboldtianos* 17, n.º 33 (2016): 23-49).

3 La ausencia de estaciones está vinculada con el hecho de que los rayos del sol inciden en el trópico en un ángulo abierto constante durante todo el año. Esto implica, además, unas condiciones de luminosidad específicas del trópico. (José Cuatrecasas, “Aspectos de la vegetación natural de Colombia”, *Revista de la Academia Colombiana de las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 10, n.º 40 (1958): 226).

la zona tropical se caracteriza no precisamente por elevadas temperaturas máximas, sino por una débil oscilación anual de las temperaturas máximas y mínimas, es decir, por una relativa uniformidad térmica durante todo el año (...), acompañada de una fuerte oscilación diurna, rigurosamente periódica o regular.⁴

Humboldt contribuyó a formular algunas de las principales preguntas de la fitogeografía y otras disciplinas, estas son preguntas mediante las cuales la ciencia, incluso la de nuestro tiempo, establece correlaciones entre los lugares, su ubicación en el planeta y las características de los seres vivos que los habitan.⁵ ¿A qué se debe que una comunidad de vivientes habite en un lugar específico? ¿En razón de qué en diferentes lugares, incluso a veces atravesando grandes distancias, mares y continentes, encontramos seres vivientes semejantes, de la misma familia, género o clase? En el caso de las diferencias de altura en las montañas tropicales, ¿por qué ciertas especies viven en ciertas alturas?, ¿hay orígenes comunes a especies y familias semejantes en lugares distantes? Y por último, ¿qué constituye una comunidad de plantas? Esta última es de especial importancia porque la noción de comunidad tiene resonancias antrópicas. La *comunidad política* normalmente se aplica a contextos humanos en el pensamiento eurocentrado, y cuando se usa para hablar de la vida animal se asume que se trata del sentido metafórico de un término propio de lo humano.⁶ Por esto, resulta muy interesante notar que muchas disciplinas científicas contemporáneas heredadas de ese linaje, como la fitosociología y la biogeografía, asumen que existen las comunidades de plantas y se dedican a explicar sus causas, su origen y sus dinámicas. Además, hay que notar que se establece una relación estrecha entre las comunidades y sus lugares de origen, como si estos últimos fueran la clave de la particularidad de una comunidad.

Humboldt planteó la noción de comunidad de plantas de forma muy particular en el ensayo mencionado, pues a su juicio las plantas se dividen en dos grandes grupos según sus hábitos o forma de vida (*manière de vivre, habitudes*): las que

4 Cuatrecasas, "Aspectos de la vegetación", 226.

5 Este ensayo formula algunas de las preguntas que contemporáneamente responden la biogeografía, ecológica e histórica, la fitosociología, la geografía de ecosistemas, la ecología del paisaje, la antropología de la naturaleza, entre otras.

6 Hay una larga historia de reflexiones políticas sobre los animales, Aristóteles, por ejemplo, llama políticas a las colonias de abejas y las hormigas, y la primatología contemporánea estudia desde ese lente el comportamiento de primates superiores. Esta última se ocupa de los primates para explicar las bases evolutivas del comportamiento humano, y por ello asume que este es propio de lo humano, de modo que los primates son parientes con versiones primitivas de algo propiamente humano.

viven aisladas o de forma diseminada (*isolés et épars*) y las plantas que viven en sociedades organizadas (*réunies en société*).⁷ De entrada, notemos que las plantas tienen formas de vivir, hábitos e, incluso, prácticas comunitarias. Curiosamente, las “sociedades organizadas” corresponden a las plantas que viven rodeadas de sus semejantes, en colonias como las de las abejas y las hormigas. Humboldt asume, por ello, que se han impuesto unas sobre otras. Al autor le parece que las plantas organizadas en sociedad son características de las zonas templadas, si bien es posible encontrar algunos casos en los trópicos. Pues, en sus palabras, los bosques en las zonas templadas son uniformes y homogéneos, a diferencia de los “pintorescos” bosques tropicales.⁸

La división entre plantas aisladas y organizadas políticamente llama la atención. Porque, primero, contiene el sesgo étnico de que la cultura y la organización social es algo propio europeo o de la zona templada y, segundo, porque sostiene la tesis de que las comunidades sociales y políticas incluyen necesariamente el dominio de los semejantes sobre los diferentes. Esta es una idea muy vieja en el pensamiento eurocentrado, que se ha mantenido a lo largo de la historia al punto de que los discursos tanto políticos como científicos contemporáneos recurren con frecuencia a metáforas de esta índole.

A mi juicio el bosque alto andino, el bosque húmedo tropical, es un ejemplo de comunidades socialmente organizadas justo por la razón contraria: se trata de la convivencia y la co-habitación de seres diferentes, de comunidades heterogéneas en las que no necesariamente existen jerarquías o relaciones de dominación o dominancia (es el término usado en algunas ciencias). El mismo Humboldt utiliza una imagen que me parece muy bella y muy poderosa para probar lo contrario de lo que estoy afirmando:

Pero estos inmensos bosques no ofrecen el espectáculo uniforme de las plantas sociales; cada parte produce formas diferentes. Aquí encontramos entrelazando sus ramas *mimosas*, *phycotrias* o *melastomas*, allí laureles, cesalpines, *ficus*, *carolineas* y *heveas*: ninguna planta ejerce su imperio sobre las demás.⁹

7 Humboldt y Bonpland, *Essai sur la géographie*, 15.

8 *Ibid.*

9 “Mais ces immenses forêts n’offrent pas le spectacle uniforme des plantes sociales; chaque partie en produit de formes diverses. Ici on trouve des *mimoses*, des *phycotria* ou des *melastomes*, là des lauriers, des *cesalpines*, des

La uniformidad le parece un espectáculo, algo digno de verse, propio de Europa y las zonas templadas, propio de las comunidades de vida que nacen allá. Y de nuevo utiliza el recurso de oponer la zona tropical a las zonas templadas, a través de un sesgo que proyecta una presunta inferioridad de lo tropical. Desde los diálogos de Platón, se ha afirmado que es preferible ser amo que esclavo, es preferible dominar que ser dominado, y la política es la expresión de la pugna por estar del lado del amo, del lado de la dominación. Ese es el espectáculo que Humboldt ve en los bosques boreales, la homogeneidad producida por la dominación de unos seres sobre otros. Este sesgo étnico, eurocentrado, no es exclusivo de Humboldt, pues está emparentado con la politización del trópico que he descrito hasta este punto.

Cambiar las metáforas políticas del trópico y sus comunidades de vivientes puede consistir en rechazar esas visiones eurocentradas y afirmar el carácter político o, en palabras de Humboldt, socialmente organizado de la convivencia de los seres diferentes en los bosques andinos. No hay una sola especie que domine sobre las otras y prevalezca, haciendo homogéneo el bosque; en su lugar, encontramos por doquier ramas de especies diferentes entrelazadas, juntas, compartiendo su vida, sus hábitos, aunque no compartan sus formas, aunque no sean de la misma especie. Son bosques de inmensa heterogeneidad en los que co-habitan los diferentes, y no solo diferentes plantas, conviven diferentes seres, reinos y fuerzas de la naturaleza. Se trata de hacer énfasis en la convivencia desde la heterogeneidad.

Para Platón, las comunidades políticas están compuestas de los semejantes, es decir, los ciudadanos, en ese caso solo hombres libres. Pero aunque dichos ciudadanos desempeñan funciones distintas en la *polis* (guerreros, artesanos, gobernantes, etc.), ellos dependen de las relaciones jerárquicas que establecen con otros grupos no ciudadanos: como los extranjeros, los esclavos (en su mayoría mujeres) y las mujeres. Así la política es exclusivamente humana, y propia de relaciones humanas mediadas por el ejercicio y reparto del poder. Humboldt sugiere, así sea de forma metafórica, que puede haber comunidades de plantas, pero estas son propias de los bosques del norte y su característica es también la relación de dominio.

Podemos cambiar las metáforas y los sentidos del trópico poniendo al margen los sesgos racistas, patriarcales y misóginos que han configurado su sentido

ficus, des *carolinea* et des *hevea*, qui entrelacent leurs rameaux: aucun végétal n'exerce son empire sur les autres".
Ibid.

hegemónico: un cambio de lenguaje y de perspectiva es imperativo. Esto es volver a la experiencia cotidiana, íntima, personal o comunitaria, de co-habitar el cinturón ecuatorial del planeta y hablar en calidad de habitante(s), en calidad de viviente(s) tropical(es). En la literatura sobre el trópico encontramos la mayoría de las veces una mirada extranjera: no importa si de locales o foráneos, es la forma de mirar y de representar el trópico como lo exterior, lo ajeno, lo otro; cuando es lo más cercano, lo más cotidiano, lo más interior a la vida de quienes lo co-habítamos, para quienes el trópico es un aquí y no un allá.

El trópico no es el lugar de la hipersexualidad, de lo primitivo, negro o indio, afeminado, fértil e inferior, de la riqueza y la biodiversidad prestas a ser explotadas por la alta civilización, la razón blanca masculinizada y sus formas de gobierno y dominio proveniente del norte político. Esas son marcas sobre la piel del planeta, heridas sobre nuestra propia piel y la de los seres con los que habitamos estas latitudes que nos han sido impuestas. Son huellas que dejó y sigue dejando la violencia en nuestra historia, nuestro origen, nuestro nacimiento: cicatrices del dolor y la humillación que hemos interiorizado, pero que podemos rechazar y transformar. Esto no borra, ni elimina la colonialidad ni el patriarcado, pero sí los desafía, juega otro juego que vale la pena jugar. Esto no borra ni elimina el hecho de que estamos insertas en relaciones de poder y de dominación que, aunque de factura humana, se extienden también a otras formas de vida. Se trata más bien de desafiar la centralidad de la relación de dominio y, por ello, de una forma de resistencia, una forma de pensar que otros mundos son posibles.¹⁰

Volvamos al sol y a aquella metáfora de los orígenes griegos de la geografía: el trópico “yace bajo el camino del sol”. Cuando el planeta se representa como un todo, como uno solo, como un mismo objeto geométrico del pensamiento, el globo o la esfera achatada en los polos, resultamos con la idea de que toda la vida en el planeta comparte un mismo espacio o una idéntica forma de espacialidad. Este es un sentido de comunidad biótico-política, compartimos el planeta, todas las formas de la vida, los seres y las fuerzas de la naturaleza compartimos el planeta, compartimos por ello un lugar. Aunque hay otras vertientes y tradiciones para llegar a esta idea, me interesa notar que esa misma tradición que otrificó el trópico como lo quemado e inhóspito, lo primitivo y retrasado, contiene la semilla de otra cosa,

10 Tengo dos libros presentes al formular esta expresión: *Un mundo ch'ixi es posible* de Silvia Rivera Cusicanqui (2018) y *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latinoamérica* de Arturo Escobar (2018).

o el antídoto en contra de sí misma: todos los vivientes compartimos el planeta. Esto es lo que implica la espacialidad de la esfera, todos sus puntos están conectados, y si nos movemos en una sola dirección regresamos al mismo punto. Pero lejos de ser inhóspito, deshabitado y extremo, la cintura ecuatorial del planeta es el lugar que “yace bajo el camino del sol” y esto configura la variedad de la vida que emerge aquí y se encuentra, se enmaraña y se entrecruza aquí. El hecho de habitar el trópico nos ubica en una relación particular con el sol, y esta relación permite en muchos sentidos la diversidad de la vida tropical.

El páramo es un ser tropical, un ser del trópico. Quienes habitan un lugar nos hablan del lugar, y el lugar nos habla de quienes lo habitan, se trata también de una relación con la característica de la circularidad. Por esto, el carácter tropical del páramo está vinculado con los procesos de colonización de las comunidades de vida que habitan el trópico y los sistemas de poder que se instauraron aquí hasta nuestros días. Pero también está vinculado con la intensidad del sol, con el clima y la temperatura. Hacer inteligible y sensible la tropicalidad del páramo pasa por entender y sentir la variación del clima, y con él la variación de las comunidades de vivientes, sus formas de vida, sus hábitos y las diferencias entre sus cuerpos, según la altura de las montañas de los Andes tropicales. Las *líneas isotérmicas* o, como nos enseñaban en el colegio, los *pisos térmicos* se refieren a esa variación climática, que no depende de la variable temporal como en las estaciones de las zonas templadas, sino de la variación geográfica, del gradiente de altura. El trópico andino representa un lugar en el que la vida se transforma en relación con la altura de las montañas; en relación con el sol siempre presente, constante en su intensidad; en relación con el movimiento tectónico de las placas continentales y oceánicas involucradas en el ascenso de los Andes; en relación con la humedad, la velocidad del viento, la temperatura; en relación con las fuentes de agua y sus caminos en dirección al mar; en relación con la diversidad y la heterogeneidad de los vivientes.

El trópico es también la casa, el hogar, el fuego, el calor, la fuente de la vida, la historia y el nacimiento compartidos de quienes lo habitan; y es un lugar de múltiples resistencias ante la colonialidad, el patriarcado y, por supuesto, también el capital. El trópico es el hogar, es a donde regresamos (o a donde queremos regresar), donde brilla el sol constantemente y hay fruta fresca todo el año, donde el clima, las formas, la corporalidad, las prácticas y las costumbres de vivientes humanos y más que humanos varían con la altura de las montañas. Aunque esta

idea tiene una historia racista y patriarcal, podemos volver a ella de forma anti-racista y antipatriarcal. Hacer del trópico no el lugar de la colonización, sino el lugar de la descolonización: no un lugar otrificado, sino el lugar en el que compartimos la vida.

Es imperativo cambiar las metáforas, cambiar el lenguaje para explicar y representar el trópico como un acto político de resistencia ante las formas de la opresión, la explotación y la marginalización que han marcado nuestros territorios y nuestros cuerpos. Es una empresa política modesta, que se juega en el ámbito de las representaciones, las imágenes, las palabras, el lenguaje, las metáforas, y no es en lo absoluto original, solamente en Latinoamérica y el Caribe hay muchas otras más; como en un mar de resistencias, esta es una ola más, una pequeña ola en un inmenso mar.

LÍMITES HUMANOS O DEMASIADO HUMANOS

He avanzado en la precisión del carácter tropical del páramo, he mostrado *dónde* queda el páramo indicando el *dónde* del trópico. Sobre este punto presenté de forma general las perspectivas geodésica, geográfica y biogeográfica. Adicionalmente, analicé algunas vertientes de politización del trópico que me permitieron indicar vías de resistencia y transformación de los lastres coloniales que lo caracterizan. Es hora entonces de avanzar y, como en una suerte de nuevo comienzo, preguntar *¿dónde* queda el páramo? Esto, a su vez, nos conduce a preguntar cuáles son los límites del páramo, pues señalarlo o identificarlo parecen requerir, de algún modo, limitarlo.

El páramo es un ser tropical porque la vida paramuna crece, cambia y se transforma solo en el trópico, esto implica que muchas de sus particularidades responden a su carácter tropical. Sin embargo, el trópico, sea neotrópico o no, es una zona amplia del planeta. Y si queremos avanzar en la dirección del páramo, debemos avanzar en la dirección de la principal cadena montañosa del trópico: la cordillera de los Andes. Si bien, como veremos, hay páramos fuera de la cordillera, la gran mayoría están concentrados en los límites superiores de las montañas andinas tropicales. Esta indicación ya nos da una pista de hacia dónde vamos: hacia un límite o hacia un cierto lugar liminal en la cima de los Andes. Por supuesto, la siguiente pregunta es *¿qué límite(s)?, ¿límite(s) de qué?*

La pregunta por los límites del páramo es una pregunta humana. La noción de límite hace parte de los aparatos conceptuales con los que nos pensamos y pensamos el mundo. Por ejemplo, cuando Parménides aprende en la morada de la diosa “el corazón imperturbable de la persuasiva verdad” (DK B1¹), aprende que

1 Los textos de la filosofía presocrática tienen un formato de citación canónica, según el trabajo de Hermann Alexander Diels y Walther Kranz, por eso la sígla DK. Estoy citando aquí la traducción de Alfonso Gómez-Lobo. En A. Gómez-Lobo, *Parménides* (Buenos Aires: Charcas, 1985), 10.

lo que es (*to on*) excluye y se opone radicalmente a lo que no es (*to me on*). Esta no solo es una de las primeras versiones del principio de no contradicción, sino que además nos indica una necesidad humana (aunque podríamos decir no solo humana): la distinción y la identificación. El lenguaje nos permite decir que algo es o no es. Uno de los sentidos en los que se dice “ser” consiste en la predicación de identidad: puedo usar el lenguaje para decir “esto es x ” y puedo además decir en qué consiste ser x . En uno y otro caso puedo precisar la identidad de ese x , de ese algo. Identificar es distinguir, discriminar, saber que x es diferente de y .

La pregunta por los límites del páramo incluye preguntar cómo saber si x es un páramo, y en qué consiste que x sea un páramo, es decir, cómo saber qué tipo de seres o entidades pueden llenar esa variable. Hay diversas disciplinas cuyos discursos establecen límites posibles, o identificaciones posibles, por ejemplo, la biología comparada y molecular, la ecología, la geología, la biogeografía, la fitosociología, la palinografía, la antropología, la economía, el derecho, la historia, entre otras. Sin embargo, no importa cuántas y cuáles cosas digan los científicos o sabios de diversas índoles; como la ciencia y el conocimiento no se hacen en abstracto, sino que por necesidad hacen parte de tejidos relacionales humanos y, por tanto, de tensiones y relaciones de poder, los límites son una necesidad política, y las ciencias y saberes han servido al propósito de informar (si bien, no necesariamente determinar) decisiones políticas. Este es el caso de los páramos.

Aunque la pregunta por los límites del páramo tiene valor científico y epistémico por ella misma, no está aislada de las condiciones políticas de financiación de las investigaciones, las comisiones científicas, las redacciones de textos legislativos, las consultas de parte de las instituciones que toman decisiones sobre el territorio y las exigencias ante dichas instituciones de parte de comunidades y grupos humanos de diversa índole y con diversos intereses. Porque no se trata de cualquier límite. Cuando se busca delimitar los páramos se busca trazar sobre la tierra, sobre el territorio, líneas que distinguen un espacio, zona o región, de otro. Y el sentido político de esos límites tiene que ver con la regulación del territorio, no solamente con el ejercicio de nombrar y entender un espacio como diferente de otro, sino con las precisiones sobre cuáles usos de la tierra son permitidos y cuáles no. Lo anterior incluye la regulación de la explotación de la tierra entendida como recurso o como proveedora de servicios para las comunidades humanas y la respuesta a las siguientes preguntas: cuáles son los regímenes de propiedad y de poblamiento admitidos, y cuáles deben ser sus formas de gobierno y manejo e,

incluso, recientemente, cuál es el valor que la sociedad o ciertos grupos humanos les atribuyen.

Los discursos científicos no solo hacen parte de entramados políticos, en términos de decisiones institucionales, también son políticos en el sentido harawayano en el que producen conocimiento público. Por eso, la manera como las diversas disciplinas entienden la naturaleza, el lugar de lo humano y la cultura en la misma, así como las prescripciones y descripciones de su relación, son también asuntos políticos. Porque constituyen formas de regulación de cómo vivimos y habitamos el planeta, de cuáles son las concepciones de lo humano, sus límites y sus posibilidades de acción sobre sí y sobre el resto de la vida. Así, la literatura sobre la delimitación del páramo oscila entre estos dos sentidos de política, en un caso el gobierno y la administración de la relación con la tierra y, en otro caso, la producción de conocimiento público.

En la producción de conocimiento público sobre el páramo, los humanos se han atribuido diferentes roles y posiciones: en ocasiones se interpretan como parte de la historia de las comunidades de vivientes; en otras, como administradores y gestores de recursos y servicios ecosistémicos; unas veces como analistas jurídicos de marcos legales; en ocasiones como espectadores y analistas de fenómenos geológicos, biológicos y ecosistémicos de gran calado temporal; por momentos dan recomendaciones concretas sobre manejo y gestión del territorio; trazan coordenadas que permitan aproximarse a una delimitación según escalas y marcadores diversos; en otros, identifican las comunidades de vivientes o los elementos que son propios del páramo; y, en la mayoría de las ocasiones, indican la imposibilidad de trazar límites discretos y estáticos en el caso del páramo y, prácticamente, en cualquier otro ecosistema y socioecosistema.²

La expresión *la vida hace lugar* se refiere a una forma de compartir la vida que transforma los lugares.³ Como señalé antes, otorgarles a los lugares espíritu, carácter o temple es interesante porque así identificamos conexiones entre el sol, la temperatura y la humedad, los tipos de suelo, el clima y quienes habitan los lugares. Esto es afirmar que la vida que crece y se transforma con y en un lugar hace parte de él, en ese sentido contribuye a *hacer* lugar. Se trata de una mutua transformación, los lugares cambian con la vida que los habita y quienes

2 Más adelante exploraré esta diferencia.

3 Esta expresión nace de la Juntanza para sentir ideas, con Eulalia de Valdenebro y Ana María Lozano.

los habitan cambian según las particularidades de los lugares habitados. De este modo, preguntar por el dónde del páramo, como en el caso del trópico, es también preguntar por el carácter del páramo. La decisión sobre los discursos y metáforas que usemos para describir el carácter del páramo es una decisión política, porque estos pueden estar al servicio de formas de opresión, dominación, explotación e inferiorización, o pueden ser una fuente de resistencia, liberación y emancipación. En este contexto la pregunta por los límites del páramo se juega parte de su sentido político. Al respecto he dicho ya, siguiendo a Haraway, que: “debemos estar atentas a cuáles son los cuerpos y significados que producen nuestros discursos sobre la vida, a si acaso abren o cierran futuros posibles en los que querríamos y podríamos compartir la vida con otrxs”.⁴ La propuesta es estar atentas a las oportunidades de futuro de las comunidades de vivientes vinculadas al páramo y seleccionar con base en dicha atención los discursos y metáforas para responder dónde quedan los páramos y cuáles son sus características, dónde viven y qué caracteriza las comunidades de vida paramunas. Para llegar allá, primero nos aproximaremos a la forma como diversas ciencias y disciplinas humanas han descrito el páramo. De este modo, nos familiarizamos con el universo conceptual que se utiliza para describirlo, es decir, pidiendo prestadas las palabras de Haraway, *las materias y asuntos que usamos para pensar y describir el páramo como asunto*. Por esta vía, pretendo ampliar y complejizar los roles y funciones que desempeñamos lxs humanxs en la producción de conocimiento público sobre el páramo, pero sobre todo en las posibilidades que tenemos de hacer parte de las comunidades paramunas de vivientes y sus formas de hacer lugar.

4 Página 41 de este texto.

DELIMITAR EL PÁRAMO

La empresa de precisar los límites del páramo es reconocida por quienes son encargados de llevarla a cabo como una empresa fallida, si lo que se espera es encerrar un ecosistema en un territorio discreto de límites precisos y estables. No hay ni una sola instancia consultiva que apruebe un proyecto de esta naturaleza. La razón se puede plantear en términos muy sencillos, los sistemas de la vida están interconectados, son cambiantes y existe interdependencia entre ellos; no hay ecosistemas aislados porque no hay vida atomizada: la vida está por excelencia entramada, como en el bello libro de Fritjov Capra.¹

El problema está en que la expectativa de un límite discreto y estable proviene de la presión por parte de grupos y empresas humanas interesados en explotar económicamente el páramo, y en medio del conflicto por la tenencia y la propiedad sobre la tierra. La forma como el aparato estatal se relaciona con el territorio requiere ese tipo de límites, es una necesidad del orden del Gobierno y de la toma de decisiones sobre la regulación del territorio. En este contexto, la conservación también ha sido un discurso que se ha apoyado en la necesidad de delimitar qué conservar, dónde y cómo hacerlo. Estas presiones antrópicas sobre el páramo tienen una historia muy breve en el marco de la historia del páramo, pero sí significativa para nuestros tiempos y lugares, para entender las disputas y las tensiones que allí se encuentran.

Una mirada rápida al mapa del catastro minero colombiano nos indica la función y la tensión política y económica sobre la delimitación: al trazar los límites del páramo, su adentro y afuera, se autorizan las licencias en sus bordes.² Es decir,

1 Fritjov Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva sobre los sistemas vivos* (Barcelona: Anagrama, 1998).

2 Aunque habría muchos ejemplos, el páramo de Santurbán en Santander es un caso paradigmático. Según MINESA, la empresa árabe que tramita la licencia ambiental ante la ANLA, “la parte más alta de intervención, donde está la boca del túnel, está a la altura de Bogotá, a 2640 msnm, es decir, 460 metros por debajo del límite del páramo”. Consultado

el Gobierno pregunta dónde queda el páramo para precisar dónde quedan las minas. Por supuesto, hay mucho de caricatura en esto, aunque no tanto como quisiera. La línea que dice hasta aquí llega el páramo en los mapas catastrales indica también dónde puede haber cultivos de papa; de dónde se tienen que ir lxs campesinxs o cuáles de sus tierras están ahora vetadas para la producción; qué terrenos son urbanizables; dónde se pueden otorgar licencias de explotación minera; dónde se puede tener ganado; de dónde y quiénes pueden extraer el agua; dónde se puede talar y quemar el bosque, entre muchas otras decisiones humanas que afectan y transforman la cotidianidad de múltiples vivientes en los Andes tropicales.

La premura de la delimitación del páramo procede de un marco legal muy particular y, sobre todo, de una suerte de conciencia social de la necesidad de conservar los lugares que producen agua, las “fábricas de agua”, como se les llama coloquialmente. Los páramos de Colombia son ecosistemas pioneros en legislación ambiental en Latinoamérica. Desde mediados del siglo xx ha habido una conciencia legal sobre la necesidad de proteger los páramos.³

Uno de los saltos importantes en materia legal sobre el tema de la delimitación fue la aprobación del Código Minero (Ley 685 de 2001) y los recursos legales por inconstitucionalidad y desconocimiento de normas previas en el tema ambiental que se impusieron en su contra.⁴ La Corte Constitucional declaró exequible dicha

en: https://www.minesa.com/es_es/santurban-historia-de-un-paramo/. Como se puede notar, el argumento para defender su licencia utiliza el recurso de los límites del páramo. Hay que decir que este proyecto minero ha tenido múltiples negativas y manifestaciones sociales en su contra. Otro tema es la minería local y tradicional que realizan los habitantes del páramo y sus desencuentros con los proyectos de conservación y los grupos ambientalistas.

- 3 En la ley 2 de 1959, el Congreso de Colombia declara Zonas de Reserva Forestal que incluyen varios sistemas de alta montaña (en las zonas pacífico, central, Sierra Nevada y Cocuy) y declara Parques Nacionales Naturales a los nevados y sus áreas circundantes. Luego, la ley 79 de 1986 declara como Áreas de Reserva Forestal Protectora, en razón de la conservación del agua, a los bosques y la vegetación de todo el territorio nacional, por encima de la cota de los tres mil metros sobre el nivel del mar (art. 1, literal c). Asimismo, la Ley 99 de 1993, que crea el Ministerio del Medio Ambiente y reordena el sector público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos renovables, incluye como un principio general de la Política Ambiental en Colombia que “las zonas de páramos, subpáramos, los nacimientos de agua y las zonas de recarga de acuíferos serán objetos de protección especial” (art. 1, literal 4). A estas leyes les han sucedido diversas declaraciones de Reservas Forestales de índole regional, así como la declaración de Parques Nacionales Naturales que incluyen ecosistemas de páramo, además de la firma de la Convención Ramsar en 1997, que excluye la minería y la agricultura de los Humedales de Importancia Internacional. Este convenio se refiere a: “Toda área terrestre que está saturada o inundada de agua de manera estacional o permanentemente. Entre los humedales continentales se incluyen acuíferos, lagos, ríos, arroyos, marismas, turberas, lagunas, llanuras de inundación y pantanos”. Consultado en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/fs_6_ramsar_convention_sp_0.pdf
- 4 En el 2011, la Corte Constitucional, mediante la sentencia C-366 del 11 de mayo, declaró esta ley inexecutable por no haber realizado consulta previa, sin embargo, el Gobierno no cumplió con su realización en el plazo de dos años que le dio la Corte, y esta entró en vigencia el 11 de mayo del 2013, ante lo cual el Gobierno ha recurrido a decretos y resoluciones para su ejecución. Consultado en: https://movimientom4.org/wp-content/docs/Normativa-Minera_Colombia.pdf

Ley y realizó en la misma sentencia el mandato a las autoridades ambientales de delimitar geográficamente los ecosistemas de páramo y los humedales Ramsar, con base en estudios técnicos, sociales y ambientales, con el objetivo de garantizar la protección que la legislación vigente y anterior a la Ley 685 le otorga a dichos ecosistemas (Sentencia C-366 de 2011). Así, el proyecto político-administrativo de la delimitación de los páramos se encuentra en el cruce de fuegos entre la conservación y la explotación económica, es decir, es una disputa en el marco legal que impacta la manera como habitamos los territorios e impacta la vida de una infinidad de vivientes humanos y más que humanos.

El Instituto Alexander von Humboldt fue una de las instituciones encargadas de realizar la delimitación que manda la sentencia de la Corte recién mencionada. Ha habido muchos proyectos en esa línea y se han involucrado diversas instituciones, gubernamentales y no gubernamentales.⁵ En particular, el proyecto “Insumos para la delimitación de ecosistemas estratégicos: páramos y humedales” no solo está vinculado con el marco normativo descrito, sino que surge y es financiado en el contexto del fenómeno de la niña 2010-2011. La cantidad de personas damnificadas, desaparecidas y muertas, así como los deslizamientos, las inundaciones, las tormentas eléctricas, entre tantos otros desastres, indicaron la necesidad de

fortalecer las capacidades de las comunidades y los ecosistemas para absorber con mínimos traumatismos los efectos de fenómenos climáticos y para recuperarse de los impactos negativos que esos efectos puedan causar. Ecosistemas tan estratégicos como los páramos y los humedales deben ser conocidos a fondo, identificados y gestionados para el bienestar de todos los colombianos.⁶

El llamado cambio climático y sus efectos negativos sobre las poblaciones humanas es también una de las fuentes y motores de las investigaciones alrededor del tema de la delimitación de los páramos. “Conocer los páramos a fondo” es un mandato institucional orientado a la protección y bienestar de las comunidades *humanas*, porque se entiende que los páramos (así como los humedales) proveen

5 Los recursos para financiar estos proyectos incluyen al Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible (MADS), así como el Fondo de Adaptación, varias universidades, Corporaciones Autónomas Regionales y su Asociación, y otras instituciones gubernamentales, como el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) y el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM), además, fundaciones y organizaciones no gubernamentales y de cooperación internacional, como la WWF, entre otras.

6 Consultado en julio de 2023 en: <http://biblioteca.humboldt.org.co/en/research/strategic-ecosystems>

importantes servicios ecosistémicos. Dado que han sido puestos en riesgo por intervención humana, por intervención humana deben gestionarse y regularse.

Prácticamente todos los documentos asociados con el páramo, sean leyes, artículos académicos, guías, lineamientos, insumos técnicos orientados a instituciones ambientales y tomadores de decisiones, documentos institucionales de política ambiental, planes de desarrollo, etc., se refieren a este principio que podríamos denominar antrópico: los páramos son importantes (valiosos) porque son importantes (valiosos) para el bienestar y el funcionamiento de las comunidades humanas. Hay varias formas de aplicar dicho principio, pero las más frecuentes están vinculadas con el agua. Los páramos son importantes o estratégicos porque contribuyen a las comunidades humanas: para la provisión y almacenamiento de agua, la regulación del ciclo hídrico, el almacenamiento de carbono en el suelo; o porque son reservorios de biodiversidad y especies endémicas; o por su productividad económica (agricultura, ganadería o minería, ecoturismo e industrias afines); o por los valores sociales y culturales asociados al territorio. A estos elementos se les ha llamado bienes y servicios ambientales o ecosistémicos y están dentro de la constelación semántica de la noción de recurso, es decir, se asume que la naturaleza provee recursos valiosos para las comunidades humanas. En muchos casos la valía de esos recursos se expresa en términos económicos y está sujeta a transacciones y compromisos de esa índole.

La ontología de la política de la delimitación del páramo no solamente requiere objetos, atómicos, discretos, cerrados y autocontenidos, sino que además reduce lo que existe a lo que tiene utilidad y valor para lo humano. Es notable que incluso cuando se trata de los sentidos y significados que las comunidades humanas le otorgan al páramo, estamos hablando de *valores* sociales o culturales. Por ello, el lenguaje del valor muchas veces nos condena al mundo de las transacciones, los intercambios económicos y la mercantilización de un objeto que, entre otras cosas, debe proyectarse como estable para entrar en la lógica transaccional. En últimas, hay que conservar, proteger y gestionar el páramo porque es valioso para la humanidad. La delimitación de los páramos es un escenario de conflicto porque no es claro a cuáles humanos debe beneficiar el páramo y de qué manera, o con base en qué valores humanos se debe gestionar.

DEFINIR LO QUE ESTÁ CAMBIANDO CONSTANTEMENTE

Una de las paradojas de la delimitación consiste en delimitar algo cuya definición es altamente debatida o sobre la cual no hay consenso.¹ ¿Qué es el páramo? Así como sobre los límites, múltiples disciplinas pueden hablarnos de la definición. Joaquín Molano nos propone al respecto:

no deben preocuparnos ni angustiarnos la síntesis definitiva de los paisajes y ecosistemas parameros, cuando sabemos que el reduccionismo y la simplificación se esconden o acechan detrás de las definiciones, las cuales se consideran desde siempre incompletas. Por ello, debemos avanzar sobre la base de la formulación de conceptos a partir de los cuales la realidad analizada puede ser conocida y preferencialmente comprendida.²

Las definiciones siempre serán incompletas, sin embargo, las buscamos, las usamos, las consultamos. Por ello, esa búsqueda de comprensión en su dimensión profundamente vital pasa por una reflexión sobre lo que esperamos de una definición, y cómo encaja esto en nuestras prácticas de producir conocimiento, de llevar una buena vida, de vincularnos y co-habitar lugares y tiempos.

La literatura sobre la definición es amplia, y me iré refiriendo a ella en su momento, pero es necesario un alto en el camino, una pausa o una cesura que nos

1 Robert Hofstede, “Lo mucho que sabemos del páramo. Apuntes sobre el conocimiento actual de la integridad, la transformación y la conservación del páramo”, en *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, eds. Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013), 122.

2 Joaquín Molano, “Paisajes de la alta montaña ecuatorial”, en *El páramo. Un ecosistema de alta montaña*, eds. Pedro Reyes et al. (Santa Fé de Bogotá: Fundación Ecosistemas Andinos, Gobernación de Boyacá, 1995), 13.

permita formular preguntas de diferente raigambre: ¿cuáles son los presupuestos, tanto ontológicos como políticos y epistémicos, de la definición del páramo?, ¿cuáles son los compromisos implícitos y los efectos políticos de las definiciones como herramientas de conocimiento y como formas de producción de realidad? Asumimos que conocemos algo cuando sabemos qué es (*tí estin*), y la respuesta a esta famosa pregunta en los albores de la filosofía de linaje europeo consistía en indicar aquello que hace que algo sea lo que es, su esencia o lo que es ser algo (*to ti en einai*).

Las definiciones, en la versión hegemónica de la ciencia naciente de aquel tiempo y lugar, se mueven en el ámbito de lo necesario, lo universal, lo estable e inmutable. Este tipo de definiciones requieren una ontología estable, un conjunto de seres cuyo cambio y transformaciones son inteligibles a partir de un fondo o unas formas inmutables, a las cuales tenemos acceso por vía racional y delimitan lo que podemos conocer. La vertiente platónico-aristotélica requiere que el objeto de las definiciones sea estable, es decir, un rasgo central de la esencia es que, a diferencia de los accidentes y otras propiedades no esenciales, la esencia es aquello que no cambia. Esto a su vez implica que lo que cambia no es objeto de definición, ni de conocimiento científico, si bien es objeto de experiencia y de opinión, formas de saber subordinadas o inferiores a la ciencia (*episteme*).

Mucha agua ha corrido bajo el puente de la historia de esa ciencia, sin embargo, cuando leemos los discursos científicos contemporáneos, diversas capas de ese pasado se tejen sobre un paisaje cambiante y diverso. Por eso es notable que en la introducción de uno de los libros resultado de las investigaciones asociadas a la delimitación de los páramos en Colombia, Brigitte Baptiste, directora del Instituto Alexander von Humboldt para esa fecha, abra la reflexión con la indicación de la dificultad de definir algo que está cambiando.³

El páramo como objeto de definición elude los intentos por cerrarlo y determinarlo conceptualmente, como parte de los sistemas de la vida está en continuo cambio y transformación, de un modo no predecible por leyes universales. La definición y la delimitación son dos caras de un mismo acto o un mismo gesto de ciencia, en constante fracaso y reconstrucción. Así, las definiciones que encontraremos serán transitorias, provisionales u operativas según los contextos,

3 Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos* (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013), x-xxi.

así como los límites serán borrosos, permeables, serán umbrales y gradientes movedizos y sinuosos.

Una manera más reciente de concebir qué hacemos cuando definimos es cambiar el foco de la ontología, esto es, las cosas que son o existen, y pasarlo al lenguaje, es decir, a cómo usamos el lenguaje cuando definimos y cuáles son las reglas o formas que nos permiten discriminar usos correctos o incorrectos, adecuados o inadecuados de los términos que estamos definiendo. Esto incluye preguntar a qué refiere un término y, por tanto, cuáles son los criterios de corrección para su uso según los contextos de habla. La pregunta no es, entonces, qué es el páramo, sino que oscilamos entre preguntar cómo se usa el término y qué denota, esto es, en términos fregueanos, la diferencia entre sentido y referencia:⁴ ¿a qué objeto(s) designa el término *páramo*? Esto nos conduce a otra pregunta: ¿cómo se determina a qué hace referencia el término *páramo*?

Una primera aproximación sería lo que se ha llamado la teoría causal de la referencia, según esta, alguien percibió o identificó algo en el mundo y lo nombró o bautizó páramo y de ahí en adelante quienes hemos usado el término hemos hecho siempre referencia a ese primer páramo bautizado. En este sentido, el objeto que fue bautizado establece una cadena causal de referencia con el término y sus posteriores usos. Esta es una tesis que no parece muy plausible, primero, porque el objeto inicialmente bautizado puede no compartir ninguna propiedad con los objetos a los que queremos hacer referencia usando el término. Por ejemplo, las *fábricas de agua* en las montañas andinas y los *terrenos yermos* en las montañas españolas no son la misma cosa, no son intercambiables, salvando el valor de verdad, *salva veritate*, como dirían los filósofos del lenguaje. Segundo, porque puede haber bautizos iniciales múltiples, es decir, alguien que tiene conocimiento directo del páramo en España fija un referente distinto que alguien en los Andes ecuatoriales.

Para solventar los problemas de la teoría causal de la referencia, la teoría descriptivista propone que la referencia se fija, no por una cadena causal, ni por conocimiento directo, sino porque algo satisface las descripciones asociadas al término. Así, la pregunta a qué refiere el término *páramo* se acerca a la pregunta por el *ti estin* de los antiguos griegos: su definición puede ser pensada como una descripción que contiene las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea nombrado como *páramo*.

4 Gottlob Frege, "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica* (Ariel: Barcelona, 1973).

Los filósofos del lenguaje se han dado cuenta de que es poco probable que una sola descripción fije todos los referentes de un término y, por ello, se ha propuesto que, dentro del conjunto de todas las descripciones asociadas al término, un cúmulo de ellas puede fijar referente. Gracias a esto, objetos que satisfacen distintos cúmulos de descripciones pueden ambos fijar referencia con el término *páramo*. Por ejemplo, las descripciones asociadas al término *páramo* incluyen: x, y, z ; a, b, c . Es muy poco probable que haya un páramo que satisfaga todas las descripciones de forma simultánea. La teoría del cúmulo permite que haya varios objetos a los que podamos referir adecuadamente el término que satisfacen cúmulos de descripciones distintos. Por ejemplo, los páramos P y Q pueden satisfacer las descripciones x y z , mientras que los páramos R y S pueden satisfacer a y b . Luego, la pregunta que emerge es ¿cuántas y cuáles de esas descripciones son suficientes para que algo sea correctamente llamado un *páramo*? Porque una sola de las descripciones no parece bastar para que sea correcto el uso del término.

La comunidad lingüística, es decir, los hablantes de una lengua y las comunidades de expertos sirven para determinar en qué instancias el uso de un término satisface condiciones suficientes. Hay distintas comunidades lingüísticas, y dentro ellas hay diferentes hablantes y expertos, de manera que hablantes de disciplinas, saberes o contextos diferentes pueden usar el término *páramo* y aun así no se refieren a cosas distintas.

Este excursus filosófico y ligeramente técnico me permite introducir varias aproximaciones al páramo, provenientes tanto de las ciencias de la naturaleza como las ciencias sociales. Por ejemplo, entender la diferencia entre hablar del páramo como ecosistema y como socioecosistema se enmarca justo en el análisis de diferentes cúmulos de descripciones y contextos de habla. Las diferentes ciencias o disciplinas, de linaje europeo, producen discursos que incluyen vocabularios y gramáticas específicas para elaborar descripciones sobre sus objetos. En particular, sus discursos establecen criterios claros que precisan qué descripciones o cúmulos de descripciones son correctas.

Cuando el páramo es objeto de ciencia su carácter se inscribe en cierto tipo de juego del lenguaje y sus consiguientes reglas, modos y formas. La expresión *juegos del lenguaje* hace parte de una aproximación al lenguaje diferente de la recién descritas, pero resulta muy útil porque nos permite entender que el lenguaje está

entretreído con las acciones y los modos de vida.⁵ Cuando Ludwig Wittgenstein se enfrenta a la dificultad de definir el lenguaje, recurre a la noción de juego, porque no hay algo común a todo lo que llamamos lenguaje, sino que todos los lenguajes están emparentados entre sí; de la misma forma en que no hay algo que sea común a todos los juegos, sino que todos los juegos están emparentados entre sí. Ya no buscamos una esencia (*to ti en einai*), o algo común a todos los juegos o los lenguajes (o los páramos), ni un conjunto de descripciones necesarias y suficientes, buscamos en cambio identificar una compleja red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Wittgenstein llama a este parentesco *parecido de familia* (*familienähnlichkeiten*), así como reconocemos la estatura, las formas de caminar, los gestos de personas emparentadas, también reconocemos los diferentes juegos o los diferentes lenguajes (o los diferentes páramos). Esto significa que los conceptos no tienen límites rígidos, pues sus bordes son borrosos, como los de las acciones y las formas de vida con las que están entremezclados o entretreídos. Pero esto no significa que no sepamos qué es un juego, porque si sabemos jugar, o si podemos enseñar a alguien a jugar, sabemos qué es un juego y esto resulta de hecho comunicable.⁶

Los cúmulos de descripciones que son adecuados para hablar de los páramos, según diferentes contextos, así como los criterios para limitarlos o definirlos, resultan muy útiles para saber jugar ciertos juegos del lenguaje, esto es, los vocabularios y gramáticas técnico-científicas del páramo, incluidas las vertientes de las ciencias sociales. La literatura sobre el páramo en este registro nos permite reconocer algunos parecidos entre los diferentes páramos, y nos ofrece criterios claros para dicho reconocimiento. Luego de esto, para acceder al complejo entramado o al tejido de parentescos que se superponen y entrecruzan en lo que llamamos *páramo* será necesario ampliar los juegos que jugamos: notar el parentesco en su complejidad es algo que se produce en las acciones, las formas de vida entretreídas y las transformaciones desde el co-habitar. Desde esta perspectiva, no necesitamos comprometernos con descifrar la esencia del páramo para decir que lo conocemos, de modo que la ontología se torna tan borrosa, cambiante y contextual como el lenguaje. No necesitamos que el páramo se quede quieto para conocerlo,

5 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1999), § 7, 19, 23.

6 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 65-71.

no precisamos estabilizarlo o cerrarlo. Quizás precisamente a esto hacía referencia Heráclito, en su bella sentencia: sobre quienes entran en los mismos ríos, distintas y distintas aguas fluyen (*potamoîsi toîsin autoîsin embainousin hétera kai hétera hýdata epirreî*).⁷

7 Geoffrey Kirk y Jhon Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (New York: Cambridge University Press, 1976), 196. Traducción propia.

JUEGOS DE LENGUAJE PARA NOMBRAR EL PÁRAMO

Mi primer acercamiento al *páramo* fue a través de la expresión, muy cotidiana en el pueblo de la sabana de Bogotá en el que nací y me crié, *está paramando*. La usábamos para referirnos a cuando estaba cayendo una lluvia suave, un *paramito*, o una llovizna y, por eso, si resultaba que no podíamos evitar mojarnos, nos *emparamábamos*. Crecí diciendo *estoy emparamada* para referirme a esa ligera cobertura húmeda que queda sobre la ropa, la piel y el pelo, cuando *está paramando*.¹ En mi experiencia de crecer en el altiplano cundiboyacense, en la vereda Chitasugá del municipio de Tenjo, *páramo* se usaba como forma verbal, como algo que la lluvia y el agua hacen, sobre la tierra y sobre nuestros cuerpos. Estos usos de la palabra son compartidos por muchas comunidades en Colombia, Ecuador y Venezuela, precisamente, los países en los que se concentran los páramos en el mundo.² En lo que sigue presentaré algunas formas de compartir las palabras asociadas a los páramos, y haré especial énfasis en las huellas y tensiones coloniales que las atraviesan.

La palabra *páramo* llegó a los Andes tropicales con la intrusión colonial por vía lingüística y, por ello, trajo consigo el universo estético y experiencial de las zonas más altas de la península Ibérica.³ *Paramera* es la expresión que se utiliza

1 Resulta muy interesante, desde una perspectiva descolonial, que Rufino José Cuervo (1867-1955), en sus *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, menciona que estos usos verbales del término páramo (*paramar* o *emparamarse*) son formas de distanciarse del uso castellano con las que se manifiesta fuertemente en desacuerdo.

2 Hay ecosistemas similares a los páramos de Centro y Suramérica, en África y Oceanía (Robert Hofstede, Pool Segarra y Patricio Mena (Eds.), *Los páramos del mundo. Proyecto Atlas Mundial de los Páramos*, Quito: Global Peatland Initiative/NC-IUCN/EcoCiencia, 2003). Sin embargo, hay importantes diferencias, sobre todo en términos de niveles de endemismo y de etnobiología, de manera que en sentido estricto los páramos del Abya Yala son únicos en el mundo. Más adelante desarrollaré esta idea con amplitud.

3 La voz anglosajona *moor*, que sería inadecuado utilizar como traducción de páramo en el sentido andino, o del trópico, está vinculada con el antiguo islandés *mór*, *mýri* y *myrr*; el antiguo alto alemán, *muor*; el danés *moer* y *muder* (*mudder moyer*): su significado oscila entre matorral, turba, pantano, (*heath, peat*); lodazal, ciénaga, pantanal

para referirse a las regiones de altiplanos o mesetas áridas en oposición a las zonas bajas fértiles,⁴ por ejemplo, la sierra de la Paramera, en Castilla y León, cuyo pico más alto, el Zapatero, tiene un poco más de dos mil metros sobre el nivel del mar. El páramo era para los colonizadores un lugar yermo e inhóspito, como la voz latina *paramus*, de origen prerromano, de la cual proviene: “campo desierto, raso y descubierto a todos los vientos, que no se cultiva ni tiene habitación alguna”.⁵

En el *Quijote* encontramos una mención del término: “resista en los páramos despoblados los ardientes rayos del sol en la mitad del verano, y en el invierno la dura inclemencia de los vientos y de los hielos”.⁶ El páramo es hostil, es algo para resistir, para no doblegarse. Esa fue justo la experiencia de los cronistas y viajeros que hicieron parte de las campañas de invasión y penetración colonial, sus menciones al páramo incluyen relatos de muerte y enfermedad, tanto de humanos como de animales (de carga y ganado), a causa de las condiciones extremas del frío, la lluvia y el viento. Se describen como lugares desolados, desiertos, violentos, horriblos incluso al punto en que se prefería dar largos rodeos antes que cruzarlos.⁷ Caldas mismo hizo una contribución a esas descripciones:

La parte superior [de los Andes] (desde 15,000 hasta 2,300 toesas), bajo un cielo nebuloso y frío, no produce sino matas, pequeños arbustos y gramíneas. Los musgos, las algas y demás criptógamos ponen término a toda vegetación a 2,280 toesas sobre el mar. Los seres vivientes huyen de estos climas rigurosos, y muy pocos se atreven a escalar estas montañas espantosas. De este nivel hacia arriba ya no descubren sino arenas estériles, rocas desnudas, hielos eternos, soledad y nieblas.⁸

Paramus no proviene del latín ni del griego, el sufijo *-amus* es más bien propio del celta o de otras lenguas indoeuropeas. Quizás emparentado con el sánscrito *paramá*, ‘el más alto’, ‘el más lejano’, ‘enormemente grande (excelente o mejor)’, y

(*marsh, bog, fen*), suelo lodoso, herboso (*marshy, turfy ground*). Hensleigh Wedgwood, *A Dictionary of English Etymology* (London: Turber & Co, 1872), 428-429.

4 James L. Luteyn, *Páramos. A Checklist of Plant Diversity, Geographical Distribution, and Botanical Literature* (New York: The New Botanical Garden, 1999), 1.

5 Documento romance más antiguo del vocablo, citado en Joan Corominas, *Diccionario etimológico castellano e hispánico* (Madrid: Gredos, 1985), 390.

6 *Quijote*, II, xvii, citado en Corominas, *Diccionario etimológico*, 390.

7 Joaquín Molano (1995) recoge varios relatos sobre el páramo de parte de cronistas y viajeros de la colonia, entre los siglos xvi y xix.

8 Caldas, “El estado de la geografía”, 187.

derivado del superlativo de *para-* (y de la preposición del antiguo griego, *péra(n)*), ‘el más alto’, ‘el más extremo’, ‘mejor y más alto que’, ‘de más allá’, ‘lejano’, ‘extranjero’.⁹ Así, la historia de la palabra, su origen etimológico, sugiere un par de elementos fundamentales de la expresión: la altura y lo extremo. Tanto en el norte como en el sur, el páramo hace referencia a un lugar de altura en la corona de las montañas o las cordilleras, un lugar de extremidad, un lugar más allá, lejano. Como lugares de altura, los páramos conectan a nivel planetario una cierta atmósfera, una cierta relación con la vida que habita las cumbres e incluso una cierta coloración o tesitura espiritual.

El universo estético y experiencial de la palabra *páramo* para los colonizadores, la atmósfera de los lugares de altura en el norte del planeta, se entrecruza o entronca con los lugares de altura en las montañas andinas. En este encuentro se producen continuidades entre diferentes latitudes del planeta y, al mismo tiempo, discontinuidades; ese universo estético y experiencial irrumpe y choca violentamente con el carácter del páramo, o más bien con lo que es, su pluralidad, sus cambios, flujos y estabilidades, con cómo se representa, siente y piensa desde el trópico, es decir, sus vínculos con las comunidades indígenas, ancestrales u originarias del Abya Yala. Así, hay continuidades atmosféricas y estéticas entre los “páramos” de las diversas latitudes, la lluvia o la humedad, el frío, el gris opaco de la niebla, los hielos, el viento, los pastizales o pajonales amarillentos, la hostilidad para el cultivo y la habitación humanas, pero también importantes discontinuidades.

En ese cruce de fuegos, de palabras e imágenes el páramo es infértil, inhóspito, yermo, porque para los colonizadores la fertilidad y la hospitalidad están necesariamente signadas por lo humano. Se dice que nadie habita los páramos, porque se asume que los únicos que habitan son los humanos. Si cambiamos ese paradigma antropocéntrico y colonial, podemos abrirnos a la diversidad de la vida en la alta montaña andina, es decir, encontrar en el páramo el lugar de habitación de múltiples vivientes, seres y fuerzas de la naturaleza, un lugar de crecimiento y vida en emergencia, un lugar más allá, un lugar de profunda espiritualidad.

Es notable que para la mayoría de las comunidades indígenas, ancestrales u originarias del Abya Yala, el páramo no es un lugar adecuado para humanos, solo personas con determinadas cualidades, disposiciones y preparación espiritual y material pueden subir a los páramos. Sin embargo, esto no significa que estas

9 Corominas, *Diccionario etimológico*, 391.

comunidades conciban el páramo como un lugar yermo e inhóspito; todo lo contrario, es un lugar poblado. Por ejemplo, en la comunidad Misak, “se requiere de preparativos y restricciones para poder acercarse a las lagunas, pues allí se produce el equilibrio y la conciliación entre seres humanos y otros seres”.¹⁰ El páramo está habitado por seres diversos, por múltiples vivientes, por relaciones interespecie e interreinos; está habitado por espíritus, por deidades, seres y fuerzas del más allá de lo humano, emparentados con el origen de la vida y de la muerte.

Sin proponérselo, mucha literatura científica nos da la clave del cambio del paradigma antro- y eurocéntrico que objetualiza el páramo como algo distante y hostil, hacia un pensar y sentir sobre, con y desde el páramo. Incluso el mismo Caldas en la cita del apartado anterior, junto a la descripción del clima “riguroso” de “montañas espantosas”, “estériles”, “rocas desnudas”, de las que “los seres vivientes huyen”, reconoce que el páramo está habitado, aunque le parezcan poca cosa sus habitantes: el páramo “no produce sino matas, pequeños arbustos y gramíneas [...] musgos, algas y criptógamas”.¹¹

Aunque hay muchos enfoques, visiones y perspectivas sobre lo que es el páramo, como iré desarrollando, hay un elemento común en la literatura y la experiencia paramunas: el páramo está habitado por seres muy particulares. La particularidad de esos seres que lo habitan se queda en la memoria con mucha fuerza, deja su impronta en la piel, en el alma, en las notas de campo, y sus resonancias en libros, crónicas, artículos y estudios, obras, en las tradiciones orales, en las prácticas cotidianas de quienes lo habitan, entre tantas otras vertientes del contacto humano con el páramo. Incluso para quien el páramo es un lugar desértico, como para Caldas, está habitado: la niebla, los hielos, el viento... y una vegetación muy particular.

El páramo como lugar *es* quienes lo habitan, y su diversidad *es* la diversidad del páramo, una diversidad en constante movimiento y cambio en diferentes escalas temporales y geológicas. El ejercicio de identificación que mencioné antes, en el caso del páramo, se da a través de quienes lo habitan. Y lo más importante, entre sus habitantes los humanos son muy escasos y muy ocasionales, y están lejos de ser su centro o pivote. Muy al contrario, esa atmósfera que comparten los lugares de altura en el planeta tiene que ver con la experiencia de lo inhóspito que se asocia

10 Escobar, “El ciclo sagrado”, 148.

11 Caldas, “El estado de la geografía”, 187.

con frecuencia a una sensación de soledad; una soledad como retiro y distancia de lo humano respecto de lo humano, una sensación de profundo descentramiento y desamparo. Las comunidades de vida paramunas, así como los vínculos que lxs humanxs establecemos con el páramo, están necesariamente descentradas de lo humano, son plurales, interespecie e interreinos. Por eso la soledad no existe en el páramo, no existe cuando hay comunidades de esta naturaleza, conectarse con el páramo es conectarse con una forma de compañía que no orbita las relaciones interhumanas, sin bien las puede incluir.

Es bello notar cómo la atmósfera de los lugares de altura resuena a escala planetaria. Arne Naess describe la metafísica de la línea forestal en términos muy cercanos a la experiencia de atravesar el umbral del bosque altoandino en dirección al corazón del páramo. La línea forestal (*treeline*) no es una línea, sino una frontera más o menos ancha y en movimiento a lo largo del tiempo. Pero lo que más le llama la atención a Naess es la experiencia de esa frontera, la transformación de los árboles, de su relación de distancia o cercanía entre sí y con el bosque, con la luz del sol, con la tierra y la montaña: “Cada árbol tiene una experiencia de vida claramente diferente desde el nacimiento”.¹² Para él la línea forestal, esa frontera, “es una presentación poderosa de los dramas de la vida”,¹³ estos dramas de la vida no son exclusivos de los humanos; porque la experiencia de los lugares de altura no es privativa de lo humano. El páramo es un umbral en ese sentido. Este punto está conectado con la dificultad de definir el páramo, de precisar sus límites como líneas sobre un mapa o sobre un territorio, de alguna forma los límites no le son apropiados, o al menos resulta elusivo ante los intentos de delimitarlo.

Con las consideraciones hechas hasta este punto, es posible entonces entrar en la pregunta por la definición del páramo. Nos aproximaremos a una descripción o un conjunto de ellas, provisionales y cambiantes, contexto-dependientes, a manera de orientación sobre las particularidades del páramo y sobre lo que comparten esos lugares de altura, su aire de familia, para la literatura científica.

12 Arne Naess, “Metaphysics of the Treeline”, *The Trumpeter* 6, n.º 2 (1989), 45. *Every tree has a clearly different life experience from birth*. Traducción de la autora.

13 Naess, “Metaphysics of the Treeline”, 45. Traducción de la autora.

ALGUNOS TRAZOS O BOSQUEJOS DE DEFINICIÓN

La dificultad de definir el páramo para lxs científicxs naturales y sociales consiste en la alta variación de los principales descriptores que lo identifican: geográficos (edáficos, topográficos, climáticos), geológicos, biogeográficos, fisionómicos y florísticos (o geobotánicos); culturales, históricos, socioeconómicos y políticos.¹ De algún modo, cada páramo es único según estas categorías de análisis y, sin embargo, hay complejos de páramos que comparten cúmulos de descripciones según determinados criterios. En cualquier caso, todos los páramos comparten un aire de familia que sería imposible de definir de modo preciso, pero es posible señalar, intuir, percibir, habitar, sentir y, en últimas, comprender. En lo que sigue presento una síntesis del análisis de fuentes documentales que han servido como insumos conceptuales para el proceso de delimitación de páramos en Colombia.

A la hora de organizar la larga lista de descripciones, o cúmulos de ellas, que se ajustan según uno u otro criterio al páramo, emerge una primera distinción muy llamativa: *páramo* a escala planetaria y *páramo* a escala regional. He hablado ya de los lugares de altura a nivel planetario y de la atmósfera estética y experiencial que comparten. Ese es un primer nivel de parentesco que recorre todo el planeta y

1 Orlando Rangel-Ch, *Colombia diversidad biótica* (Tomo 3) (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000); Carlos Enrique Sarmiento *et al.*, *Aportes a la conservación estratégica de los páramos de Colombia: Actualización de la cartografía de los complejos a escala 1:100.000* (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013); Carlos Sarmiento y Olga León (Eds.), *Transición bosque-páramo. Bases conceptuales y métodos para su identificación en los Andes colombianos* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015); Luis Llambi y Francisco Cuesta, “La diversidad de los páramos andinos en el espacio y en el tiempo”, en *Avances en investigación para la conservación de los páramos andinos*, editado por Francisco Cuesta *et al.* (Lima, Quito: CONDESAN, 2014); Guillermo Ospina, “Criterios para no limitar la conservación y la diversidad cultural de los páramos en Colombia”, en *Visión socioecosistémica de los páramos de la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Carlos Cortés-Duque y Carlos Sarmiento (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013); Hofstede, “Lo mucho que sabemos”; Luteyn, *Páramos*.

conecta la alta montaña, más allá del umbral de la línea forestal, como una frontera en la que hay un cambio estético y experiencial, en la que las formas de vida cambian, así como cambian sus experiencias y universos sensoriales. Sin embargo, los páramos pertenecen al cinturón tropical del planeta y tienen por ello un carácter tropical como mostré antes. De ahí que, en el trópico, los lugares de altura sostengan entre sí un nivel de parentesco aún más cercano, más fuerte. Por eso, propiamente, la escala planetaria en la que usamos el término *páramo* se extiende a todas las zonas de altura en las montañas tropicales. El lenguaje de la ecología y la biogeografía nos permiten entender el aspecto biofísico de ese parentesco:

Si tomamos el páramo como bioma (ecosistema tropical húmedo sobre el límite del bosque), podemos incluir todos los pajonales naturales de altura (encima del límite altitudinal del bosque) [...] que se encuentran entre los 8° latitud Norte y los 11° latitud Sur.²

Esta definición tentativa y parcial nos da unas coordenadas concretas que sabemos ubicar en el planeta por cuenta de la geografía y la geodesia y que, como he venido indicando, constituyen la cintura tropical del planeta.

La alta montaña en los trópicos húmedos del continente americano ha sido nombrada de forma diversa: *zacatonales* en México, *páramos* en Costa Rica, Venezuela, Colombia y Ecuador; *jalcas* y *punas* en el norte del Perú, Bolivia y el norte de Argentina. La descripción recién citada incluye además ecosistemas de Etiopía, el norte de Uganda, Kenia, Tanzania y el sur de Sudáfrica, que han sido mal llamados afroalpinos; y ecosistemas de Indonesia, Malasia, Taiwán y Nueva Guinea, mal llamados tropical-alpinos o tropalpinos.³ Estos últimos nombres también han sido aplicados a sus homólogos en el continente americano. Como se puede notar hay un quiebre en la literatura: por un lado, no hay un nombre local, o varios de ellos, que reúnan los lugares de altura en África, el sudeste asiático y Oceanía y, por el otro lado, hay una tendencia homogeneizadora a llamar a todos los ecosistemas montañosos con el rasero etnocéntrico de la Europa alpina.

Escoger la noción de bioma para describir el páramo a nivel planetario implica tener como criterio la identificación de comunidades de plantas y animales que

2 Hofstede *et al.*, *Los páramos del mundo*, 18.

3 Esta distribución de los páramos a nivel planetario la encontramos detallada en *Los páramos del mundo* (Hofstede *et al.*, 2003). Luteyn (1999) incluye una lista de autorxs que amplían y defienden el sentido planetario o *worldwide* del páramo, entre ellos se encuentran Monasterio y Vielleumier, quienes agregan un adjetivo a cada páramo según su posición geográfica, páramo andino, africano, etc.

son características de una región climática particular, e incluye tanto elementos bióticos como abióticos.⁴ Este es sin duda un criterio muy interesante y está en la misma línea de lo que describí anteriormente, una relación de extrema intimidad al punto de identificación: el páramo *es* quienes lo habitan y su diversidad *es* la diversidad del páramo. Sin embargo, resulta muy chocante el acto de nombrar todos los ecosistemas de alta montaña en el planeta como *alpinos*, porque se trata de un gesto colonial, reduccionista y eurocentrista. Incluso, desde el punto de vista de estas ciencias de linaje europeo, muchxs científicxs coinciden en que no es adecuado utilizar este término en contextos tropicales, porque las diferencias de vegetación, clima, geomorfología, entre otras, son muy marcadas.⁵ Otro tanto habría que agregar para las diferencias culturales, económicas, políticas y sociales. En su lugar, hay quienes utilizan el nombre *tropandino*.⁶ En cualquier caso, como se puede notar, aún nos faltan nombres adecuados para los lugares de altura en las montañas en África, el sudeste asiático y Oceanía.

Hay algunos elementos que comparten la perspectiva planetaria y la perspectiva regional sobre el páramo. En una y otra los páramos están intrínsecamente ligados al límite superior del bosque, la frontera o línea forestal. Los páramos se encuentran entremezclados con el bosque en sus bordes y se abren en su plenitud después del bosque: esta relación es ondulatoria, móvil, sinuosa, borrosa.⁷ No solo se trata de una relación topográfica de dos lugares que están uno junto al otro, sino que no hay páramo sin bosque, ni bosque sin páramo, bien sea de modo presente, pasado o futuro. La historia del páramo no puede ser contada sin la historia del bosque, y lo mismo ocurre en sentido contrario. El ascenso de las montañas, el movimiento del manto terrestre, la actividad volcánica y las glaciaciones, las formas en que la vida se ha adaptado y ha transformado los lugares de altura constituyen historias compartidas, en las que el bosque sucede al páramo y el páramo sucede al bosque. Estas historias se acumulan tanto en el suelo como en el tiempo y la memoria. La relación se torna muy particular en los páramos en sentido regional porque, como veremos, no hay páramo sin bosque andino y no hay bosque andino sin páramo.

4 Michael Begon, Colin Townsend y Jhon Harper, *Ecology from Individuals to Ecosystems* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 20-24.

5 Entre los más notables están Cuatrecasas, "Aspectos de la vegetación" y Luteyn, *Páramos*, quien hace una breve lista de autorxs en desacuerdo con el uso de este término.

6 Rangel-Ch, *Colombia diversidad biótica*.

7 Estas formas pueden variar, por ejemplo, el límite superior del bosque tiende a ser más sinuoso en los Andes que en los Pirineos, en los que encontramos fronteras más lineales (Jesús Camarero Martínez, "La detección de fronteras").

Adicionalmente, todos los páramos comparten suelos volcánicos o de origen volcánico.⁸ El páramo está vinculado por nacimiento con el fuego, su historia es una historia de magmas y de cenizas, y por eso tiene una relación íntima con el calor de las entrañas de la tierra. Al mismo tiempo, los páramos están conectados por nacimiento con el hielo. Han sido esculpidos en la sucesión de periodos glaciales e interglaciales, por eso su historia es también una historia de hielos en expansión y retrotracción. Su geomorfología ha sido modelada por glaciaciones, movimientos tectónicos involucrados en el levantamiento de montañas y sistemas montañosos, y por erupciones volcánicas. Así, los ciclos de vida de los páramos están atravesados por el fuego y el hielo, en el origen de la alta montaña tropical confluyen de alguna manera los opuestos.

El sentido regional de *páramo* está restringido al norte de los Andes tropicales y al sur de Centro América, es decir, se inscribe en el continente Americano o en el territorio del Abya Yala.⁹ Los páramos con un aire de familia más fuerte se distribuyen en un “corredor interrumpido” desde la cordillera de Mérida en Venezuela hasta la depresión de Huancabamba en el norte del Perú, con dos complejos separados, uno en la cordillera de Talamanca (Costa Rica) y otro en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), y una continuidad gradual en la jalca del sur del Perú.¹⁰ Estas son las coordenadas geográficas o la distribución espacial del páramo andino. Aún si estamos situadxs en los páramos tropandinos, cuando nos proponemos una definición, de nuevo chocamos con dificultades:

El concepto “páramo” es tan complejo que es difícil definirlo. El páramo es un ecosistema, un bioma, un paisaje, un área geográfica, una zona de vida, un espacio de producción, un símbolo, inclusive es un estado del clima.¹¹

Llegadxs a este punto, creo que hay varios elementos para comprender esta cita. He hablado del páramo como un estado del clima y como área geográfica, he introducido muy brevemente la perspectiva del páramo como bioma planetario. Pero hay varios elementos que están aún en el tintero. Estas palabras de Hofstede

8 Hofstede *et al.*, *Páramos del mundo*. El autor aclara que, incluso en partes no volcánicas de los Andes, los suelos están formados por cenizas volcánicas provenientes de otras áreas.

9 En esta extensión espacial del páramo a nivel regional, estoy siguiendo a Luteyn, *Páramos* y a Hofstede *et al.*, *Páramos del mundo*.

10 Hofstede *et al.*, *Páramos del mundo*, 16.

11 *Ibid.*, 15.

son importantes porque nos indican un asunto sobre el que Joaquín Molano y otros han insistido bastante: hay un predominio del naturalismo en las definiciones del páramo.¹² Contamos con información y literatura de varias décadas sobre el páramo como ecosistema (bioma y área geográfica); y desde hace un par de décadas contamos cada vez más con literatura sobre el páramo como socioecosistema o sobre lo que se ha llamado el valor cultural y simbólico del páramo para las comunidades humanas, y sobre historia ambiental del páramo. Por esto, me llama la atención especialmente la noción de zona de vida y su relación con las nociones de paisaje, espacio de producción y símbolo. La zona de vida que es el páramo, como lo he indicado ya, es interespecie e interreinos. Esto significa que las comunidades de vida paramunas incluyen o pueden incluir comunidades humanas y sus múltiples historias. Estas consideraciones nos permitirán entender los principales rasgos o trazos de algunos bosquejos de definición del páramo andino.

Hay dos tipos de definiciones del páramo andino en la literatura especializada: el primero, de corte naturalista, se concentra en el páramo desde los puntos de vista biogeográfico y ecosistémico; el segundo recurre a la perspectiva socioecosistémica o a definiciones integradoras que incluyen abiertamente la relación del páramo con las comunidades humanas. La mayoría de las definiciones naturalistas coinciden en los siguientes elementos:

- El páramo es un ecosistema de la alta montaña tropical, es decir, se ubica en la corona de la cordillera de los Andes o en las regiones más altas de las montañas tropicales (o ecuatoriales húmedas o neotropicales).
- Su ubicación está siempre en relación con el límite superior del bosque (bosque cerrado, continuo o vegetación boscosa), y si es el caso, el límite inferior de la nieve (algunas definiciones incluyen las cotas altitudinales, los valores varían en el intervalo 3000-4800 msnm).
- La vegetación paramuna es abierta, semiabierta o arbustiva baja (desarbolada), especialmente preparada para vivir en condiciones climáticas extremas. Se caracteriza por la presencia de pastizales o pajonales (gramíneas en macollas), rosetales (terrestres o caulirósulas con tronco que forman frailejonales), chuscales (bambusoides), cojines y arbustales o matorrales (siempre verdes de hojas pequeñas coriáceas).

12 Molano, "Paisajes de la alta montaña"; Sarmiento *et al.*, *Aportes a la conservación*.

- En términos de su configuración espacial, los páramos son islas biogeográficas o son archipiélagos continentales rodeados de bosques montanos.
- Su clima es frío y húmedo, y sufre cambios meteorológicos bruscos, alternando noches frías, húmedas y días muy soleados con altos niveles de radiación (en algunos casos se indica la temperatura media que fluctúa entre 4° y 8°). Su precipitación varía desde páramos secos (623-1196 mm) hasta páramos pluviales (superior a 4400 mm).
- El páramo se caracteriza por una geomorfología hasta periglacial, modelo glacial actual o heredado.
- Su edad se estima entre 2 y 4 millones de años.
- Los suelos paramunos son de alta acidez. Son suelos jóvenes derivados de ceniza volcánica, con alto contenido de materia orgánica, poco fértiles (muchas definiciones incluyen la composición de los suelos y sus valores porcentuales).¹³

Estas descripciones, al ser muy generales, dejan por fuera u oscurecen algunos elementos. En primer lugar, no quedan incluidos los páramos azonales o extrazonales, es decir, páramos que se dan “más abajo del límite altitudinal del bosque por efectos topográficos, geomorfológicos y microclimáticos”.¹⁴ En segundo lugar, quedan sin consideración los páramos antrópicos por cuenta de paramización, es decir, “el reemplazo de la vegetación de bosque altoandino por vegetación del páramo”¹⁵ vinculado a la historia de ocupación humana, y los páramos antropizados o transformados por sistemas de producción agrícola, ganadera, forestal o explotación minera. En tercer lugar, es importante reconocer que hay bosques de páramo (de *Polylepis*, con elementos de *Gynoxys* y *Displotephium*),¹⁶

13 Cuatrecasas, “Aspectos de la vegetación”; Ernesto Guhl. *Los páramos circundantes de la sabana de Bogotá* (Bogotá: Editorial del Jardín Botánico José Celestino Mutis, 1982); Antoine Cleff, “Origen, evolución, estructura y diversidad biológica de la alta montaña colombiana”, en *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, Ed. Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013). pp. 3-22; Camarero Martínez, “La detección de fronteras”; Hofstede, “Lo mucho que sabemos”; Llambí y Cuesta, “Diversidad de los páramos”.

14 Camarero Martínez, “La detección de fronteras”, 109.

15 Hofstede, “Lo mucho que sabemos”, 118.

16 Germán Andrade Pérez, “La delimitación del páramo y la incierta gestión de los servicios ecosistémicos de la alta montaña en escenarios de cambio ambiental”, en *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, ed. Jimena Cortés-

y presencia de vegetación típica de páramo, como los frailejones, en el bosque alto andino (por ejemplo *Espeletia Uribei*, en el complejo de páramos de Chingaza, en Colombia).

Estos elementos no niegan la utilidad de las descripciones generales, pero nos recuerdan que todas las definiciones son incompletas, y sobre todo que el límite superior del bosque no es lineal ni discreto, sino una franja amplia de transición en la que el páramo y el bosque conviven y se entretajan de forma borrosa, sinuosa y cambiante. El principal vacío de las definiciones naturalistas es el hecho de que hay al menos 12 000 años de historia de poblamiento de las montañas andinas.¹⁷ En dicha historia, aun cuando sea una pequeñísima fracción de la historia del páramo, tal vez la relación entre las comunidades humanas y los páramos se ha transformado y ha contribuido a la transformación de unos y otros.

La ocupación humana se ha visto tradicionalmente como una amenaza para la integridad del páramo; desde la visión naturalista, los humanos se asumen como elementos externos a los procesos naturales que amenazan su equilibrio. Con frecuencia, la presencia humana en el páramo ha implicado devastación, explotación y relaciones destructivas con la tierra, los seres y las fuerzas que la habitan, y lo mismo ha ocurrido en el páramo. Sin embargo, las relaciones destructivas, de dominio y explotación no son las únicas relaciones que han sostenido comunidades humanas con el páramo; existen también relaciones de mutuo cuidado, entramados simbólico-bióticos en los que el páramo hace parte de la vida comunitaria, a través de prácticas culturales que buscan perpetuar y acrecentar la vida y su complejidad.

La perspectiva socioecosistémica reúne diversas disciplinas para dar cuenta de la interacción entre los humanos y la naturaleza desde un punto de vista integrador, que concibe que las sociedades no son externas a los sistemas naturales. Los sistemas socioecológicos (*socio-ecological systems* [SES]) son complejos, adaptativos, no lineales y de trayectorias variables, y son analizados desde las categorías de *resiliencia*, *vulnerabilidad*, *capacidad adaptativa* y *emergencia*.¹⁸ Son unidades

Duque y Carlos Sarmiento (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013), 129.

17 Joaquín Molano, "Delimitaciones geopolíticas y ambientales en los Andes ecuatoriales de Colombia ¿Por qué y para quién limitar y delimitar los páramos?" en *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, ed. Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013), 171.

18 Marion Glaser *et al.* "New Approaches to the Analysis of Human-Nature Relations", en *Human-Nature Interactions in the Anthropocene*, editor asociado Andrew Halliday (Nueva York: Routledge, 2010).

bio-geo-físicas que incluyen actores sociales y sus instituciones.¹⁹ La noción de servicio o beneficio ecosistémico se utiliza bastante en este contexto, pues asume que los ecosistemas producen valores para los humanos y estos no son solo económicos, sino también sociales, culturales y políticos. Por ello, esta perspectiva ofrece alternativas de administración y gestión sostenible de esos servicios o beneficios, es decir, escenarios de manejo que mantienen la integridad socioecológica y, por ello, establecen criterios para determinar dicha integridad.²⁰

En el caso del páramo, las percepciones y visiones humanas sobre el mismo, así como las actividades productivas, económicas, culturales y políticas, son relevantes para su administración y gestión y, por ello, están incluidas en su definición como socioecosistema. La sociedad debe decidir cómo y en qué medida transformar el páramo, según los valores que obtiene o proyecta obtener sobre él, y para ello estas ciencias ofrecen las reglas y paradigmas que permiten sopesar los riesgos, mitigar los cambios que afectan la estabilidad del sistema, fomentar sus procesos adaptativos, entre otras. En la base de este discurso se encuentran las preguntas éticas sobre “lo que la sociedad considera admisible imponer sobre la naturaleza y por tanto la decisión sobre el tipo y cualidad de naturaleza en la que queremos vivir”.²¹

El páramo como socioecosistema se define a través de los siguientes elementos: población paramuna o paramera, usos de la tierra y formas de su tenencia, servicios ecosistémicos, valores culturales o simbólicos, formas de percepción o concepciones del páramo, relacionamiento y presencia de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, entre otros. Respecto del páramo, este enfoque requiere “reconocer sus conexiones con los sistemas socioculturales: las implicaciones de los espacios, formas y procesos de ocupación humana en la estructura y funcionamiento de la naturaleza”.²² Por ello, incluye una perspectiva histórica y situada geográficamente. Dadas las diferencias entre los complejos de páramo y las comunidades humanas que se relacionan con ellos, no es posible listar unas descripciones generales que cobijen a todos los socioecosistemas de páramo.

19 Glaser *et al.*, “New Approaches”.

20 Catherine Gamba-Triminiño, “Aproximación a la integridad ecológica en socioecosistemas de páramo”, en *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, ed. Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento (Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013).

21 Gamba-Triminiño, “Aproximación a la integridad”, 145.

22 Ospina, “Criterios para no limitar”, 112.

A mi juicio, la perspectiva socioecosistémica se apoya demasiado en una relación utilitaria que traduce la interacción humanos-naturaleza al lenguaje del valor: el páramo es sociosistema en la medida en que es un espacio de uso o de utilización social. Por supuesto, es comprensible que en el contexto de la gestión institucional del territorio un lenguaje de esta naturaleza resulte provechoso y encaje de forma adecuada con los sistemas de poder, frecuentemente en conflicto. De hecho, esta perspectiva ofrece criterios útiles en contextos de conflicto económico y político entre la explotación y la conservación de los páramos. Sin embargo, considero que esta perspectiva nos deja sobre la mesa la necesidad de encontrar otras formas de comprender la participación humana en la producción del páramo como lugar de vida o como entramado de vivientes, sin reducirla a categorías utilitarias que se sintonizan fácilmente con las lógicas del capitalismo y la explotación, aún si tal sintonización no responde a la intención de quienes la proponen.

A MODO DE (NO) CIERRE

He abordado dos vertientes de preguntas. Primera, ¿dónde queda el páramo?, ¿cuál es su relación con el trópico o en qué consiste su carácter tropical?, ¿cómo está politizada y cómo es politizable la tropicalidad del páramo? Segunda, ¿a qué herramientas conceptuales acudimos para definir el páramo?, ¿cuáles son sus límites y características?, ¿con qué lenguajes contamos para nombrarlo? Abordar estas preguntas me ha permitido recorrer o trazar las dificultades para aproximarme a filosofar con/desde/entre/para el páramo andino y sus comunidades de vivientes. La cartografía conceptual que he recorrido con estas preguntas me deja los siguientes aprendizajes.

El primero consiste en el sentido político y politizable de la ubicación del páramo y, sobre todo, las potencias y complejidades de su tropicalidad. Solo hay páramos propiamente dichos alrededor de los Andes tropicales. Y no basta con precisar su ubicación en el planeta en términos de los cuadrantes de la altitud y la latitud. La forma como se llegó a nombrar el lugar tropical como una zona del planeta incluyó una serie de sesgos étnicos e inferiorizaciones. Es necesario tener en cuenta los entramados políticos y las formas de racializar y sexualizar territorios, discursos y seres vivientes a la hora de pensar el páramo. Ante la dificultad de hacer visibles esos sesgos y formas de racialización y sexualización propuse cambiar las metáforas políticas. Esto es una forma de resistencia ante la preponderancia del lenguaje colonial y patriarcal para pensar el trópico. Propuse el vocabulario de la casa, el hogar, es decir, el acto político de hacer discursos desde el lugar de enunciación de habitantes o vivientes tropicales, para desafiar el hecho de que nos comprendamos desde categorías y lenguajes coloniales y patriarcales que nos exotizan y otrifican. Además, encontré en la noción de comunidad de vivientes heterogéneos del bosque andino una oportunidad para formas de politización, alternativas a la versión hegemónica europea que privilegia la relación de dominación de unos seres

sobre otros como característica principal de las comunidades políticas, y la idea de que estas son exclusivamente humanas. Así, una filosofía del páramo requiere una política paramuna liberadora, emancipadora, cómplice de las múltiples resistencias ante el triple sistema colonial, patriarcal y capitalista.

El segundo aprendizaje está vinculado con la imposibilidad de definir el páramo y, por tanto, de precisar sus límites. Recorrí múltiples aristas de estos problemas y, en particular, el hecho de que son campos discursivos en tensión desde lo social, lo jurídico, lo político y lo epistémico. El páramo es un artefacto de conocimiento al sentido harawayano, su factura se ubica en el cruce naturaleza y cultura y, con él, las tensiones políticas, las disputas por el poder, tanto a nivel epistémico como a nivel ontológico, afloran. Por esto, las preguntas con las que inicié, citando a Haraway, son: ¿qué asuntos [materias] usamos para pensar el páramo como asunto [materia]?, ¿qué pensamientos usamos para pensar el páramo?, ¿qué ideas usamos para pensar la idea del páramo?, ¿qué historias usamos para contar la historia del páramo?, ¿qué descripciones usamos para describir el páramo?, ¿qué nudos atan los nudos paramunos?, ¿qué historias hacen los mundos paramunos?, ¿qué mundos paramunos hacen historias? Los lenguajes de la gestión y el gobierno territorial están presentes y determinan cómo conocemos el páramo, como también las pugnas y antagonismos entre diversas comunidades humanas vinculadas a los páramos y la alta montaña. La gestión y el conocimiento son dos aristas de una seguidilla de nudos y trayectorias que se cruzan. Los límites del páramo son un tema espinoso que está en el cruce de fuegos entre la producción de ciencia, la explotación económica, la valoración simbólica o social y la conservación.

En el caso de la definición del páramo, los juegos de lenguaje de las ciencias naturales y sociales requieren también que aprendamos a jugar, que aprendamos a recorrer los nudos que enmarañan sus recorridos y perspectivas. No solo hay una tensión importante entre la perspectiva de diversas disciplinas, como se mostró en la tensión entre las perspectivas “naturales” y “sociales”, sino que además no hay ciencia en abstracto. El marco político, normativo e institucional, la organización del poder y su capacidad para regular los discursos, las formas del habitar, los territorios e historias, pertenecen todos al mismo entramado espacial simbólico, y esto incluye la producción de conocimiento que se llama científico.¹

1 Quedará pendiente para un texto por venir la inclusión de la perspectiva biocultural que se ubica a medio camino entre las ciencias sociales y las ciencias naturales.

También aprendí que los páramos, en general, y los páramos andinos, en particular, comparten un aire de familia, los lenguajes de las ciencias de linaje europeo son útiles para aproximarnos a su complejidad. El peligro está en creer que estas perspectivas agotan al páramo, más que zanjar el conocimiento sobre este son un camino epistémico posible, entre muchos otros. Por esta vía, algunos discursos de estas ciencias me permitieron identificar la importancia de conectar quiénes habitan los lugares con las características de los lugares. Sus perspectivas aportan preguntas valiosas sobre las comunidades de vivientes, los lugares de vida, sus cambios o transformaciones mutuas. Esto incluye la necesidad de tener una perspectiva histórica, no solo para analizar los discursos que usamos para entender el páramo, sino también para incluir las historias del páramo, o las múltiples historias alrededor de los páramos, y la multiplicidad de agentes, seres y fuerzas de la naturaleza que pueden contarlas.²

Por último, de este recorrido me queda un aprendizaje desde la ausencia de un elemento crucial. La ciencia de linaje europeo ofrece elementos interesantes para pensar el páramo, pero no es la única forma de conocimiento, no es la única forma de ciencia (toda ciencia es etnociencia). Existen múltiples aproximaciones epistémicas, tanto al territorio que llamamos tropical como al páramo mismo, por parte de comunidades que han sido excluidas históricamente de las instituciones educativas y la gestión de la ciencia y el conocimiento hegemónicas. Este silenciamiento es una de las marcas o expresiones de la colonialidad y el patriarcado sobre los territorios que habitamos. La búsqueda de transformación ética y política de los paisajes de opresión y aniquilación en relación con la naturaleza es el llamado al *reencantamiento del mundo*, con el ingrediente de que es necesaria también la participación de las artes y la poesía.³ No solo se requiere el encuentro entre las ciencias de la vida y las ciencias sociales; las artes, la poesía y la filosofía pueden también aportar nuevas voces y formas al concierto.

Filosofar desde la alta montaña, desde y con el páramo andino, requiere conversar con formas de conocimiento históricamente excluidas de los espacios hegemónicos de producción del conocimiento. Esto abriría caminos para engancharnos con la producción de marcos epistémicos capaces de hacer frente a la complejidad del

2 Stefania Gallini, Sofía de la Rosa y Rigoberto Abello, “Historia ambiental”, 2015. Este puede ser el aporte de la historia ambiental a los estudios sobre el páramo, como lo muestra el volumen sobre historia ambiental de las Hojas de Ruta del Proyecto Páramos Vivos, a cargo del Instituto Alexander von Humboldt. Esa misma colección incluye otras perspectivas sociológicas que pueden generar aportes en esta dirección.

3 Patricia Noguera, *El reencantamiento del mundo* (México D.F.: PNUMA, IDEA, 2004).

entramado colonial, patriarcal y capitalista, pues estos marcos de sentido existen y florecen de formas diversas en las comunidades de vida paramunas. Así, el último aprendizaje de este recorrido cartográfico conceptual es sobre sus propios límites, sobre lo que brilla por su ausencia: las experiencias concretas y situadas de los seres que viven y habitan el páramo, es decir, que habitan este o aquel páramo, sus lenguajes y gramáticas, sus vocabularios, sus formas de conectarse, entrelazarse, tanto en el conflicto como en la armonía, para hacer la vida en común en la alta montaña paramuna. Lo que brilla por su ausencia en este recuento es *el pensamiento de las aguas de las montañas*,⁴ el pensamiento que emerge en la laguna, el cerro y el frailejón, pero también el pensamiento campesino, el pensamiento indígena (uno y otro, en sus pluralidades internas), el pensamiento insurgente que se refugió en la alta montaña en el conflicto armado colombiano, el pensamiento que emerge en el fogón donde se prepara el cacao, en la minga, en la tulpa, en el cultivo y el potrero en los que se alterna la papa y la ganadería de vacas y ovejas.

Cómo hacer visibles para la academia esas experiencias, de forma atenta y cuidadosa, cómo permitir que las categorías científicas que informan la toma de decisiones sobre los páramos sean afectadas y transformadas por aquello que las excede, por la vitalidad de los seres paramunos, por su complejidad y su capacidad creativa de hacer la vida en medio de paisajes e historias de desposesión, colonización y expropiación capitalista. Esto implica preguntar cómo hacer visibles las formas de hacer páramo que se juegan en las prácticas cotidianas de quienes lo habitan, no como un objeto de investigación que se revela a través de metodologías exógenas a los territorios o a través de la lectura rápida de la revisión de fuentes documentales, sino en los propios términos de los marcos ontológicos y epistémicos paramunos.

Lo anterior implica expandir las posibilidades y los agentes que participan del diálogo epistémico y político en torno al páramo, la ampliación de la diversidad de las voces que son audibles, que están autorizadas para intervenir públicamente, y de las historias que vale la pena contar en relación con la autoridad epistémica que reviste a las ciencias. Esta ampliación es necesaria y urgente sobre todo cuando se trata de informar la toma de decisiones que ordenan y gestionan los territorios desde la autoridad central y vertical de las instituciones estatales.

4 Título del bello libro de Hugo Portela, *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, guambianos, paezes y yanacunas* (Popayán: Universidad del Cauca, 2019).

Como se puede notar, el preguntar, y con él el filosofar, se mantienen en movimiento porque abordar preguntas no solo abre nuevas preguntas, sino que muchas veces nos deja en el mismo lugar de partida. Queda mucho por recorrer en la dirección de un filosofar, no *sobre* el páramo y la alta montaña, sino *con* y *desde* estos lugares de vida; sin embargo, las preguntas transformadas y sus aprendizajes residuales constituyen nuevas orientaciones para seguir buscando, sobre todo para seguir trabajando en hacer posible un filosofar paramuno. Quizás lo más bello de la práctica filosófica es que, aunque demos vueltas sobre el mismo punto, nunca retornamos iguales, porque las trayectorias del pensamiento al ser a la vez materiales, espirituales, sensoriales y emotivas transforman a quienes las recorremos.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade Pérez, Germán. “La delimitación del páramo y la incierta gestión de los servicios ecosistémicos de la alta montaña en escenarios de cambio ambiental”. En *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 127-140. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1985.
- Arnold, David. “‘Illusory riches’: Representations of the Tropical World, 1840-1950”. *Singapore Journal of Tropical Geography* 21, n.º 1 (2000): 6-18.
- Begon, Michael, Colin Townsend y Jhon Harper. *Ecology from Individuals to Ecosystems*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Butler, Judith. *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.
- Cabnal, Lorena. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Feminista Siempre. En <https://suds.cat/es/publicacions/feminismos-diversos-el-feminismo-comunitario/> 2010.
- Caldas, Francisco José de. “El estado de la geografía del virreinato de Santafé de Bogotá”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 1-7 (3, 10, 17, 24 y 31 de enero y 7 de febrero), 1808a.
- Caldas, Francisco José de. “Del influjo del clima sobre los seres organizados”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 22 (29 de mayo), 1808b.
- Camarero Martínez, Jesús Julio. “La detección de fronteras ecológicas y la descripción cuantitativa de ecotonos como herramientas para la delimitación

- de los páramos”. En *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 103-112. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Capra, Fritjov. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva sobre los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Clayton, Daniel y Gavin Bowd. “Geography, Tropicality and Postcolonialism: Anglophone and Francophone Readings of the Work of Pierre Gourou”. *Revue espace géographique* 35, n.º 35 (2006): 208-211.
- Cleff, Antoine. “Origen, evolución, estructura y diversidad biológica de la alta montaña colombiana”. En *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 3-22. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Corominas, Joan. *Diccionario etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1985.
- Cortés-Duque, Jimena y Sarmiento, Carlos, eds. *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Crisci, Jorge, Liliana Katinas y Paula Posadas. *Historical Biogeography. An Introduction*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Cruz-Hernández, Demy Tania. “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”. *Revista Solar* 12, n.º 1 (2016): 35-46.
- Cuatrecasas, José. “Aspectos de la vegetación natural de Colombia”. *Revista de la Academia Colombiana de las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 10, n.º 40 (1958): 221-264.

- Cuervo, José Rufino. *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1867-1955.
- Curiel, Ochy, Jules Falquet y Sabine Masson, cord. “Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe”. *Nouvelles Questions Féministes* 24, n.º 2 (2005): 1-119.
- Duque, Carlos. “La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna”. Tesis de doctorado, Universidad Estadual de Campinas, 2019. http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/335688/1/DuqueAcosta_CarlosAndres_D.pdf
- Escobar, Arturo. *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latinoamérica*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2018.
- Escobar, Duvan. “El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los misak (guambianos)”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 34 (2019): 145-151. Estrabón. *Geografía*. Madrid: Gredos, 1991.
- Fanon, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Frege, Gottlob. “Sobre sentido y referencia”. En *Estudios sobre semántica*. Ariel: Barcelona, 1973.
- Gamba-Trimiño, Catherine. “Aproximación a la integridad ecológica en socioecosistemas de páramo”. En *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 141-152. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde abajo, 2015.
- Gallini, Stefania, Sofia de la Rosa y Rigoberto Abello. “Historia ambiental”. En *Hojas de ruta. Guías para el estudio socioecológico de la alta montaña en Colombia*, editado por Paula Ungar, Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2015.
- Glaser, Marion, Beate Ratter, Gesche Krause y Martin Welp. “New Approaches to the Analysis of Human-Nature Relations”. En *Human-Nature Interactions*

- in the Anthropocene*, editor asociado Andrew Halliday, 3-12. Nueva York: Routledge, 2010.
- Gómez Gutiérrez, Alberto. “Alexander von Humboldt y la cooperación transcontinental en la *Geografía de las plantas*: una nueva apreciación de la obra fitogeográfica de Francisco José de Caldas”. *Revista internacional de estudios humboldtianos* 17, n.º 33 (2016): 23-49.
- Gómez-Lobo, Alfonso. *Parménides*. Buenos Aires: Charcas, 1985.
- Guhl, Ernesto. *Los páramos circundantes de la sabana de Bogotá*. Bogotá: Editorial del Jardín Botánico José Celestino Mutis, 1982.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños, 2017.
- Guzmán, Adriana. *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. La paz: Tarpuna Muya, 2019.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Hill Collins, Patricia. *Black Sexual Politics*. New York: Routledge, 2004.
- Hofstede, Robert. “Lo mucho que sabemos del páramo. Apuntes sobre el conocimiento actual de la integridad, la transformación y la conservación del páramo”. En *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 113-124. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Hofstede, Robert, Pool Segarra y Patricio Mena (Eds.). *Los páramos del mundo. Proyecto Atlas Mundial de los Páramos*. Quito: Global Peatland Initiative/ NC-IUCN/EcoCiencia, 2003.
- Humboldt, Alexander von. *Cosmos*. New York: Harper and Brothers, 1858.

- Humboldt, Alexander von. “Ensayo sobre la geografía de las plantas”. *Revista de la Universidad de México*, n.º 3 (noviembre, 1971): U3-U7. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/82790559-f5f5-45c6-9c6f-4af7b1815498/ensayo-sobre-la-geografia-de-las-plantas>
- Humboldt, Alexander von y Aimé Bonpland. *Essai sur la géographie des plantes*. Paris: F. Schoell, 1805. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k977938.image>
- Kirk, Geoffrey y Raven, Jhon. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- Korol, Claudia. *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*. GRAIN, 2016.
- Livingstone, David. “Race, Space and Moral Climatology”. *Journal of Historical Geography* 28, n.º 2 (2002):159-180.
- Llambí, Luis y Francisco Cuesta. “La diversidad de los páramos andinos en el espacio y en el tiempo”. En *Avances en investigación para la conservación de los páramos andinos*, editado por Francisco Cuesta *et al.*, 11-45. Lima, Quito: CONDESAN, 2014.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre 2008):73-101.
- Luteyn, James L. *Páramos. A Checklist of Plant Diversity, Geographical Distribution, and Botanical Literature*. New York: The New Botanical Garden, 1999.
- Margulis, Lynn. *Planeta simbiote. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Traducido por Victoria Laporta. Barcelona: Debate, 2002.
- Martínez, Felipe. “Una geografía para la guerra: narrativas del cerco en Francisco José de Caldas”. *Revista de Estudios Sociales* 38, (2010): 108-119.
- Massey, Doreen. *For space*. London: Sage Publications, 2005.
- Mies, María y Shiva, Vandana. *Ecofeminism*. Halifax: Fernwood Publications, 1993.
- Millet, Kate. *Sexual Politics*. New York: Doubleday, 1970.
- Molano, Joaquín. “Delimitaciones geopolíticas y ambientales en los Andes ecuatoriales de Colombia ¿Por qué y para quién limitar y delimitar los páramos?”. En *Visión socioecosistémica de los páramos y la alta montaña*

- colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 165-186. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.
- Molano, Joaquín. “Paisajes de la alta montaña ecuatorial”. En *El páramo. Un ecosistema de alta montaña*, editado por Pedro Reyes *et al.*, 11-72. Santa Fé de Bogotá: Fundación Ecosistemas Andinos, Gobernación de Boyacá, 1995.
- Naess, Arne. “Metaphysic of the Treeline”. *The Trumpeter* 6, n.º 2 (1989): 45-46.
- Nieto, Mauricio. *Orden natural y orden social: ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Bogotá: UniAndes, 2008.
- Noguera, Patricia. *El reencantamiento del mundo*. México D.F.: PNUMA, IDEA, 2004.
- Ospina, Guillermo. “Criterios para no limitar la conservación y la diversidad cultural de los páramos en Colombia”. En *Visión socioecosistémica de los páramos de la alta montaña colombiana: memorias del proceso de definición de criterios para la delimitación de páramos*, editado por Jimena Cortés-Duque y Carlos Sarmiento, 187-210. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. <http://www.feminismocomunitario.com/wp-content/uploads/2019/10/HILANDO-FINO-JULIETA-PAREDES.pdf>
- Pérez Moreno, María Patricia. “O’tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios”. En *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, editado por Xochitl Leyva *et al.* (Tomos 1-3) (1a edición digital). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso; Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Lima: Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); La Habana: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coimbra: Proyecto Alice - Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago, 2018.
- Plumwood, Val. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge, 2002.

- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1993.
- Portela, Hugo. *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, guambianos, paeces y yanaconas*. Popayán: Universidad del Cauca, 2019.
- Quijano, Aníbal. “Raza”, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: cuestiones abiertas, ¡Qué tal raza!, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Aníbal Quijano: Textos de fundación*, Zulma Palermo y Pablo Quintero (comp.), 83-108. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Rangel-Ch, Orlando. *Colombia diversidad biótica* (Tomo 3). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- Reyes, Pedro *et al.* *El páramo. Un ecosistema de alta montaña*. Santa Fé de Bogotá: Fundación Ecosistemas Andinos, Gobernación de Boyacá, 1995.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Rivera, David y Rodríguez, Camilo. *Guía divulgativa de criterios para la delimitación de páramos de Colombia*. MinAmbiente, Instituto Alexander Von Humboldt, 2011.
- Roller, Duane. *Erathosthenes' Geography*. Princeton: Princeton University, 2010.
- Rufer, Mario. “La temporalidad como política”. *Memoria y Sociedad* 14, n.º 28 (2010): 11-31.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.
- Sarmiento, Carlos Enrique, *et al.* *Aportes a la conservación estratégica de los páramos de Colombia: Actualización de la cartografía de los complejos a escala 1:100.000*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt, 2013.
- Sarmiento, Carlos y Olga León, eds. *Transición bosque-páramo. Bases conceptuales y métodos para su identificación en los Andes colombianos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Sclater, Philip. “On the General Geographical Distribution of the Members of the Class Aves”. *Journal of the Linnean Society, Zoology* 2 (1858): 130-145.

- Segato, Rita Laura. “La perspectiva de la colonialidad del poder”. En *Aníbal Quijano: Textos de fundación*, Zulma Palermo y Pablo Quintero (comp.), 15-43. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Segato, Rita Laura. “Raza, género y derechos: desde la perspectiva crítica de la colonialidad”. Seminario de formación a distancia. Clacso, 2018.
- Shiva, Vandana. *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Madrid: Paidós, 2006.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- Smith, James Raymond. *Basic Geodesy. An Introduction to the History and Concepts of Modern Geodesy without Mathematics*. Newton Way: Landmark Enterprises, 1988.
- Viveros Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista* 52, (2016): 1-17.
- Wallace, Alfred Russel. *The geographical Distributions of Animals*, New York: Harper and Brothers, 1876. <https://archive.org/details/geographicaldis01wallgoog/page/n12/mode/2up>
- Wallace, Alfred Russel. *Tropical Nature, and Other Essays*. New York: Macmillan, 1878.
- Walsh, Catherine. “¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala”. En *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*, editado por Alai García Diniz, Diana Araujo Pereira y Lourdes Kaminski Alves, 19-53. São Carlos, São Paulo: Pedro & João Editores. 2017. <https://catherine-walsh.blogspot.com/2017/10/interculturalidad-y-decolonialidad.html>
- Wedgwood, Hensleigh. *A Dictionary of English Etymology*. London: Turber & Co, 1872.
- Wikimedia Commons contributors, “File:Wallace03.jpg,” *Wikimedia Commons*, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Wallace03.jpg&oldid=914124078> (accessed October 18, 2024).

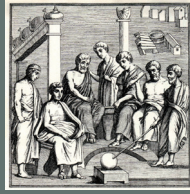
- Wikimedia Commons contributors, “File:Zentralbibliothek Zürich - Ideen zu einer Geographie der Pflanzen nebst einem Naturgemälde der Tropenländer - 000012142.jpg,” *Wikimedia Commons*, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Zentralbibliothek_Z%C3%BCrich_-_Ideen_zu_einer_Geographie_der_Pflanzen_nebst_einem_Naturgem%C3%A4lde_der_Tropenl%C3%A4nder_-_000012142.jpg&oldid=510760416 (accessed October 18, 2024).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Zaragocín, Sofía. “Interseccionalidad constituida en el espacio”. *Espacialidades Feministas. Boletina Anual de la Escuela de Estudios de Género* # 5 (2016): 40-49.

La fuente utilizada es de la familia Times New Roman
tamaño 10,5 pts; interlineado 14,5 pts

El libro

Cartografías conceptuales del páramo andino.
Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical

Se terminó de editar y publicar en 2024,
en Bogotá, Colombia

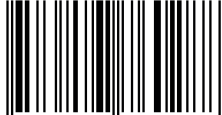


Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

Cartografías conceptuales del páramo andino. Hacia un filosofar desde la alta montaña tropical propone un enfoque decolonial que vincula el páramo andino con nuevas formas de pensar el territorio, la naturaleza y el conocimiento. La autora examina este ecosistema no solo como un espacio geográfico, sino como un lugar de resistencia cultural y filosófica, desde el cual emergen saberes que interpelan las narrativas dominantes del Norte.

A través de la intersección entre epistemologías diversas, teorías decoloniales y feministas, el libro plantea una reflexión crítica sobre las cartografías conceptuales que configuran algunas de las relaciones entre humanos, seres y fuerzas de la alta montaña tropical. Propone aproximarnos al páramo como un lugar de creación y reflexión desde el Sur, para la resistencia y la redefinición de las formas de conocer y habitar el mundo. Esta obra invita a filosofar desde las cimas de los Andes, reconociendo la importancia de las luchas emancipadoras en los paisajes de opresión y desigualdad que habitamos.

ISBN: 978-628-7760-28-8



9 786287 760288