

Museos, medio rural y crisis climática: una discusión a partir de la Mesa de Santiago

Museums, the rural environment and the climate crisis: A discussion based on the Santiago Round Table

<https://doi.org/10.1590/1982-02672022v30e49>

CAYO HONORATO¹

<https://orcid.org/0000-0002-5220-0691>

Universidade de Brasília / Brasília, DF, Brasil

RESUMEN: El presente artículo discute cómo las ambivalencias entre el orden del desarrollo y un nuevo orden epistémico, en las propuestas de la Mesa de Santiago durante el año 1972, se manifiestan en la discusión sobre las relaciones entre el museo y el medio rural. En conjunto a las cuestiones históricas a las que el nuevo museo de entonces se abre, fenómenos actuales como la crisis climática y la pandemia de la covid-19 conllevan a la necesidad de ampliar los temas abarcados por la "ruralidad", incluyendo lo que se refiere a los bosques, a la naturaleza y a los problemas ambientales, además de la sabiduría tradicional de los campesinos, pueblos indígenas, comunidades quilombolas, etc. Para desplegar aquellas ambivalencias, el artículo se divide en cuatro secciones: (1) la primera, analiza cómo se combinan la reforma agraria y la "revolución verde" en las propuestas del comentarista encargado de discutir la relación entre museo y agricultura en la Mesa de Santiago; (2) la segunda, presenta un pequeño conjunto de alternativas a la agricultura tradicional o industrial, complementarias entre sí; (3) la tercera, se ocupa de las diferencias entre la perspectiva del desarrollo y la propuesta de un nuevo orden epistémico, por medio de una discusión sobre los sentidos de *tradición* y *comunidad* para el postdesarrollismo; (4) la cuarta, particulariza la anterior en un debate sobre educación, que contrapone la idea de *crianza* a la de *concientización*. Por último, se vuelve a las recomendaciones realizadas por la Mesa para discutir su actualidad.

PALABRAS CLAVE: Mesa de Santiago. Medio rural. Crisis climática. Postdesarrollo.

1. Profesor del Departamento de Artes Visuales de la Universidade de Brasília (UnB), en el área de Historia y Teoría de la Educación en Artes Visuales, con investigación sobre la actuación de los públicos y la mediación cultural. También es profesor del Programa de Posgrado en Artes Visuales de la UnB. Doctor en Educación, por la Universidade de São Paulo. Fue miembro de la red *Another Roadmap for Arts Education* y investigador asociado del *Centre for the Study of the Networked Image* (CSNI) de la London South Bank University (LSBU), Reino Unido, donde realizó su trabajo de postdoctorado. E-mail: cayohonorato@unb.br.

ABSTRACT: This article discusses how the ambivalences between the order of development and a new epistemic order, in the proposals of the Santiago Round Table in 1972, are manifested in the discussion on the relationship between the museum and the rural environment. Alongside the historical questions that the new museum was then opening itself up to, current phenomena such as the climate crisis and the COVID-19 pandemic brought with them the need to broaden the topics covered by "rurality" to include forest, nature, and environmental issues, as well as the traditional wisdom of peasants, indigenous peoples, quilombola communities, etc. To unfold these ambivalences, the article is divided into four sections: (1) the first analyses how agrarian reform and the "green revolution" are combined in the proposals of the commentator in charge of discussing the relationship between museum and agriculture at the Santiago Round Table; (2) the second presents a small set of alternatives to traditional or industrial agriculture, complementary to each other; (3) the third deals with the differences between the development perspective and the proposal for a new epistemic order, from a discussion about the meanings of *tradition* and *community* for post-developmentalism; (4) the fourth particularises the previous one in a debate on education, which contrasts the idea of *mutual nurturance* with that of *conscientization*. Finally, it returns to the recommendations made by the Round Table to discuss their current relevance.

KEYWORDS: Santiago Round Table. Rural environment. Climate crisis. Post-development.

INTRODUCCIÓN

La Mesa de Santiago, ocurrida durante el año 1972, se da en un contexto marcado por propuestas de realización de una práctica museológica orientada a lo social, dotada de una función política en sus territorios y en diálogo con las comunidades a las que sirve.² Entre sus contribuciones más importantes están la noción de “museo integral” o “integrado”, que toma en cuenta “la totalidad de los problemas de la sociedad”, y la de “museo como acción”, es decir, “como instrumento dinámico del cambio social” o “herramienta de desarrollo”.³ De este modo, al pensar el museo más allá de sus marcos culturales, incluyendo los problemas socioeconómicos, el evento se abre –de manera interdisciplinaria– a cuestiones históricas, tales como el enfrentamiento a la desigualdad, las disputas por tierra y reconocimiento étnico-identitario, los problemas del crecimiento urbano en América Latina, etc.⁴

Sin embargo, ese proceso de transformación –en que el museo tanto se compromete con los “cambios estructurales imperantes” como espera provocar otros cambios “dentro de la realidad nacional respectiva”⁵– ha sido valorado de modo ambivalente o incluso “incongruente”: por una parte, como *desarrollo* social y económico, o científico y tecnológico, ambos casos en sentido capitalista, modernizador o nacional-desarrollista, al cual las comunidades deberían ser integradas por medio del museo; por otra parte, como el surgimiento de *un nuevo orden epistémico*, en tensión con la colonialidad y sus procesos desintegradores de segmentación y compartimentación.⁶

Estas ambivalencias pueden presentarse en distintos lineamientos de lo que fue planteado por la Mesa. En este artículo, nos concentramos en cómo estas se manifiestan en la discusión de las relaciones entre el museo y el medio rural, por distintas razones. En conjunto con las cuestiones históricas mencionadas, y que siguen pendientes, fenómenos actuales como la crisis climática y la pandemia de la covid-19 –por su correlación con la exacerbación de la “explotación de la naturaleza” por la industria agropecuaria⁷– conllevan a la necesidad de ampliar los temas abarcados por la “ruralidad”, incluyendo lo que se refiere a los bosques, a la naturaleza y a los problemas ambientales, además de la sabiduría tradicional de los campesinos, pueblos indígenas, comunidades quilombolas, etc.⁸ Más que un recurso del cual disponen las ciudades y la vida moderna, “la ruralidad es un territorio cosmológico”,⁹ desde el cual el museo puede ser replanteado, de manera quizás más decididamente contracolonizadora.

Aunque la ruralidad y la agricultura hayan tenido su espacio en los debates de la Mesa, figurando como uno de los cuatro “sectores claves” del desarrollo, el

2. Véase Alves y Reis (2013) y Cruz y Souza (2020).

3. Varine (2012b, p. 96, 2012a, p. 97-98).

4. Véase Cruz y Souza, op. cit.

5. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos (2012, p. 31).

6. Véase Lima (2014, 2020) y Cruz y Souza, op. cit.

7. Véase Wallace (2020).

8. Aquí no podemos olvidar que, desde 1971, ya existía la idea de *ecomuseo* que, si bien intenta conjugar museo y medio ambiente (natural y social), se desarrolla más bien en tanto que *museo comunitario*, sobre la base de una deseada participación de la comunidad en los procesos museológicos, que tienen a la comunidad como punto de partida y consideran sobre todo el medio social. Por lo demás, el *ecomuseo* Creusot Montceau-les-Mines, que fue el primer *ecomuseo* en llevar ese título, está vinculado a una “comunidad urbana” y no “rural”. Véase Brulon (2014).

9. 2º Ciclo Formativa (Webinario) Antônio Bispo (2021).

10. Varine (2012a, p. 97).

11. Hardoy (2012, p. 54). Inadvertidamente o no, la expresión “vacío poco habitado” se vincula a políticas de despojo a los campesinos e indígenas de sus tierras y territorios.

12. *Ibid.*, p. 54.

13. *Ibid.*, p. 58-59.

14. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos, op. cit., p. 60. La noción de “equilibrio biológico” o “equilibrio dinámico” se refiere a una interacción adecuada –a veces llamada “pirámide alimenticia”– entre los diferentes organismos que componen un ciclo (por ejemplo, el ciclo del carbono, el ciclo del agua, o finalmente el ciclo vital), de modo que sus transformaciones se realicen perfectamente, de manera autorregulada. Y cuanto mayor es la diversidad de los organismos en interacción, mayor es el equilibrio. Es decir, ningún organismo se multiplica descontroladamente. Primavera (2020, p. 21, 28, 33).

15. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos, op. cit., p. 60.

16. *Ibid.*, p. 61.

tema queda poco valorado en los análisis posteriores que se han hecho del evento. Así lo demuestra el hecho de que la intervención sobre la problemática urbana –llevada a cabo por el especialista en urbanismo Jorge Enrique Hardoy– haya sido evaluada como causante de “la revolución en los ánimos”,¹⁰ al poner en evidencia la realidad de la explosión demográfica urbana que había ocurrido en América Latina en las décadas precedentes, aunque esa realidad esté directamente asociada al éxodo rural y la radicación de las poblaciones en las zonas rurales sea, a su vez, planteada como parte de las soluciones para los problemas urbanos.

De hecho, Hardoy critica los procesos de “urbanización periférica y vertical”, que concentran a la población, a la inversión y a los recursos humanos en una superficie reducida, mientras el interior del país sigue siendo “un enorme vacío poco habitado”.¹¹ Además, reconoce que aunque la expansión de la población urbana se mantenga, habrá, aún así, “una base económica y social rural muy fuerte en las futuras sociedades latinoamericanas”.¹² También llama a prestar atención a “la destrucción gradual del paisaje natural” como efecto de una urbanización incontrolada, a ser corregida por la recuperación de “un sistema ecológico”, considerando que, en la gran ciudad del futuro, el paisaje natural será “uno de sus aspectos estéticos fundamentales a la vez que de gran importancia recreativa y, por lo tanto, social”.¹³

A continuación, en el debate acerca de los museos y el medio urbano, el tema de la ruralidad y la naturaleza *en las ciudades* también aparece, de modo quizás más decisivo. Se recomienda organizar exhibiciones “de modo que el asistente comprenda el peligro que encierra la ruptura del desequilibrio biológico [sic]”, la cual sería provocada por un modelo de desarrollo que no se ajusta a “una planificación concorde con la naturaleza”.¹⁴ También que se preparen exhibiciones “especialmente destinadas al área rural y zonas marginadas de las ciudades, por medio de las cuales se muestren las posibilidades del agro, al mismo tiempo que los riesgos de la emigración hacia los centros poblados”.¹⁵ De este modo, tanto el desequilibrio biológico como el deterioro del paisaje serían problemas que los museos deberían encarar, “enfaticando las nefastas consecuencias a que [el desarrollo de las ciudades] puede conducir”.¹⁶

Si embargo, la ruralidad tiene allí sus medidas tomadas por la urbanidad, como aquello que está en los márgenes de las ciudades, siendo reducida a los recursos que la urbanidad dispone. Además, ella figura como un destinatario más que un interlocutor. De la misma forma, la naturaleza termina reducida a sus aspectos estéticos o recreativos, como si fuera un telón de fondo inanimado para la acción humana. Según el historiador Nicolau Sevcenko, más allá de la expansión colonial, caracterizada como una “guerra declarada contra la naturaleza”, los

Europeos sostuvieron un “impulso deseoso”, que construyó el paisaje como una fuente de adoración, por lo que “pintan o producen imágenes, ilustraciones, o entonces escriben, hacen poesía con respecto a la naturaleza así transfigurada en objeto del deseo”.¹⁷ A propósito de tal cuestión, según Anna Tsing, a partir de los años 1980, la geografía cultural descubrió que el concepto de paisaje tiene sus raíces en la pintura europea y que esto habría llevado a una “cosificación de las perspectivas coloniales”.¹⁸ Desafortunadamente, ese importante hallazgo ha hecho que los estudiosos perdieran contacto con “la materialidad de los paisajes”, que solo recientemente fue reanudada, abriendo espacio a una “sociabilidad más que humana”. Para la antropóloga, los paisajes son “una reunión multiespecífica, prácticas de las posibilidades de convivencia [entre humanos y no humanos]”.¹⁹

Por lo demás, el tema también es poco valorado en los debates recientes sobre la nueva definición de museo. En el informe sobre los feedbacks de los miembros del ICOM publicado el 22 de junio de 2021, “sostenibilidad” –cuyos significados son múltiples y reflejan intereses conflictivos²⁰– es la única palabra clave más cercana al tema en cuestión, que aparece entre los términos más mencionados, con un 47 % de las menciones. Palabras como “naturaleza”, “medio ambiente” y “bosque” aparecen entre 14, 8 y 1 % de las menciones, respectivamente.²¹ Sin embargo, a pesar de su indiferencia hacia el mundo humano, la cultura y la historia, las plantas pueden incluso ser un “modelo” para el museo integral. Porque no pueden correr o volar y deben quedarse allí donde están, las plantas compensan su ausencia de movimiento con una adhesión integral a su medio. Según el filósofo Emanuele Coccia:

[...] ningún ser viviente se adhiere más que ellas [las plantas] al mundo que las rodea. [...] Ellas participan del mundo en su totalidad en todo lo que encuentran. [...] La vida vegetal es la vida en tanto que exposición integral, en continuidad absoluta y en comunión global con el medio.²²

Para desplegar las ambivalencias entre el orden del desarrollo y un nuevo orden epistémico, el texto a continuación se divide en cuatro secciones: (1) la primera analiza cómo se combinan la reforma agraria y la “revolución verde” en las propuestas del comentarista encargado de discutir la relación entre museo y agricultura en la Mesa de Santiago; (2) la segunda presenta un pequeño conjunto de alternativas a la agricultura tradicional o industrial, complementarias entre sí; (3) la tercera se ocupa de las diferencias entre la perspectiva del desarrollo y la propuesta de un nuevo orden epistémico, por medio de una discusión sobre los sentidos de *tradición* y *comunidad* para el postdesarrollismo; (4) y finalmente, la

17. Sevcenko (1996, p. 110).

18. Tsing (2019, p. 16).

19. *Ibid.*, p. 94.

20. Véase Moreira (2000).

21. International Council of Museums (2021).

22. Coccia (2017, p. 18).

23. Enseñat (2012).

24. *Ibid.*

25. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (1970a, 1970b, [2020], p. 23).

cuarta particulariza la anterior en un debate sobre educación, que contrapone la idea de *crianza* a la de *concientización*.

LA MESA DE SANTIAGO Y EL MEDIO RURAL

En su intervención en la Mesa acerca del tema “los museos y el desarrollo cultural en el medio rural y el desarrollo de la agricultura”, el ingeniero agrónomo Enrique Enseñat propone dos soluciones para el problema de la concentración de tierras y la consiguiente pobreza de los campesinos minifundistas y asalariados agrícolas de haciendas: la “muy ponderada” reforma agraria y, en lo que concierne a la tecnología, “la revolución verde”.²³ Pero ¿qué significa esa propuesta en que se combinan esos dos elementos?

Refiriéndose a las conclusiones del Segundo Congreso Mundial de Alimentación de 1970, Enseñat afirma que “la reforma agraria constituye un requisito previo para realizar otras medidas que potencien el bienestar de la población rural”.²⁴ De hecho, el Congreso había insistido en la reforma agraria y en la importancia de los aspectos sociales del desarrollo, que entonces incluían el empleo rural, una mejor distribución de los ingresos, políticas de tributación agrícola y la participación de la juventud. En ese momento, a pesar del crecimiento ininterrumpido de la producción agrícola desde 1945, el hambre y la malnutrición imperaban en casi todo el mundo.²⁵ Así, puede notarse, desde el punto de vista de la Mesa, una correlación entre la idea de desarrollo agrícola y los problemas del bienestar rural y de la seguridad alimentaria, que de algún modo siguen pendientes. Por ello, la cuestión agraria es fundamental todavía para la discusión sobre las desigualdades sociales, como también, hoy en día, para la lucha por la justicia climática.

Sin pretensión de agotar el tema, es oportuno señalar que diferentes sentidos de la reforma agraria eran discutidos en ese momento. En el caso brasileño, un proyecto de reforma agraria generado por la movilización popular y la participación de los partidos políticos fue derrotado por el golpe militar de 1964, dando lugar a la supervivencia de un proyecto nacional-desarrollista, en el que la dimensión política y social de la reforma fue reducida a una cuestión técnica y económica, a un instrumento que impulsase la modernización capitalista de la economía. Sin embargo, en los años 70, beneficiados por unas políticas de subsidios y apertura al comercio internacional, los latifundios ya no podían ser considerados estacionarios y sus contradicciones con el sector industrial no habían alcanzado el nivel esperado por los sectores progresistas. Sin perspectivas de una reforma en términos

revolucionarios, Ivan de Otero Ribeiro insiste en que incluso la modernización necesita de una reordenación de la estructura agraria, proponiendo que se luche por condiciones de trabajo en los latifundios capitalistas, al mismo tiempo que se busque incorporar los latifundios improductivos al sector agrario más pequeño, a cargo de la economía familiar campesina.²⁶

Hoy en día, la concentración de tierras en América Latina es aún mayor que antes de la implementación de las políticas de redistribución durante los años 60. Más de la mitad de la tierra productiva de la región está en manos del 1 % de los terratenientes. En Brasil, el 1 % posee el 45 % del área rural en el país, lo que se conecta a la persistencia de un pasado colonial. En tierras con más de 10 mil hectáreas, hay cuatro productores rurales blancos por uno negro, mientras que, en tierras con menos de una hectárea, hay tres negros por uno blanco. Además, solo el 13 % del territorio está demarcado como tierras indígenas, que a nivel mundial protegen el 80 % de los derechos de la naturaleza. Por si fuera poco, las haciendas con más de mil hectáreas concentran 43 % del crédito agrícola. Sin embargo, son los pequeños productores quienes responden por más del 70 % de la producción de alimentos consumidos por los brasileños.²⁷

A su vez, la “revolución verde”, según Enseñat, tiene como aportación principal “las nuevas variedades de alto rendimiento de trigo y arroz” que habían “triplicado y a veces cuadruplicado la producción” en regiones como Asia, África y América Latina. No obstante, el ingeniero hace una ponderación: “la tecnología no puede ni debe considerarse como la ‘solución final’ del atraso que aqueja a la agricultura latinoamericana. [...] las nuevas tecnologías no siempre significaron el mejoramiento de las condiciones de vida de nuestros pueblos”. Con esto quiere decir que el cambio de tecnología es solo una de las dimensiones del desarrollo rural y que –haciendo otra vez hincapié en la reforma agraria– hace falta considerar “la necesidad de crear nuevas formas de tenencia, de redistribuir los ingresos originados en la agricultura, de reorientar estructuras de poder y las formas de acceso a la cultura”.²⁸

Es importante señalar que ese modelo de desarrollo contrasta con una concepción unidimensional dominante, en tanto desarrollo económico y tecnológico, que no considera las asimetrías sociales. Para su propósito, Enseñat utiliza la definición propuesta por el Segundo Congreso Mundial de Alimentación, según la cual el desarrollo rural consiste en “la motivación, capacitación y organización de la población, proporcionándole a esta, por medio de las políticas gubernamentales de apoyo, los medios y servicios que le permitan alcanzar niveles de vida más altos”. Para el ingeniero, el desarrollo “exige que se reconozca la dignidad humana de los trabajadores agrícolas y de los campesinos en las cotidianas relaciones prácticas,

26. Ribeiro (1988).

27. Véase Fonseca y Pina (2019), Instituto Socioambiental (2021), Oxfam (2016) y Rodrigues (2021).

28. Enseñat, op. cit.

29. *Ibid.*

30. Véase Andrades y Ganimi (2007), Moreira, op. cit. y Octaviano (2010).

así como el tratar con ellos sobre la base de la igualdad". Además, entiende que el progreso, más allá del producto nacional bruto de un país, implica "la justicia que rige la producción, la distribución y el consumo de los bienes entre los miembros de la sociedad, y la justicia y la caridad que preponderen en las relaciones mutuas entre las diferentes clases de personas que componen la sociedad".²⁹

Sin embargo, cabe aclarar que la "revolución verde" es parte del proceso de modernización capitalista del sector agrícola. En Brasil, ese modelo fue introducido en los años 60 y 70 por la dictadura militar, que pronto desiste de la reforma agraria en tanto apuesta para aumentar la productividad, pasando a subvencionar paquetes tecnológicos dirigidos a los grandes productores, a través de un modo que sigue vigente hoy en día. Incluso, en ese entonces, se valora a esos productores como progresistas o avanzados, que por su ejemplo provocarían la difusión de la tecnología. Aquellos paquetes incluían insumos industriales, maquinaria, agroquímicos y semillas, de los cuales los productores en general pasan con el tiempo a depender, olvidando sus propias culturas. Las "variedades de alto rendimiento" o las semillas modificadas no son exclusivamente más productivas por ser resistentes a enfermedades, adaptables, etc., sino por resistir también a los herbicidas que, a su vez, mantienen los monocultivos a costa de controlar la biodiversidad. Entre las consecuencias de tal modelo están, desde un punto de vista socioeconómico, la concentración de tierras, subsidios y poder, además de la explosión demográfica urbana, la exclusión social y la expansión irracional de las fronteras agrícolas; y desde un punto de vista ecosistémico, la degradación ambiental de recursos como el suelo, el agua y el clima, además de la deforestación, la pérdida de la biodiversidad y la intoxicación de los alimentos.³⁰

Por lo tanto, a pesar de que estas consecuencias no estuvieran claras para Enseñat en su tiempo, resulta difícil imaginar cómo la "revolución verde" pudiera ser un elemento del desarrollo rural en un sentido socioeconómico, el cual considere las asimetrías sociales y las condiciones de vida de la población rural. Ciertamente, la "revolución" no ha solucionado el problema de la seguridad alimentaria. Incrementar simplemente la producción agrícola, en general, con destino a la exportación, no soluciona el problema del acceso a los alimentos. Sin embargo, incluso si esta hubiera sido conjugada con la reforma agraria, la "revolución" seguiría siendo problemática. Nótese que, si con la expectativa social depositada en la "revolución" se probó un equívoco, los problemas ambientales en aquel momento no estaban totalmente planteados; de hecho, solo estarán de manera más evidente a finales de los años 70.

Finalmente, teniendo en cuenta la preocupación de Enseñat con la dignidad de los campesinos, es ineludible preguntarse ¿quién motiva, capacita y organiza

a quién? Aquí podemos considerar el rol que se plantean los museos en este proceso. En el apartado del debate puede leerse que “se consideró de fundamental importancia, el que [...] se lleve a las áreas rurales los conocimientos imprescindibles para elevar el nivel de vida de sus pobladores”.³¹ Por lo tanto, ¿qué serían estos “niveles de vida más altos”: necesidades ajenas providenciadas por la Unesco y el ICOM o múltiples perspectivas originarias del *Buen Vivir*,³² por ejemplo? En otros términos, ¿en qué medida estos niveles están basados en “relaciones mutuas”, no solamente entre diferentes tipos de personas y culturas, sino también entre diferentes especies o entidades naturales?

DE LA REVOLUCIÓN VERDE A LA CHACRA QUILOMBOLA

Tras considerar el entusiasmo de Enseñat en su tiempo con los aspectos tecnológicos de la “revolución verde” y, por ende, con el desarrollismo socioeconómico, podemos ahora cuestionarlo. Las soluciones que el ingeniero propone se atentan a los problemas de justicia social, pero no a los de un sentido particular de justicia climática, que involucra los problemas ambientales y las perspectivas de las diferentes comunidades afectadas, incluyendo las vidas no humanas.³³

Conforme a lo expresado por Gustavo Esteva en una conversación con Arturo Escobar, la sospecha en relación al concepto de desarrollo se configura entre finales de los años 70 y comienzos de los 80, cuando se forma la “Escuela del Postdesarrollo” como parte de un movimiento por los *comunes*.³⁴ En ese momento, aquellos que habían sido clasificados como subdesarrollados estaban “frustrados y enojados” con el hecho de que “el desarrollo” –como universalización del estilo de vida de Estados Unidos– era imposible y que se quedarían siempre atrás. En cambio, buscaban recuperar sus maneras propias y factibles de ser y vivir bien –las cuales recoge la expresión *Buen Vivir*–, creando así condiciones para “un arte de vivir absolutamente contemporáneo”, que las luchas latinoamericanas desde las bases también llaman como *autonomía*. A partir de esta perspectiva, el desarrollo pasa a ser considerado como “una obsesión, una adicción, una manía patológica que algunas personas sufren”, además de una “herramienta de dominación y control”. Es decir, como nada que pueda “traer justicia, sostenibilidad, dignidad o una buena vida, o que elimina el hambre y la miseria”.³⁵

En lo que concierne a la agricultura, de la crítica de la “revolución” surgen movimientos de agricultura familiar, orgánica, sostenible, agroecológica, etc., que consideran los impactos de las semillas modificadas en la alimentación, así como

31. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos, op. cit., p. 54.

32. También difundido como *Bien Vivir*, el término, según Aníbal Quijano (2019, p. 361), proviene del debate del “nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la colonialidad del poder”. Entre sus variantes están: *Allin Kgbaway* (Bien Vivir) o *Allin Kgbawana* (Buena Manera de Vivir) en quechua del norte de Perú y en Ecuador; *Sumac Kawsay* (Bien Vivir) –a veces *Sumak Kawsay*– en quechua del sur y en Bolivia; y *Suma Qamaña* en aymara. En 2008 y 2009, la concepción fue incorporada como precepto en las constituciones de Ecuador y Bolivia respectivamente. Véase Acosta (2016) y Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez (2014).

33. Según Milanez y Fonseca (2011), el concepto de justicia climática “surge [...] de la percepción de que los impactos de los cambios climáticos afectan de formas e intensidades diferentes a grupos sociales distintos” y de que, irónicamente, “en general los actores sociales [o incluso las regiones del planeta] más vulnerables son los menos responsables por los cambios climáticos”. A esto añadimos la perspectiva de Bruno Latour (2004, p. 43), para quien esos actores también son no humanos, o, mejor dicho, asambleas de humanos y no humanos, pues “bajo la excusa de proteger la naturaleza, los movimientos ecológicos también conservaran la concepción de naturaleza [separada del mundo social] que ha tornado impracticable su lucha política”.

34. Escobar y Esteva (2016).

35. *Ibid.*

36. Moreira, op. cit.

37. Ishizawa y Rengifo (2011, p. 165-167).

38. Primavesi, op. cit.

la diversidad productiva de alimentos –que históricamente fue tratada como una práctica de subsistencia– y la sabiduría campesina, que la “revolución” rechazaba como retraso.³⁶ Más que eso, algunos agrónomos, como el aymara Néstor Chambi, llaman “re-etnificación” al proceso de recuperación de la *inteligencia ecológica* de los comuneros, que ha sido invisibilizada por una mirada colonizadora.³⁷ A continuación, para que no nos falten ejemplos, revisamos algunas alternativas a la agricultura convencional e industrial que, aún siendo distintas, pueden considerarse complementarias entre sí. Ellas alternan una atención para lo ecológico y lo biodiverso con un interés por la diversidad cultural; un énfasis en la viabilidad económica que respeta el medio ambiente, con la necesidad de autoafirmación étnica y comunitaria que también contempla las asambleas de humanos y no humanos; la transformación a gran escala con la resistencia radical.

En 1979, la agrónoma Ana Primavesi, pionera de la agroecología en Brasil, publica su libro *Manejo ecológico do solo: a agricultura em regiões tropicais*, que opone al ideario de la revolución verde la biología del suelo. Su tesis de que la tierra es un organismo vivo se formula, sin embargo, desde su texto “O solo e sua vida”, de 1950. En su *Cartilha da terra*, elaborada a principios de los años 70, afirma que el suelo respira, posee metabolismo, tiene temperatura; siendo los minerales su “esqueleto”, los microorganismos, insectos y otros pequeños animales sus “órganos”, y el agua que circula en sus poros su “sangre”. Para realizar su función, la tierra necesita que su “piel” –esto es, su capa macroporosa compuesta por la vegetación, el pajote (la capa de materia orgánica en el suelo) y las raíces– sea constantemente renovada. Si la tierra es viva, porosa y biodiversa, las cosechas son ricas, los animales y los hombres son saludables. Pero si está agotada, expuesta y compactada, las cosechas son débiles, los animales y los hombres se enferman. En resumen, Primavesi recomienda la rotación de cultivos, los cultivos consorciados entre las plantas; también recomienda que se mantenga el pajote y que se diversifique la materia orgánica, etc.³⁸

A finales de los años 90, el agrónomo Miguel Altieri afirma en su libro sobre la agroecología que “la crisis agrícola-ecológica hoy en día, en la mayor parte del Tercer Mundo, resulta del fracaso del paradigma dominante de desarrollo”. A su vez, la agroecología tiene por objetivo “trabajar con y alimentar sistemas agrícolas complejos donde las interacciones ecológicas y sinergismos entre los componentes biológicos crean ellos mismos la fertilidad del suelo, la productividad y la protección de los cultivos”. Además de restaurar la salud ecológica del medio rural, para la agroecología es igualmente importante “la preservación de la diversidad cultural que nutre las agriculturas locales”. Por eso se entiende “el sistema de conocimiento de un grupo étnico local”, “el conocimiento campesino sobre los ecosistemas”, los

“sistemas tradicionales de conocimiento [...] de prácticas agrícolas y del ambiente físico, los sistemas taxonómicos populares y el empleo de tecnologías que utilicen pocos insumos”, es decir, conocimientos “etnoecológicos” que necesitan ser transferidos, “o esa riqueza de prácticas se perderá para siempre”.³⁹

A partir de los años 80, el agricultor Ernst Götsch inicia una investigación que, años más tarde, da lugar a lo que llamará *agricultura sintrópica* o *agrofloresta sucesional*. Para Götsch, el logro de la revolución verde fue “llevar los ecosistemas, uno tras otro, al borde de su colapso, exterminando al menos una especie cada dos minutos”.⁴⁰ Para los agrónomos José Fernando Rebello y Daniela Sakamoto, que recopilan los conocimientos de Götsch, los daños medioambientales no suelen ser contabilizados en el precio final del producto agrícola, siendo considerados por los economistas como simples externalidades, desde una visión antropocéntrica. La agricultura sintrópica, al contrario, considera a los seres humanos como parte de un sistema inteligente, en el cual todos los otros seres son capaces de comunicarse, formando un gran y único macroorganismo. Se trata de un sistema productivo que busca traducir los procesos naturales para las prácticas agrícolas, produciendo alimentos saludables al mismo tiempo que recupera áreas degradadas y recrea bosques y nacientes. En esto se diferencia de las agroflorestas, las cuales no emplean la dinámica de sucesión natural, donde los cultivos son seguidos por bosques primarios cada vez más complejos. Entre sus técnicas principales, además de la sucesión natural y la reducción de insumos externos, está la concentración de energía y biomasa por medio de plantaciones de alta densidad a tiempo completo, que utilizan diferentes estratos de plantas y árboles, debidamente manejados con poda, raleo y deshoje para asegurar un máximo de fotosíntesis.⁴¹

En contraste al concepto de desarrollo, Antônio (Nêgo) Bispo dos Santos propone el concepto de “biointeracción”. El pensador quilombola sugiere que los pueblos que practican una cosmovisión politeísta –como sería el caso de los quilombolas– tienen una “relación respetuosa, orgánica y biointeractiva con todos los elementos vitales [de la naturaleza]”. Desde su perspectiva, la producción orgánica, agroecológica y agroflorestal son intentos de conjugar “diferentes principios y/o perspectivas en el interior de algunos procesos productivos”. Sin embargo, serían modelos ajenos a los modos de vida quilombola, cuyo modo de producción agrícola es la *roça* quilombola, un término a veces peyorativo que Santos busca resignificar y que se podría traducir por “chacra”, en tanto que “un ambiente engendradora de la vida, donde crío y soy criado”.⁴² En este sentido, la biointeracción –término del que más tarde Santos prescinde en favor de “confluencia”, por esta ser una palabra más “germinante” para los quilombolas– destaca la importancia de que interactuemos “con todos los elementos del universo de forma integrada, al punto de

39. Altieri (2009, p. 19, 23, 26-27).

40. Götsch (2021, p. 13).

41. Rebello y Sakamoto (2021).

42. Rengifo-Vásquez (2003, p. 24).

43. Bispo dos Santos (2015, p. 90, 96, 100).

44. Escobar y Esteva, op. cit., p. 20, 26, 29-30.

superar los procesos de expropiación del desarrollo colonizador y el carácter engañoso de los procesos de sintetización y reciclaje del desarrollo (in)sostenible".⁴³

TRADICIÓN Y COMUNIDAD PARA EL POSTDESARROLLISMO

Podemos aquí recuperar la pregunta sobre quién motiva, capacita y organiza a quién. La voluntad de potenciar el bienestar de la población rural y de permitirle alcanzar "niveles de vida más altos" se apoya en un modelo de desarrollo que, si bien insiste en sus aspectos sociales, pretende –inadvertidamente o no– universalizar necesidades y estilos de vida ajenos a ciertas tradiciones o comunidades, cuyos niveles de vida no son necesariamente "más bajos". Muchas veces, la población campesina tiene sus propias ideas de bienestar, presentes en las múltiples perspectivas del *Buen Vivir*, que además son más abiertas a relaciones mutuas y sociabilidades más que humanas, como hemos visto en la idea de *confluencia* y veremos en la próxima sección en la de *crianza*. Hace falta aclarar que en ello no hay ninguna actitud reaccionaria, ni ningún intento de dar marcha atrás a la historia, sino la construcción autónoma de un arte de vivir contemporáneo, mediante la proposición de un nuevo orden epistémico, basado en una condición fragmentada y multitemporal.

En una conversación con Arturo Escobar, Gustavo Esteva reitera que "necesitamos explorar seriamente la hipótesis de que no tendremos soluciones modernas a los problemas modernos, porque la modernidad en sí misma ha colapsado". A la vez, "no se trata de [...] tirar las frutas frescas de algunos logros científicos, tecnológicos y culturales con las frutas podridas de la mentalidad y el paradigma modernos". Para estar más allá del desarrollo, es necesario "abrazar hospitalariamente a las innumerables maneras distintas de pensar, de ser, de vivir y de experimentar el mundo que caracterizan la realidad". Por su parte, Escobar señala que es importante no homogeneizar a Occidente, reconociendo "las muchas formas no-dominantes, periféricas y alternativas de la modernidad". Al mismo tiempo, "sin reforzar la modernidad occidental como el espacio de *facto* (naturalizado) de la razón, el progreso, la civilidad, entre otros".⁴⁴

Del mismo modo, la *crianza* –de la que más adelante nos habla el educador Grimaldo Rengifo– no quiere anular la tradición técnico-científica (moderna), para proponer el saber andino como el único, sino "criar un ambiente pluricultural en la comunidad procurando que la escuela sea más amplia, variable y abierta hacia lo heterogéneo y plural". Según Rengifo, "las comunidades no hacen de la diferencia un problema sino una posibilidad de cultivar lo diverso", además de que

“cada persona es una comunidad en sí”. De hecho, los campesinos andinos “están acostumbrados a conversar con una pluralidad de situaciones, y su manera de ser es la de ampliar la diversidad, no recortarla”. Por ejemplo, ellos ralean la vegetación dominante en la chacra, de modo que la planta colonizadora no desaparezca sino que esté presente “dentro de límites tolerables y de sana sintonía con los demás cultivos”. Así concluye diciendo que “ni universalismo ni relativismo, lo que el momento parece requerir es diálogo de saberes y no imposiciones”.⁴⁵

En ese contexto, un nuevo orden epistémico no se obtiene mediante un regreso a una tradición fija e invariable. A veces los sistemas tradicionales de conocimiento y su inteligencia etnoecológica no están disponibles en las comunidades, incluso porque se encuentran bajo el riesgo de disolución por las prácticas desarrollistas y neoliberales. Su “rescate”, además de buscar a los mayores y recoger sus testimonios, implica también considerar los varios mundos que los campesinos habitan en el presente. A propósito, según el historiador Eric Hobsbawn, “la reclamación por parte de un pueblo de una tierra [...] ‘por costumbre desde tiempos inmemoriales’ a menudo no expresa un hecho histórico, sino el equilibrio de fuerzas en la lucha constante del pueblo contra los señores o contra otras comunidades”.⁴⁶ Como observa el también historiador Benedict Anderson, incluso las aldeas primordiales de contacto directo pueden ser imaginadas. Y si es así, lo que importa no es distinguir las comunidades “por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas”.⁴⁷

Para Escobar, deberíamos considerar “un *rescate creativo* de la potencialidad de las tradiciones para hacer historia”. El antropólogo también plantea la cuestión sobre cómo entender “las comunidades *realmente existentes*”, que también son “lugares de formas intensas de explotación capitalista, dominación patriarcal y consumismo”. Con respecto a esto, adelanta que “el resultado son *mundos hechos de hilos culturales distintos* que, sin embargo, no se fusionan en uno solo [ni pasan por alto los antagonismos]”. Refiriéndose a la necesidad de habitar ética y políticamente la encrucijada civilizatoria en que estamos, Escobar sostiene que esto “conlleva esfuerzos serios para *vivir entre mundos*, [...] a medida que vamos inventando formas de re-comunalizar nuestra existencia”.⁴⁸

Desde otra perspectiva, Silvia Rivera Cusicanqui podría pensar lo mismo, cuando, refiriéndose a la movilización de colectividades concretas, dice que se trata de “ir dialogando poco a poco, tejiendo redes, habitando fragmentos, formando ese nosotros inclusivo que es también una ‘comunalidad de comunalidades’”. Pero su atención para las “palabras mágicas” o “encubridoras” –que no son habitadas cuando se las nombra y que, particularmente, se apropian de los contenidos de las luchas populares para consolidar viejas y nuevas formas

45. Rengifo-Vásquez, op. cit., p. 26-29.

46. Hobsbawn (2002, p. 8-9, subrayado nuestro).

47. Anderson (1993, p. 24).

48. Escobar y Esteva, op. cit., p. 23-24, 28-29, subrayado nuestro.

49. Rivera-Cusicanqui (2018, p. 93-117).

50. Brulon, op. cit., subrayado nuestro.

51. Véase Alves y Reis, op. cit., Lima (2020) y Santos (2002).

52. Varine (2012b, p. 96).

53. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos, op. cit., p. 31.

de poder— advierte que la noción de “comunidad” podría volverse una de ellas. Por eso la necesidad de saber “qué queremos decir con estas palabras” y de considerar “la diversidad de formas de ser de las comunidades”. Para Cusicanqui, “el sistema nominalista anclado en lo ‘pluri-multi’ [particularmente en Bolivia desde 2005] logró construir un poder a espaldas de todos”.⁴⁹ En el campo museológico, según Bruno Brulon, “a partir de los estudios sobre los ecomuseos, a menudo nos enfrentamos a la necesidad de ese culto [de la comunidad] para un tipo de sociabilidad capaz de mantener *la cohesión del grupo*”.⁵⁰

CONCIENTIZACIÓN VERSUS CRIANZA

Diferentes autores del campo museológico, otorgan a Paulo Freire una importancia decisiva para los debates sobre el papel social de los museos en América Latina, a partir de la Mesa de Santiago.⁵¹ Como se sabe, Freire fue invitado por Varine para dirigir la Mesa, pero su designación fue vetada por el delegado brasileño en la Unesco, por razones políticas. El pedagogo le había prometido reflexionar desde su teoría y método de alfabetización sobre “una nueva concepción del museo como instrumento al servicio de la liberación del hombre y del desarrollo”.⁵² De todos modos, sus conceptos de “concientización” y “transformación” (de la realidad) están reflejados en la definición de museo que proponen las Resoluciones del evento:

El Museo es una institución al servicio de la sociedad, de la cual es parte inalienable y tiene en su esencia misma los elementos que le permiten participar en la formación de la conciencia de las comunidades a las cuales sirven y a través de esta conciencia puede contribuir a llevar a la acción a dichas comunidades, proyectando su actividad en el ámbito histórico que debe rematar en la problemática actual; es decir anudando el pasado con el presente y comprometiéndose con los cambios estructurales imperantes y provocando otros dentro de la realidad nacional respectiva.⁵³

Es oportuno señalar que el concepto de desarrollo para Freire tiene un contenido revolucionario o socialista, que resulta de una práctica educativa libertadora, así como de una crítica dialéctica y materialista de las condiciones de opresión. Investigadores como Glauber Lima denuncian incluso que, a partir de los años 80, la Nueva Museología sigue ordenando (discursivamente) su identidad en sintonía con el pensamiento freiriano, pero concibiéndolo como una simple

herramienta dialógica –depurada de aquel carácter crítico– que permite dar a la narrativa neoliberal una envoltura progresista.⁵⁴ Ese ablandamiento de Freire es sin duda un problema, aunque él mismo haya reconocido las dificultades para continuar luchando por “el sueño socialista”.⁵⁵ Sin embargo, como afirma la investigadora Gladys Faiffer, la concientización servía a los ideales de una sociedad en proceso de cambio, pero no había roto sus lazos con el modelo de dominación propio de la razón.⁵⁶ O como sostiene Grimaldo Rengifo, “se asumía que la mente es igual en todas las culturas y que lo que cambiaba eran los contenidos”.⁵⁷ Por eso los límites de la perspectiva freiriana deben ser identificados, no para desecharla, sino más bien para conectarla a cuestiones actuales.⁵⁸

De hecho, Freire presupone una gradación entre lo *local* y lo *universal*, más que una diferencia entre mundos: “Creo que lo fundamental es dejar claro o ir dejando claro para los educandos una cosa obvia: lo regional surge de lo local igual que lo nacional surge de lo regional, lo continental de lo nacional y lo mundial de lo continental”. De este modo, su respeto al saber popular y a los saberes de la experiencia vivida –que para él implican necesariamente el respeto al contexto cultural– lo hace estar convencido de que la *localidad* es un “punto de partida para el conocimiento”, más que un mundo vivo donde hay otros conocimientos, formas de hacer y modos de acceder al saber, lo que no se confunde con la defensa de una visión *focalista*, muy criticada por Freire. Incluso su reconocimiento de la etnocencia mantiene la diferencia entre una “cultura primera” y otra “elaborada”, en vez de considerar un diálogo entre culturas en condiciones de equivalencia. En resumen, para Freire, respetar el “saber de experiencia hecho”, en tanto que “sentido común” o “ingenuidad”, es una condición para *superar* ese saber y no para efectivamente tenerlo en cuenta.⁵⁹ Así el problema no es tanto cómo reafirmar la perspectiva revolucionaria, sino –otra vez– cómo *vivir entre mundos*, pues, como afirma Antônio Bispo dos Santos de manera un tanto radical, “ese lenguaje [marxista] no es nuestro; ese lenguaje es euro-cristiano-colonialista”.⁶⁰

Rengifo fue, durante los años 70, miembro de un equipo alfabetizador del método pedagógico de Paulo Freire en la costa norte del Perú, después de que el gobierno militar iniciara una reforma agraria burocrática en el país. Su resumen del guión metodológico (ver, juzgar y actuar) que ahí se practicaba sugiere cómo se buscaba provocar la concientización. En primer lugar, llevaban a los campesinos a descomponer, abstraer y conceptualizar una realidad cotidiana y familiar, que les era presentada por medio de unas láminas, como algo que está fuera, de la cual estaban desgajados. Luego, eran llevados a contrastar su realidad con la que vivían los hacendados, o con una imagen utópica de lo que podría ser la situación campesina, para que construyesen un “mundo nuevo”. Y, finalmente, eran incitados

54. Lima (2020).

55. Freire (2010, p. 122).

56. Faiffer (2003).

57. Rengifo-Vásquez, op. cit., p. 16.

58. Con eso claramente no nos sumamos a las críticas prejuiciosas, dogmáticas y tendenciosas a Paulo Freire que hallaron expresión en Brasil tras el ascenso de la extrema derecha a partir de 2013-15. Para un balance de esas críticas: Kohan (2020, p. 187-193).

59. Freire, op. cit., p. 45, 65, 93, 109-112.

60. Bispo dos Santos (2018).

61. Rengifo-Vásquez, op. cit., p. 16.

62. *Ibid.*, p. 16-20.

63. Bowers y Apffel-Marglin (2008) y Latour, op. cit., p. 96-105.

64. Rengifo-Vásquez, op. cit., p. 13-17.

a transformar su realidad, modificando su situación de opresión. Según el educador, esta dinámica concluía con la afirmación –dicha por los alfabetizandos– de que “eran hombres cultos porque hacían cultura pues era constitutivo de lo humano el transformar la naturaleza transformándose ellos mismos”.⁶¹

Reconocer que hacían cultura era un signo de su emancipación, pero eso tiene unos efectos colaterales que ya no se pueden ocultar. Conforme Rengifo, la investigación pedagógica estaba “saturada de ‘pesquizas’ [sic] respecto a palabras ‘fuerza’ y muy poco respecto del mundo cognitivo de los campesinos”. Esto significa que la preocupación del proceso de alfabetización –que también era un proceso de organización y movilización– “se centraba en superar la denominada ‘conciencia mágica’ cuyo desarrollo era condición para enjuiciar la realidad a transformar”. El método y las convicciones de los alfabetizadores imponían que no se prestase atención a las frases dichas por los campesinos como “Juana sabe criar gallinas porque tiene mano para ellas”, o aún, que se tomase el culto a los muertos y la práctica de la medicina local como “lastres de un pasado mágico a superar”. En resumen, al colocar el acento en la mente, subordinando lo sensorial y lo afectivo a lo cognitivo, la pedagogía del oprimido “pone su atención en [...] [la] capacidad [de los seres humanos] de razonamiento e intelección del mundo, [...] de modo que la verdad no es la adecuación de la mente a la cosa, sino la adecuación de la cosa [...] a lo pensado por la mente”.⁶²

A su vez, la voluntad de transformar la naturaleza suele corresponder a un *entusiasmo* con la fabricación, que constituiría la condición humana en tanto que *homo faber*. Pero ese entusiasmo fue contradicho por –entre otras formas de mantener la separación entre naturaleza y sociedad– las metáforas de violencia basadas en la capacidad alcanzada por la fuerza humana, desde la Revolución Industrial en el siglo XIX, de rivalizar con la naturaleza, poniéndola en peligro.⁶³ Para Rengifo, justamente, “el olvido de Freire quizá estuvo en no dar a la naturaleza la importancia debida”. El educador vincula la pedagogía del oprimido a un discurso moderno y humanista que se formuló “como un instrumento para resolver las situaciones de opresión social pero no y al mismo tiempo la de una naturaleza sojuzgada”. De este modo, la naturaleza solo participaba de la acción educativa “como objeto no como persona u otro sujeto”.⁶⁴ Así que la concientización –pasar de la simple opinión (la *doxa*) al conocimiento crítico (el *logos*)– implicaba romper la relación campesina de filiación con la naturaleza, minusvalorando la experiencia directa, emotiva y sensitiva con las cosas del mundo.

En cambio, para las comunidades andinas, estar “en relación” no solo se refiere a la asociación humana: “está vinculado a hacer cosas en conjunto con la naturaleza, con las deidades”. Para ellas, el *runa* (*hombre* en quechua) vivencia

“un sentimiento de vivir íntimamente [...] en pareja”, lo cual se refiere a “la trama [móvil] que junta y enhebra la vida de los emparejados”. Incluso, como ya fue registrado, para ellas “cada ser [humano, planta, animal, piedra o laguna] es una comunidad en sí misma”. Por ello, no les parece necesario –a los campesinos– objetivar la tierra, transformándola de Pachamama al recurso del suelo, para luchar por sus territorios; “pueden al mismo tiempo integrarse en revueltas de largo aliento sin abandonar sus rituales”. A diferencia del saber del *homo faber*, su saber encarnado “re-crea y regenera el mundo de siempre”; en ello “las emociones y los sentidos no son vivenciados como informadores sino como que en ellos reposa también el saber”. Así que, para incorporar a la naturaleza y a lo sagrado en la regeneración de la vida, Rengifo propone un enfoque centrado en la *crianza*. La expresión nombra el vínculo que eslabona y anuda a cada uno de los seres que pueblan un mundo exclusivamente constituido por personas (humanas y no humanas), que conversan, crían y son criadas recíprocamente.⁶⁵ En resumen:

En un mundo vivo y donde no hay una separación entre comunidad humana y naturaleza no surge una relación de conocimiento sino de *empatía*, de un [...] empatarse con la actividad que realizan los demás seres que pueblan el mundo. Se trata de una relación de *conversación recíproca y ritual* entre humanos y naturaleza en el que todos los seres son vivenciados como equivalentes [...]. En ausencia de una división entre vivo e inerte, y entre seres racionales y no racionales, las actividades que se realizan no son percibidas por sus integrantes como una acción de transformación de la naturaleza por la acción del hombre, sino como el resultado de *una acción colectiva* en la que los humanos crían a la naturaleza y son al mismo tiempo criados por ésta. [...] De otro lado, el saber tampoco es atributo humano sino de la naturaleza. Saben los humanos pero también las plantas, los ríos y las nubes, y por tanto, ninguno de estos saberes se puede aprehender si no se lo [*sic*] vivencia.⁶⁶

Según Walter Kohan, una crítica similar a la de Rengifo –en el sentido de que “la educación emancipadora de Paulo Freire no sería más que una visión occidentalizada, eurocéntrica y negadora de las culturas originarias americanas”, la cual parece pertinente a Kohan– ha sido realizada por Rodolfo Kusch, autor del libro *El pensamiento indígena y popular en América*, en los años 70.⁶⁷ Por otro lado, incluso Rengifo reconoce que Freire puede admitir una proximidad entre humanos y no humanos: “Cuando comunidad humana y naturaleza son parte de una unidad no disuelta, entre ambas se establece lo que Berman llama ‘conciencia participativa’ es decir y como señala Freire una proximidad entre hombre y naturaleza”.⁶⁸ A la postre, como propone Facundo Giuliano: “Tenemos que leer y releer a Freire, ya no solo para adoptar veloz o a-criticamente sus posturas sino también para desentrañarlas en sus presupuestos quizá más conservadores, modernos y/o coloniales”.⁶⁹

65. *Ibid.*, p. 18-23.

66. *Ibid.*, p. 64, subrayado nuestro.

67. Kohan, op. cit. p. 199.

68. Rengifo-Vásquez, op. cit., p. 73, subrayado nuestro.

69. Giuliano (2018).

70. Enseñat, op. cit.

71. Rivera-Cusicanqui, op. cit., p. 96.

72. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos, op. cit., p. 33.

73. *Ibid.*, p. 31.

74. Quijano, op. cit., p. 364.

CONSIDERACIONES FINALES

Podemos finalmente volver al debate sobre la Mesa de Santiago. En lo que concierne al museo en relación a la problemática rural, Enseñat propone sencillamente (1) que los museos se constituyan en “el elemento de cambio social que [*sic*] a la vez que luchan por la dignificación del hombre del campo, contribuyan al proceso de concientización social dentro de cuyo marco habrá de ocurrir el cambio de las estructuras anacrónicas”; y (2) que “desarrollen aún más la técnica de las exhibiciones itinerantes para que de esta manera el instrumento del Museo pueda llegar a la población rural con la debida efectividad”.⁷⁰ Tras la discusión anterior, ya no se puede pensar la concientización y el desarrollo social (en sentido colonial/moderno) como medios prioritarios para alcanzar la dignificación de los campesinos, quilombolas, indígenas y demás seres vivos e inorgánicos. Frente a la afirmación de la *crianza* y del *Buen Vivir* –sin olvidar que esta puede estar siendo asimilada como una “palabra mágica”⁷¹–, la concientización en sí misma se ha convertido en parte de las estructuras anacrónicas que hay que cambiar. Tampoco es suficiente desarrollar exhibiciones para hacer llegar el museo a la población rural, aplicables al “mejoramiento de la comunidad” en tanto que beneficiaria, sin una reflexión al revés sobre cómo el museo debe ser transformado por las perspectivas postdesarrollistas y contracolonizadoras, en diálogo con las comunidades a las que sirve y sus diversas formas de ser.

También, entre las recomendaciones que hace la Mesa en relación al medio rural, está “la concientización del público, de manera de [*sic*] propiciar su vinculación a la nación, al exponer elementos del patrimonio cultural y el planteamiento de alternativas ante problemas del medio en su contexto social y ecológico”. Para ello se sugieren “exhibiciones referentes al medio rural en los museos urbanos”, la “realización de exposiciones ambulantes” y la “creación de museos de sitio”.⁷² Por otra parte, entre sus resoluciones está que “el nuevo tipo de museo [social] [...] parecería el más adecuado para actuar a nivel de museo regional o de museo de poblaciones medianas y pequeñas”.⁷³ La relación entre lo *nacional* y lo *regional* en dichas proposiciones, en que una distribución regional tiene por fin la integración nacional, sugiere otra vez que la hegemonía del eurocentrismo ha llevado el debate en América Latina a plantearse el “desarrollo” en relación al Estado/Nación.⁷⁴ En contraposición, replantear el museo desde la *ruralidad* –de manera decididamente contracolonizadora– conlleva esfuerzos para vivir entre mundos distintos y a veces antagónicos, a la vez que para sostener un nuevo orden epistémico, del cual emerge un nuevo horizonte de sentido histórico, en tanto que “una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente

indagada, debatida y practicada”.⁷⁵ En ese proceso, la diversidad cultural va de la mano con la biodiversidad ecológica, la salud de los seres humanos con la salud ecológica del medio rural, de los bosques, de las *naturalezas-culturas*.⁷⁶

Por último, entre las recomendaciones que hace la Mesa a la UNESCO, está la “creación de un Centro Regional [o Nacional] para la preparación y conservación de especímenes naturales [...] [que] tendría una importante función en la protección de los recursos naturales”.⁷⁷ A esto hay que añadir que la conservación conlleva la diversificación, no tanto apenas de especímenes y recursos, sino también de formas de empatarse con los demás seres que habitan el mundo, humanos y no humanos. Para proteger la biodiversidad a veces se necesita *perturbar* el paisaje. Refiriéndose a los bosques que en Japón se llaman *satoyama*, Anna Tsing afirma que los pinos y las setas desaparecerían si no fuera por la perturbación humana. Por supuesto, se trata de una perturbación o manejo que intensifica la diversidad, no la destrucción.⁷⁸ De igual modo, el patrimonio museológico es tanto más vivo cuanto más se hace variable, no solamente en sus contenidos, sino también en sus epistemologías y sistemas taxonómicos, volviéndose un espacio efectivo para el diálogo de saberes. Además, rescatar, transferir y salvaguardar conocimientos etnoecológicos (técnicos y culturales), ante el riesgo de que se pierdan, va de la mano con la imaginación permanente de comunalidades realmente existentes, que habitan en el presente. En resumen, se trata de considerar una multiplicidad que ya no es circunstancial, sino histórico/estructural.

75. *Ibid.*, p. 375.

76. Véase Descola (2014) y Latour, op. cit.

77. Nascimento Junior, Trampe y Assunção dos Santos, op. cit., p. 29.

78. Tsing (2015, p. 151-152, 2019, p. 91-116).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Alejandro Cevallos y a Carmen Menares por las conversaciones que tuvimos a propósito de la escritura de este texto. Una primera discusión sobre los temas que nos planteamos fue compartida en una charla en el marco de la V versión de la Cátedra Libre Grete Mostny: Los Museos y la Museología en Chile, titulada “Museos y nuevos debates a la luz de la Mesa de Santiago de Chile”, organizada por ICOM Chile y que se realizó entre los días 13 y 15 de octubre de 2021. Finalmente, agradezco a Jesús Montoya por la revisión técnica del texto. La investigación que resultó en este artículo ha sido apoyada por la convocatoria DPI/DPG n° 03/2021 de la Universidad de Brasilia.

REFERENCIAS

FUENTES IMPRESAS

ENSEÑAT, Enrique. Los museos y el desarrollo cultural en el medio rural y el desarrollo de la agricultura. *In*: NASCIMENTO JUNIOR, José do; TRAMPE, Alan; ASSUNÇÃO DOS SANTOS, Paula (org.). *Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo*: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972. Brasília, DF: Ibram/MinC, 2012. v. 1, p. 45-49.

HARDOY, Jorge. La importancia y desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo. *In*: NASCIMENTO JUNIOR, José do; TRAMPE, Alan; ASSUNÇÃO DOS SANTOS, Paula (org.). *Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo*: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972. Brasília: Ibram/MinC, 2012. v. 1, p. 53-59.

INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS. *The Museum: Report on the ICOM Member Feedback for a new museum definition – Independent analysis and report elaborated for the ICOM Define Committee*. Paris: ICOM, 22 June 2021.

NASCIMENTO JUNIOR, José do; TRAMPE, Alan; ASSUNÇÃO DOS SANTOS, Paula (org.). *Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo*: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972. Brasília, DF: Ibram/MinC, 2012. v. 1.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. *FAO a los 75: Cultivar, nutrir, preservar. Juntos*. FAO: Roma, [2020]. Disponible en: <https://doi.org/10.4060/cb1182es>. Acceso en: 11 set. 2021.

OXFAM. *Terra, poder e desigualdade na América Latina*: resumo executivo. Oxford: Oxfam GB, 2016.

VARINE, Hugues de. Alrededor de la Mesa Redonda de Santiago. *In*: NASCIMENTO JUNIOR, José do; TRAMPE, Alan; ASSUNÇÃO DOS SANTOS, Paula (org.). *Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo*: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972. Brasília, DF: Ibram/MinC, 2012a. v. 1, p. 97-98.

VARINE, Hugues de. Santiago do Chile: 1972: la museología se encuentra con el mundo moderno. *In*: NASCIMENTO JUNIOR, José do; TRAMPE, Alan; ASSUNÇÃO DOS SANTOS, Paula (org.). *Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo*: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972. Brasília, DF: Ibram/MinC, 2012b. v. 1, p. 96.

LIBROS, ARTÍCULOS Y TESIS

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ALTIERI, Miguel. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

ALVES, Vânia Maria Siqueira; REIS, Maria Amélia Gomes de Souza. Tecendo relações entre as reflexões de Paulo Freire e a Mesa-Redonda de Santiago do Chile, 1972. *Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 113-134, 2013.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANDRADES, Thiago Oliveira de; GANIMI, Rosângela Nasser. Revolução verde e a apropriação capitalista. *CES Revista*, Juiz de Fora, v. 21, p. 43-56, 2007.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: Editora UnB, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da terra. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018.

BOWERS, Chet A.; APFFEL-MARGLIN, Frédérique (ed.). *Rethinking Freire: Globalization and Environmental Crisis*. London: Lawrence Erlbaum, 2008.

BRULON, Bruno. Os mitos do ecomuseu: entre a representação e a realidade dos museus comunitários. *Musas*, Brasília, n. 6, p. 30-47, 2014.

COCCIA, Emanuele. *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

CRUZ E SOUZA, Luciana Christina. Museu integral, museu integrado: a especificidade latino-americana da Mesa de Santiago do Chile. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 28, p. 1-21, 2020. DOI: 10.1590/1982-02672020v28e4.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; DOMÍNGUEZ-GÓMEZ, José Andrés. El pensamiento sobre el buen vivir: entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, Caracas, n. 60, p. 27-58, 2014.

DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

ESCOBAR, Arturo; ESTEVA, Gustavo. Postdesarrollo a los 25: sobre “estar estancado” y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras. *Polisemia*, Bogotá, n. 22, p. 17-32, 2016.

FAIFFER, Gladys. Presentación. In: RENGIFO-VÁSQUEZ, Grimaldo. *La enseñanza es estar contento: educación y afirmación cultural andina*. Lima: PRATEC, 2003. p. 7-9.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 2010.

GIULIANO, Facundo. Situar a Paulo Freire: entre el racismo epistémico y la razón evaluadora. *Pensando*, Teresina, v. 9, n. 17, p. 191-225, 2018.

GÖTSCH, Ernst. Apresentação. In: RABELLO, José Fernando dos Santos; SAKAMOTO, Daniela Ghiringhello. *Agricultura sintrópica segundo Ernst Götsch*. São Paulo: Reviver, 2021. p. 12-13.

HOBSBAWN, Eric. Introducción: la invención de la tradición. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (ed.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002. p. 7-21.

ISHIZAWA, Jorge; RENGIFO, Grimaldo. Revitalizing the Ecological Intelligence of Andean Amazonian Communities: The Way Back to Respect. In: BOWERS, C. A. *Perspectives on the Ideas of Gregory Bateson, Ecological Intelligence, and Educational Reforms*. Eugene: Eco-Justice, 2011. p. 163-184.

KOHAN, Walter. *Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica*. Buenos Aires: CLACSO: 2020.

KUSCH, Rodolfo. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham: Duke University Press, 2010.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.

LIMA, Glauber Guedes Ferreira de. Aspiraciones progresistas, dispositivos conservadores: multiculturalismo, nueva museología y Paulo Freire. *Commons*, Cádiz, v. 9, n. 2, p. 159-185, 2020.

LIMA, Glauber Guedes Ferreira de. Museus, desenvolvimento e emancipação: o paradoxo do discurso emancipatório e desenvolvimentista na (nova) museologia. *Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 85-106, 2014.

MILANEZ, Bruno; FONSECA, Igor Ferraz da. Justiça climática e eventos climáticos extremos: uma análise a percepção social no Brasil. *Terceiro Incluído*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 82-100, 2011.

MOREIRA, Roberto José. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 39-52, 2000.

OCTAVIANO, Carolina. Muito além da tecnologia: os impactos da Revolução Verde. *ComCiência*, Campinas, n. 120, [03 p.], 2010.

PRIMAVESI, Ana. *Cartilha da Terra*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 361-375.

RABELLO, José Fernando dos Santos; SAKAMOTO, Daniela Ghiringhello. *Agricultura sintrópica segundo Ernst Götsch*. São Paulo: Reviver, 2021.

RENGIFO-VÁSQUEZ, Grimaldo. *La enseñanza es estar contento: educación y afirmación cultural andina*. Lima: PRATEC, 2003.

RIBEIRO, Ivan de Otero. *Agricultura, democracia e socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SANTOS, Maria Celia T. M. Reflexões sobre a Nova Museologia. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, n. 18, p. 93-139, 2002.

SEVCENKO, Nicolau. O front brasileiro na guerra verde: vegetais, colonialismo e cultura. *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 108-119, 1996.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushrooms at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, DF: IEB, 2019.

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Elefante, 2020.

SITIOS WEB

2º CICLO Formativa (Webinário) Antônio Bispo: Interações com a natureza e produção de significados. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (1h 42min). Publicado pelo canal EducAtiva Museu Nacional. Disponible en: <http://https://bit.ly/3MOy6mi>. Acceso en: 3 maio 2022.

FONSECA, Bruno; PINA, Rute. O agro é branco. *Pública*, São Paulo, 19 nov. 2019. Disponible en: <https://bit.ly/3k4cxTt>. Acceso en: 12 set. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terras indígenas no Brasil. *ISA*, Altamira, 2021. Disponible en: <https://bit.ly/3kwyAS4>. Acceso en: 12 set. 2021.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. Segundo Congreso Mundial de la Alimentación. *FAO*, Roma, [1970a]. Disponible en: <https://bit.ly/3kyX7pz>. Acceso en: 11 set. 21.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. Situación Agrícola y Alimentaria Mundial. *FAO*, Roma, [1970b] Disponible en: <https://bit.ly/39lq85J>. Acceso en: 11 set. 21.

RODRIGUES, Pagu. Julgamento no STF sobre o Marco Temporal é ponto crucial na luta pela vida dos povos indígenas. *Brasil de Fato*, São Paulo, 20 ago. 2021. Disponible en: <https://bit.ly/38cKQRD>. Acceso en: 12 set. 2021.

Artículo presentado el: 03/05/2022. Aprobado: 22/09/2022.



All the contents of this journal, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution License