

Análisis de los efectos de la conservación ambiental y la explotación petrolera en la vida campesina del Páramo de Tota¹

Analysis of the effects of environmental conservation and oil exploitation on peasant life in the Páramo de Tota

Análise dos efeitos da conservação ambiental e da exploração petrolífera na vida dos camponeses do Páramo de Tota

Andrés Felipe Rojas Arias

Universidad Manuela Beltrán

<https://orcid.org/0000-0002-0838-5983>

andres.arias@docentes.umb.edu.co

Manuel Leonardo Prada Rodríguez

Universidad Industrial de Santander

<https://orcid.org/0000-0002-4388-0824>

mlpraruc@uis.edu.co

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar cómo la relación intrínseca entre el campesinado de Tota (Boyacá, Colombia) y el ecosistema del páramo que habita está siendo afectada negativamente por las políticas tanto de extracción petrolera como de protección ambiental. La investigación cualitativa empleada incluye entrevistas a campesinos locales, revisión de políticas públicas, análisis histórico de la influencia colonial en la percepción y tratamiento de la tierra y estudios de caso para ilustrar las experiencias de los campesinos con las políticas extractivistas y ambientales. Los resultados muestran que los campesinos de Tota, herederos del conocimiento ancestral de los muiscas, son estigmatizados y marginados por tecnócratas influenciados por ideologías eurocéntricas, que ven a los campesinos como obstáculos para el progreso, de manera similar a la estigmatización que sufrieron sus ancestros indígenas durante la conquista. Las políticas públicas favorecen a las empresas petroleras y a las instituciones estatales que protegen el agua, no para beneficio de los campesinos, sino para garantizar el futuro de estas industrias. La discusión resalta cómo las políticas eurocéntricas continúan perpetuando la explotación y marginación de los campesinos, ignorando el valor intrínseco del páramo y su importancia para la vida campesina. Así, las políticas públicas deben ser reformuladas para integrar las perspectivas y necesidades del campesinado, promoviendo un enfoque más holístico y equitativo en la gestión de los “recursos naturales”.

Recibido: 07/11/2024 - Aceptado: 29/11/2024 - Publicado: 31/12/2024

1 Este artículo fue redactado en el marco del Proyecto de investigación No. 4240, adscrito al Grupo de Investigación Tiempo Cero de la Escuela de Filosofía y aprobado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander.

Citar como:

Rojas, A. F. y Prada, M. L. (2024). Análisis de los efectos de la conservación ambiental y la explotación petrolera en la vida campesina del Páramo de Tota. *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 6(12), 79-106. <https://doi.org/10.15381/esprial.v6i12.29395>

© Los autores. Este artículo es publicado por Espiral, revista de geografías y ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

ABSTRACT

The aim of this article is to show how the intrinsic relationship between the peasants of Tota (Boyacá, Colombia) and the paramo ecosystem they inhabit is being negatively affected by policies of both oil extraction and environmental protection. The qualitative research employed includes interviews with local peasants, review of public policies, historical analysis of colonial influence on the perception and treatment of land, and case studies to illustrate peasants' experiences with extractivist and environmental policies. The results show that the peasants of Tota, heirs to the ancestral knowledge of the Muisca, are stigmatized and marginalized by technocrats influenced by Eurocentric ideologies, who see peasants as obstacles to progress, like the stigmatization suffered by their indigenous ancestors during the conquest. Public policies favor oil companies and state institutions that protect water, not for the benefit of peasants, but to guarantee the future of these industries. The discussion highlights how Eurocentric policies continue to perpetuate the exploitation and marginalization of peasants, ignoring the intrinsic value of the paramo and its importance for peasant life. Thus, public policies must be reformulated to integrate the perspectives and needs of peasants, promoting a more holistic and integrated approach.

RESUMO

O objetivo deste artigo é mostrar como a relação intrínseca entre os camponeses de Tota (Boyacá, Colômbia) e o ecossistema do páramo que habitam está a ser negativamente afetada pelas políticas de extração de petróleo e de proteção ambiental. A investigação qualitativa utilizada inclui entrevistas com camponeses locais, análise de políticas públicas, análise histórica da influência colonial na percepção e tratamento da terra e estudos de caso para ilustrar as experiências dos camponeses com políticas extrativistas e ambientais. Os resultados mostram que os camponeses de Tota, herdeiros do conhecimento ancestral dos Muisca, são estigmatizados e marginalizados por tecnocratas influenciados por ideologias eurocêntricas, que veem os camponeses como obstáculos ao progresso, à semelhança da estigmatização sofrida pelos seus antepassados indígenas durante a conquista. As políticas públicas favorecem as empresas petrolíferas e as instituições estatais que protegem a água, não para benefício dos camponeses, mas para garantir o futuro destas indústrias. A discussão destaca como as políticas eurocêntricas continuam a perpetuar a exploração e a marginalização dos camponeses, ignorando o valor intrínseco do páramo e a sua importância para a vida dos camponeses. Assim, as políticas públicas devem ser reformuladas para integrar as perspectivas e necessidades dos camponeses, promovendo uma abordagem mais holística e integrada.

PALABRAS CLAVES: Eurocentrismo, liberalismo, estructura de emplazamiento, extractivismo, conservación.

KEYWORDS: Eurocentrism, liberalism, enframing, extractivism, conservation.

PALAVRAS-CHAVE: Eurocentrismo, liberalismo, estrutura de localização, extrativismo, conservação.

Introducción

La intersección entre las políticas de conservación ambiental y las prácticas extractivistas en el Páramo de Tota (Boyacá, Colombia) expresan un conflicto material, ontológico y epistémico entre modelos económicos antagónicos, de raíces coloniales (Quijano, 2000). Este escenario, donde las comunidades campesinas herederas de algunos saberes ancestrales muisca enfrentan la estigmatización bajo paradigmas eurocéntricos, es un llamado al análisis que supere la mera descripción socioecológica para llegar a las estructuras de poder que subyacen a la modernidad y la colonialidad (Mignolo, 2000). La dicotomía naturaleza-cultura, fundamento epistémico del proyecto moderno (Descola, 2002), es un dispositivo de dominación que reduce al páramo a producto de almacén (Heidegger, 1994), legitimando su mercantilización mientras invisibiliza a las ontologías relacionales campesinas que entienden al territorio como un ente sagrado y codependiente (Salomon, 1983).

En contraposición con el pensamiento muisca y campesino paramuno, el liberalismo lockeano conceptualiza a la tierra como un recurso explotable mediante el trabajo productivo (Locke, 1988), justificando la expropiación colonial y el extractivismo que externaliza costos ecológicos y sociales (Gudynas, 2013). Esta lógica está arraigada en la estructura de emplazamiento (*Gestell*) descrita por Heidegger (1994), desde la cual los tecnócratas convierten al páramo en reservorio de agua e hidrocarburos,

negando su condición de sujeto de derechos en la cosmovisión muisca (Escobar, 2010). Las políticas ambientales, aunque se ven como opuestas al extractivismo, replican esta racionalidad al delimitar el territorio bajo criterios biofísicos que fragmentan la unidad geocultural y criminalizan las prácticas agrícolas ancestrales (Buitrago, 2016). Este epistemicidio, como lo denuncia Dussel (1992), no es un residuo del pasado colonial, sino un mecanismo activo que sigue jerarquizando a los saberes, relegando a los conocimientos locales a la categoría de supersticiones premodernas que obstaculizan el progreso.

La estigmatización del campesino paramuno como depredador ambiental es una evidencia de la persistencia del mito del buen salvaje rousseauiano (Rousseau, 1997), ahora reformulado bajo un extractivismo verde que enmascara el control corporativo del agua (Gudynas, 2013). Esta narrativa niega la agencia histórica de las comunidades campesinas, ignorando que su relación con el páramo se sustenta en una ética del cuidado recíproco, según la cual las prácticas como los pagos equilibran la extracción y la regeneración (Kusch, 1976). En relación con lo anterior, la filosofía intercultural es un proyecto decolonial que sirve como alternativa al proponer diálogos horizontales entre tecnócratas occidentalizados y campesinos paramunos, en pro de una ontología que une lo material con lo espiritual, lo humano con lo no humano, en fin, resolviendo la dicotomía planteada por René Descartes en el siglo XVII (Descola, 2002).

En este contexto, es menester repensar la gobernanza ambiental desde una perspectiva no antropocéntrica, donde la conservación no implique el desplazamiento de comunidades sino la cohabitación simbiótica (Latour, 2008). La crisis en Tota no es solo ecológica, sino ontológica, ya que cuestiona los fundamentos mismos de la modernidad al exponer cómo la técnica, en su esencia, anula la posibilidad de *habitar poéticamente* el mundo (Heidegger, 1994). Superar esta crisis exige, como señala Mignolo (2000), descolonizar el saber y el poder, ligando epistemologías marginadas en la construcción de políticas públicas que reconozcan el páramo como tejido biocultural, no como recurso explotable. Solo así podrá emerger un modelo de conservación que, lejos de reproducir acríticamente la violencia epistémica del eurocentrismo, honre la interdependencia entre vida campesina y ecosistema paramuno.

1. ¿Qué hay de cierto en el mito del buen salvaje, en relación con los muiscas?

El mito del buen salvaje fue popularizado por Rousseau (1997) para exaltar la supuesta pureza ecológica de los pueblos indígenas, asunto que, por un lado, romantiza su relación con la naturaleza, negando su capacidad transformadora, y por otro, justifica su marginación con discursos sobre conservación y desarrollo. En el caso de los muiscas, esta construcción eurocéntrica opaca su agencia histórica, evidenciada en sistemas agrícolas intensivos, redes comerciales y metalurgia avanzada. También invalida sus prácticas contemporáneas bajo el pretexto de proteger ecosistemas estratégicos como el páramo (Ulloa, 2004).

El esencialismo del buen salvaje se basa en la dicotomía naturaleza-cultura, propia del pensamiento cartesiano y el liberalismo lockeano, que convierte a la tierra en un recurso productivo. Los muiscas, en cambio, entendían el páramo como un ente sagrado y codependiente, en el que las lagunas y las montañas tenían agencia ontológica, por lo cual había que llevar a cabo prácticas rituales como los pagos a la madre tierra, que equilibraban la extracción de recursos con la regeneración ecológica (Salomon, 1983). Los muiscas unían lo material con lo espiritual, lo humano con lo no humano, en una ontología relacional.

Pues bien, en la actualidad esta ontología relacional está siendo perturbada por las políticas ambientales que con discursos sobre el nativo ecológico estigmatizan

a los campesinos paramunos como amenazas para el páramo, mientras permiten la explotación petrolera. Se trata de la invalidación de las epistemologías locales en pro de una tecnocracia mercantilizadora de la naturaleza. Las prácticas agrícolas ancestrales son criminalizadas por medio de criterios biofísicos eurocéntricos, en vez de reconocer que ellos cuidan la biodiversidad y el agua. Así, el mito del buen salvaje se recicla en un extractivismo verde que no protege al páramo, sino que asegura el control corporativo del agua y el subsuelo (Gudynas, 2013).

Las técnicas muiscas de fundición eran contaminantes, pero estaban ritualmente reguladas, mientras que la minería funciona según una lógica de acumulación que externaliza costos ecológicos y sociales. Esto muestra la hipocresía del actual sistema económico que idealiza al indígena precolombino, al tiempo que despoja a sus descendientes contemporáneos. Para evitarla, habría que ligar los modelos de gobernanza con las formas campesinas de pensar y actuar, mediante la filosofía intercultural.

2. Fundamentos ideológicos occidentales del extractivismo

El extractivismo es un fenómeno económico y social, que moviliza a la economía colombiana. Se trata de un modo de producción industrial desarrollista, basado en la extracción y exportación de materias primas. En el caso del Páramo de Tota, este proceso implica la explotación intensiva del petróleo, exaltando el progreso a costa de la explotación de la materia inerte. Las bases ideológicas del extractivismo son el eurocentrismo, el liberalismo y la estructura de emplazamiento. Por lo anterior, es pertinente mostrar cómo estos conceptos están vinculados a los hechos que acaecen en la vida paramuna de los campesinos de Tota.

2.1. Eurocentrismo

El eurocentrismo es una estructura epistémica y política que legitima la dominación del Páramo de Tota y sus comunidades aledañas, jerarquizando los saberes occidentales como universales e imponiendo una ontología dicotómica que separa a la naturaleza de la cultura, al sujeto del objeto, y al progreso de la tradición ancestral. Su origen es la expansión colonial del siglo XV, cuando la autoproclamada superioridad racial y cultural europea se estableció como un mito fundacional para justificar la explotación de Abya-yala (Dussel, 1992). Los españoles consideraron al indígena como exótico e inferior, transformando a los muiscas y sus descendientes en sujetos pasivos, carentes de agencia histórica, cuyos conocimientos fueron relegados a la categoría de supersticiones premodernas.

En esa línea de pensamiento, en el Páramo de Tota las políticas ambientales que privilegian a la tecnocracia sobre los saberes locales son eurocéntricas. Por ejemplo, la Ley 1753 de 2015, que delimita los páramos bajo criterios biofísicos, desconoce que las comunidades campesinas, herederas de algunas tradiciones muiscas, han gestionado el ecosistema durante décadas, mediante prácticas como la agricultura rotativa y el control ritual de incendios. Estas técnicas de subsistencia hacen parte de una ontología relacional en la que el páramo no es un recurso, sino un ente sagrado interdependiente, tal como lo expresan los mitos fundacionales que ligan a las lagunas como Tota e Iguaque con las deidades civilizadoras (Correa, 2005). Sin embargo, el Estado colombiano, bajo el disfraz de la conservación, estigmatiza estas prácticas como atrasadas, mientras permite la explotación petrolera de empresas como Maurel & Prom, cuya sísmica fractura acuíferos y desplaza comunidades (Rojas Arias, 2015). Se trata de un epistemicidio que invalida a los conocimientos que no son occidentales para naturalizar la extracción de recursos.

El eurocentrismo legitima a las políticas que prohíben prácticas ancestrales bajo el pretexto de proteger el páramo, mientras se promueve un extractivismo verde que

mercantiliza al agua en pro de los centros urbanos y las industrias. Apoyando esta práctica, el currículo educativo colombiano está centrado en algunos acontecimientos y saberes europeos, mas no en las contribuciones indígenas a la agrobiodiversidad. El conocimiento válido solo procede de laboratorios y oficinas gubernamentales.

Frente a esto, surgen ontologías relacionales que reconocen la agencia de la naturaleza y la validez de los saberes locales, por lo cual tratan de poner en diálogo a las prácticas campesinas con las políticas ambientales. La filosofía intercultural, que es un proyecto decolonial, posibilita estos diálogos horizontales en los que conceptos campesinos reemplazan a la dicotomía parmenídea ser/no-ser, permitiendo una gestión territorial que no margine a los campesinos de su hábitat. Esto no implica un retorno melancólico al pasado, sino una crítica los cimientos coloniales del poder y el saber, con el fin de que el progreso no devore a los descendientes de los muiscas.

2.2. Liberalismo

El liberalismo es una ideología gestada en el siglo XVII, que legitimó la expansión colonial europea y continúa sustentando el extractivismo petrolero en el Páramo de Tota. Esta doctrina, postulada inicialmente por Thomas Hobbes y John Locke, consideró a la naturaleza como un recurso explotable. Esto justificó la expropiación por parte de los ingleses de los territorios indígenas “norteamericanos”, con el pretexto la necesidad de domesticar y posteriormente superar al estado de naturaleza por medio de la racionalidad occidental, instituyendo un estado civil. Hobbes (1996), en *Leviatán*, conceptuó al estado de naturaleza como una condición caótica y violenta, en la que la vida era solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta, exigiendo un contrato social que sometiera a los individuos a un gobernante soberano. Desde esta doctrina, aplicada colonialmente, se interpretó a las sociedades indígenas como atrasadas, necesitadas de la tutela civilizatoria europea, de la subsunción del otro en la lógica occidental (Pagden, 1995).

Por su parte, John Locke (1988), en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, argumentó que el valor de la tierra derivaba exclusivamente del trabajo productivo, entendido como transformación capitalista de lo natural en cultural. Para Locke, las tierras no cultivadas eran baldías y por tanto, susceptibles de ser apropiadas por quienes las hicieran productivas (Tully, 1993). Esta ontología utilitarista va de la mano con la teleología del progreso, justificando el despojo colonial y sentando las bases para que, en la Colombia contemporánea, las prácticas agrícolas y pastoriles de las comunidades campesinas, herederas de algunos saberes muiscas, sean estigmatizadas como improductivas, mientras el Estado y empresas como Maurel & Prom tienen la fórmula para ponerlas a producir petróleo, reclamando desde esa lógica sus derechos extractivos sobre el páramo (Rojas Arias, 2015). La noción lockeana de que el trabajo otorga derechos de propiedad da la razón a las petroleras, mediante políticas como la Ley 1753 de 2015, que delimita los páramos bajo criterios biofísicos eurocéntricos, que impiden la vivencia campesina paramuna. Desde el liberalismo, las leyes colombianas pasan por algo el hecho de que los ecosistemas del Páramo de Tota han sido cohabitados por comunidades durante muchísimo tiempo, por lo cual queda exhibido cómo para que haya personas que gocen de los beneficios del liberalismo, debe haber, necesariamente, tierras expropiadas a sus dueños ancestrales y esclavitud o desplazamiento forzado por la violencia para estos últimos (Langebaek, 2005). Es una tensión aparentemente irresoluble, que puede comenzar a relajarse a ambas partes por medio de la filosofía 0.

El liberalismo llegó a América Latina, gracias a Simón Bolívar, Francisco Miranda, entre otros criollos educados en la Francia Ilustrada del Siglo XVIII, que trajeron las ideas masónicas de libertad, igualdad y fraternidad (Lynch, 2006)—, reemplazando a la visión sacra de la tierra que tenían los indígenas con el modelo de desarrollo occidental, que mercantilizó a la naturaleza. En Tota, el liberalismo se expresa en

que las lagunas ya no son pensadas por como los conectores entre las entidades que moran en el mundo subterráneo y nosotros, por lo cual hay que ofrendarle oro y esmeraldas, según la mitología muisca, sino que son fuentes de energía explotable, por lo cual primero hay que extraer el oro y las piedras preciosas, para luego generar hidroeléctricas con la fuerza del agua o agencias turísticas.

El mito de la Laguna de Tota manifiesta una ontología relacional donde la naturaleza y la cultura se entrelazan en una red de significados que contrastan con las dicotomías modernas entre sujeto y objeto, sagrado y profano. Para los muisca, esta laguna no era un mero cuerpo de agua, sino un útero sagrado, espacio de origen y regeneración cósmica ligado a deidades como Bachué, quien emergió de la Laguna de Iguaque para fundar la comunidad de ser humanos y civilizarla (Correa, 2005). Este mito organizó las prácticas rituales, agrícolas y comunitarias de los muisca, sosteniendo en el tiempo una actitud recíproca con el territorio (Langebaek, 2005). Así, geoculturalmente (Kusch, 1976), la laguna es un sujeto con agencia, mas no un recurso explotable.

En contraste con la visión cartesiana que reduce la naturaleza a *res extensa* (Descartes, 1641), los muisca, más cercanos al pensamiento de Spinoza, contendor de Descartes, entendían al páramo como un sistema interdependiente en el que las lagunas, las montañas y las personas convivían en una trama simbiótica. Por eso, así como lo hacían los muisca, los campesinos paramunos hacen ofrendas a la Pachamama, porque el equilibrio ecológico depende del diálogo ritual con entidades no humanas como la tierra (Escobar, 2010). Esto es muy diferente a la lógica instrumental que convierte al mundo en productos comercializables, tal como ocurre hoy cuando la laguna es mercantilizada para abastecer proyectos turísticos, por un lado, y extractivistas, por el otro. Así, el mito de Tota queda despojado de su dimensión ontológica, cual relato pintoresco para captar la atención de los turistas, mientras su significado consistente en que la laguna es una madre y una fuente de vida es obliterado por los discursos desarrollistas. La tecnocracia cambia a la laguna en recurso hídrico, calculable en metros cúbicos y dólares, negando su estatuto de sujeto sagrado (Gudynas, 2013).

Las comunidades denuncian la contaminación y reclaman el derecho a habitar el Páramo según lógicas no utilitarias. Aquí, el mito vuelve a surgir como una herramienta política, que reivindica a la laguna de Tota, el páramo y los demás ecosistemas como un ente vivo, y cuestiona a la ontología dualista que separa a la naturaleza de la cultura (Descola, 2005). Esta lucha, como señala Arturo Escobar (2016), es un acto de ontología política que defiende al páramo frente al avance del capitalismo verde, que pretende convertirlo en un “recurso natural” disponible para la explotación industrial (Herrera, 2002). El páramo, sagrado para los muisca como espacio de interdependencia entre lagunas (úteros de deidades femeninas) y montañas (símbolos masculinos), fue transformado en depósito de agua e hidrocarburos

El liberalismo económico, al exaltar la acumulación capitalista, eterniza la privatización de bienes comunes, como el agua del páramo, y la expulsión de comunidades para beneficio corporativo. En Tota, técnicas como la sísmica petrolera fracturan los acuíferos y suelos, secando nacimientos de agua, obligando a los campesinos a desplazarse hacia otros lugares. Este extractivismo verde encubre la mercantilización de la naturaleza bajo retóricas de sostenibilidad, replicando la colonialidad del saber que invisibiliza a las epistemologías no occidentales (Quijano, 2000). El liberalismo legitima la explotación y el despojo. Pero ¿cómo es que el liberalismo reduce la vida a recurso?

2.3. Estructura de emplazamiento

En el texto *La pregunta por la técnica* (1953), Martin Heidegger indaga por la esencia de la técnica, más allá de su dimensión instrumental. Para Heidegger, la técnica moderna no es un conjunto de herramientas, sino un modo de *desocultamiento* (ἀλήθεια, *aletheia*) que posibilita la relación del ser humano con el mundo, reduciendo todo ente (humanos, ecosistemas, etc.) a *stock* (*Bestand*), es decir, recursos disponibles para la explotación (Heidegger, 1994). Esta es la estructura de emplazamiento (*Gestell*), que va más allá de la técnica como dispositivo para desnudar la racionalidad que ordena lo existente bajo criterios de eficiencia, cálculo y control, subordinando las formas de vida a la lógica del rendimiento (Dreyfus, 1995).

Heidegger distingue entre la técnica antigua (*technē*), que participaba de la producción (*poiesis*) como un acto de llevar lo oculto a la presencia, en armonía con la naturaleza (*physis*), y la técnica moderna, que impone una voluntad de poder mediante la explotación sistemática. Mientras la primera revelaba al mundo en su misterio (como en el caso de un molino de viento que coexistía con el paisaje), la segunda obliga a la naturaleza a entregar su energía, como ocurre con una central hidroeléctrica que represa a un río para convertir su caudal en reserva eléctrica (Heidegger, 1994). Esta transformación no es neutral, ya que el río deja de ser un ente autónomo y agente para devenir en recurso al servicio de la maquinaria industrial, proceso que en el Páramo de Tota se replica cuando la laguna es reducida a fábrica de agua para abastecer ciudades e industrias, en lugar de reconocer su estatuto sagrado (Correa, 2005).

La esencia de la técnica moderna implica una ontología que cosifica lo existente. En términos heideggerianos, el mundo deviene almacén, por lo cual las montañas son vistas como minas, los bosques son valorados como madera y las personas son recursos humanos (Heidegger, 1994). Esta lógica se materializa en políticas extractivistas como la Ley 1753 de 2015 en Colombia, que delimita los páramos bajo criterios biofísicos, fragmentando la unidad geocultural de las comunidades y los ecosistemas. La técnica, al emplazar (*stellen*) al mundo como existencia distribuable en el comercio, mercantiliza a la naturaleza y aliena al ser humano de su condición de *Dasein* (ser-ahí), es decir, de las personas que habitan poéticamente al mundo, en lugar de explotarlo (Young, 2002).

Heidegger describe a la esencia de la técnica como un destino (*Geschick*) que impide otros modos de revelación del ser. El peligro radica en que la estructura de emplazamiento anula la relación contemplativa del *Dasein* con el mundo, en la que el asombro (*thaumazein*) ante el misterio del ser es reemplazado por la obsesión por el cálculo (Heidegger, 1994). Así, la racionalidad técnica justifica a la explotación petrolera, al tiempo que la conservación excluyente ignora que las prácticas campesinas representan una *poiesis* alternativa que une agricultura, ritualidad y cuidado ecológico (Escobar, 2010).

La salida que Heidegger vislumbra no es el rechazo romántico de la técnica, sino la apertura a un pensamiento meditativo (*besinnliches Denken*) que cuestione sus fundamentos ontológicos. Este pensamiento, opuesto al pensamiento calculador (*rechnendes Denken*), busca recuperar la capacidad de *dejar ser* (*Gelassenheit*) a los entes, reconociendo su autonomía y misterio (Heidegger, 1994). Así, la crítica heideggeriana a la técnica no es una invitación al primitivismo, sino a un diálogo con la esencia de la técnica. Para las comunidades campesinas, el páramo no es un recurso, sino un socioecosistema del cual dependen material y espiritualmente, un agente en la red de la vida (Gudynas, 2013).

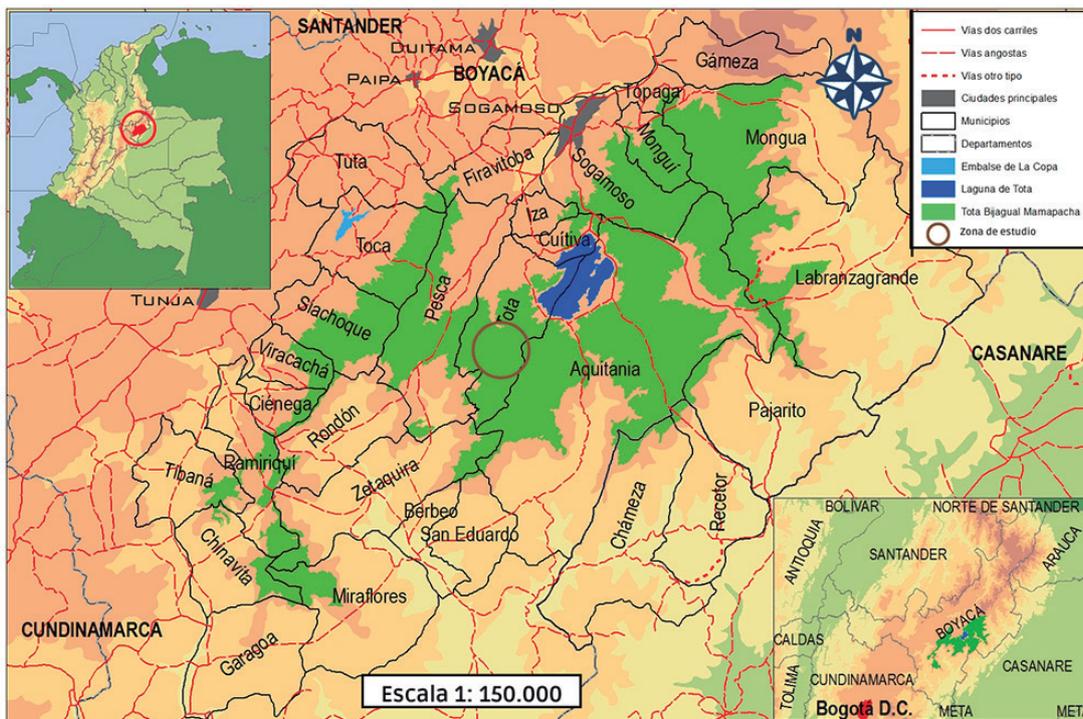
La tecnocracia es un brazo operativo de la estructura de emplazamiento, que aplica esta lógica mediante políticas como la Ley 1753 de 2015, que delimita los páramos bajo criterios biofísicos eurocéntricos, ignorando que su delimitación geográfica

fragmenta la unidad geocultural del *estar-siendo* de los campesinos. Al dividir el territorio en zonas de protección y explotación, se rompe la circularidad temporal de los ciclos agrícolas, se interrumpen los rituales comunitarios y menguan las decisiones colectivas. Este epistemicidio deteriora la biodiversidad y desarraiga a las comunidades de su identidad ligada al páramo, convirtiéndolas en mano de obra útil en las ciudades o en obstáculos para el progreso, si se quedan en el campo (Dreyfus & Spinosa, 1997). Así la crisis en Tota es tanto ecológica como ontológica, ya que la esencia de la técnica convierte a la contaminación por hidrocarburos y el secamiento de acuíferos en externalidades aceptables, mientras la conservación, que excluye bajo el disfraz de sostenibilidad, reproduce la lógica extractiva al mercantilizar el agua (Gudynas, 2013). Para los tecnócratas, el páramo es un *stock* de recursos; para los campesinos, es un sujeto de derechos en una red de reciprocidades.

Para salir de este callejón, Rodolfo Kusch (1976) propone descolonizar el pensamiento mediante diálogos interculturales que reconozcan al *estar-siendo* como una forma legítima de habitar el mundo. Esto implica unir a las prácticas campesinas con las políticas ambientales, tras cuestionar la ontología dualista que sustenta a la esencia de la técnica. En lugar de parcelar el páramo, habría que gestionarlo como un tejido biocultural donde agua, tierra y comunidad son co-constitutivos, tal como lo hicieron los muiscas. Solo así podrá revertirse la colonialidad que hoy sacrifica a la vida en el altar del progreso.

3. Conservación ambiental y explotación petrolera: dos sentidos diferentes para un mismo referente.

Figura 1
Mapa Complejo de páramos Tota-Bijagal-Mamapacha



Fuente: CEEP, 2014.

En su vida diaria los campesinos del páramo de Tota no viven de manera distinta los efectos de la conservación y la explotación porque ambos amenazan su permanencia en este espacio, despojándolos de sus modos de vida paramunos y de la posibilidad de relacionarse con el agua y los suelos. Para los campesinos, el hecho de que una empresa petrolera use agua para el desarrollo de sus actividades, que derivado de su

accionar se sequen nacederos de sus fincas o que se les niegue una concesión de agua por cuenta de las políticas de la conservación supone un mismo efecto de privación del uso del agua. Así expresan algunos campesinos las restricciones a su relación con el páramo debido a las políticas de conservación ambiental:

“Ahora resulta que Corpoboyacá², que ni distingo quién es, no nos deja sembrar una mata de comida. Que nos lleven para las ciudades, que nos lleve Corpoboyacá para las ciudades. Dicen que no dejan cultivar porque se deterioran los páramos, que se seca el agua. Pero es que aquí antes estamos cuidando el agua. Allá tenemos cuidado, sembramos árboles a la orilla de las quebradas, no quemamos la tierra. Solo metemos bueyes y aramos y sembramos comida y hay para todos. A mí me duele que todo el mundo coja para la ciudad, la juventud, y allá qué vamos a hacer todos. En el páramo antes se cuidaban cabras, ovejas, ganado, caballos, burros, perros” (entrevista a Gustavo Ruiz³, 6 de septiembre de 2014).

Durante el trabajo de campo, los campesinos manifestaron en repetidas ocasiones testimonios similares a los de Gustavo. Su percepción es que las autoridades ambientales restringen el uso del páramo a los campesinos, mientras son permisivos con grandes empresas que tienen intereses de explotación de agua, minerales o hidrocarburos. Acorde con la percepción local, las autoridades ambientales aplican la ley de manera selectiva y en favor de aquellos con mayor poder y riqueza.

En cuanto a la explotación petrolera, parte de la percepción campesina se puede resumir en las siguientes citas de entrevista que dan cuenta de cómo esta actividad, al igual que la conservación, supone una amenaza para la vida campesina en el páramo:

No estoy de acuerdo con ese trabajo [de explorar petróleo] que hicieron en Mongatá [sector rural del municipio de Tota], por eso es que se huye el agua. Uno da permiso de taladrar la tierra con máquinas. Nadie estamos de acuerdo a que vengan a abrir unas profundidades de hoyos, sino van a encontrar nada, que ganan con hacer eso. Se hunde [el agua], se va (entrevista a Pedro Jiménez, 25 de marzo de 2016)

“Cuando llegaron los del petróleo, la gente decía “a sacar petróleo en Tota, eso va a haber plata”. Pero uno no mira más adelante cuál es el problema. Por ejemplo allí la vaina del llano, de Aguazal⁴, bastante petróleo, pero sin una gota de agua para comer. Tómese una botella de petróleo a ver si les alimenta. Y nos pusimos a hablarle a la gente, “no hay que dejar”. Y se logró, nosotros estuvimos en Bogotá en la cámara de representantes, hicieron un debate, y les logramos inyectar la idea de que “imagínese la laguna de Tota, van a perforar, se acaba el agua”. Ellos [las autoridades gubernamentales] hacen las leyes y ellos mismos las violan, la ley es complicada. En cuanto a los permisos para hacer la sísmica, a mí me parece que es lo que más perjudica. Hubo gente que no dio permisos. Les hicimos la vida imposible a los de la petrolera. La sísmica es lo más que afecta, para mí. Hacen perforaciones y colocan explosivos que producen ondas. Ellos decían que eso no desplaza masas, que es solo una vibración, pero que no rompe. Cómo no va a romper, donde hay rocas y pasan las venas del agua, y al haber un sacudón, esas venas van a cambiar de dirección, van a afectar los nacimientos, los humedales. Y esas ondas sonoras y vibratorias viajando a profundidades, pues obviamente el agua se profundiza. Debajo de nuestros suelos hay mucha agua, se dice que el 3% de las aguas

2 Las corporaciones autónomas regionales o CAR son la mayor autoridad ambiental de cada región de Colombia. En el caso del páramo de Tota, la autoridad ambiental con jurisdicción es Corpoboyacá.

3 Todos los nombres de los entrevistados fueron cambiados para resguardar su identidad.

4 Municipio petrolero del departamento del Casanare ubicado al oriente de Colombia.

subterráneas se aprovechan y el resto no. Pero si hacemos eso, ese 3% se va a profundizar” (entrevista a Jacobo Solano, 25 de agosto de 2014).

Las afectaciones que ha traído la exploración petrolera son, según los campesinos, el secamiento de nacedores, la erosión de los suelos y el deterioro de viviendas. Por su parte, las políticas de conservación restringen el uso productivo de agua y limitan el desarrollo de actividades agropecuarias en zonas de páramo, lo que dificulta para la población la obtención de sustento económico y la posibilidad de habitar este espacio. Aunque el área de estudio correspondió a las veredas Tobal y Ranchería del municipio de Tota, cuya población es cercana a las 1000 personas (CEEP, 2014; Pontificia Universidad Javeriana, 2005), todo el complejo de páramos de Tota cuenta con una población de 7361 personas (DANE, 2014), quienes se han visto afectados por las políticas de conservación de los páramos y de exploración petrolera.

La cuestión de si la igualdad es una relación entre objetos o entre nombres-signos de objetos, abordada por Gottlob Frege en su *ideografía*, es un marco teórico adecuado para analizar las contradicciones que hay en las políticas ambientales que afectan al campesinado del Páramo de Tota. Para Frege (1984), la igualdad no es una relación directa entre objetos, sino entre los nombres o signos que los designan. Así, el enunciado “ $a = a$ ” es un juicio analítico a priori, pues su verdad se deriva de la identidad consigo mismo, mientras que “ $a = b$ ” es sintético a posteriori, ya que requiere experiencia para establecer que dos signos distintos refieren al mismo objeto (p. 52). Si aplicamos esta distinción al contexto socioambiental del Páramo de Tota, donde los discursos que son aparentemente opuestos, como la conservación ambiental y la explotación petrolera, convergen en efectos materiales análogos para las comunidades afectadas.

En el Páramo de Tota, la formulación fregeana expresa cómo la contradicción entre la conservación y la explotación se disuelve al examinar no tanto los objetos (las políticas en sí), sino los *signos* bajo los cuales se encuadran. Para los campesinos, ambas políticas funcionan como “ $a = b$ ” en la práctica porque, aunque sus nombres difieren (“conservación” vs. “explotación”), sus efectos —despojo de tierras, restricción al agua, marginación— apuntan a un mismo referente material: la pérdida de su modo de vida. Esta equivalencia no reside en los objetos (las políticas como entidades discretas), sino en la relación que hay entre los signos y su designación dentro de un sistema lingüístico e institucional específico. Así, la conservación ambiental (a) y la explotación petrolera (b), pese a presentarse como antagónicas, son nombres que, en el marco del capitalismo extractivista, se refieren a un mismo fenómeno, esto es, la mercantilización del territorio como recurso.

No obstante, Frege (1984) insiste en que la igualdad como relación entre signos no implica identidad ontológica: “el enunciado $a = b$ no se referiría entonces ya a la cosa misma, sino tan sólo a nuestro modo de designación” (p. 52). Esta advertencia sirve para desentrañar la paradoja en Tota porque mientras las políticas se presentan como opuestas (conservación vs. explotación), su implementación revela una unidad funcional bajo la lógica del capital. La conservación, al restringir las actividades campesinas en nombre de la protección hídrica, y la explotación, al extraer petróleo, comparten el mismo fin, consistente en asegurar el control corporativo y estatal sobre el agua y el subsuelo. Aquí, la contradicción se resuelve no en el plano de los objetos, sino en el de los significados asignados por un régimen de poder que subsume toda política bajo la acumulación de capital.

Para Frege, la igualdad como relación entre signos es un asunto lógico-lingüístico, pero en Tota, la equiparación de conservación y explotación es un acto de violencia epistémica que naturaliza el despojo. Al reducir ambas políticas a meros signos intercambiables dentro del discurso técnico, que habla de desarrollo sostenible, crecimiento económico, entre otros conceptos neoliberales, se oculta su raíz común

en la objetualización cartesiana de la naturaleza. Los campesinos, al experimentar ambas políticas como idénticas en sus efectos, desenmascaran esta ilusión semántica. Su realidad cotidiana exhibe que la distinción entre “a” y “b” es un artificio discursivo que oculta la continuidad del extractivismo.

Las contradicciones en el lenguaje pueden ser resueltas examinando los modos de designación y los marcos lingüísticos pueden ser instrumentalizados para esconder las relaciones de poder. En Tota, la retórica de la conservación (a) opera como un signo que, en vez de proteger el páramo, lo conforma como una zona de sacrificio para la explotación (b), bajo una lógica que Frege no conoció, la del capitalismo verde, en la que los significantes opuestos se refieren a un mismo significante oculto, consistente en la acumulación por desposesión.

Así, la pregunta fregeana sobre la igualdad va más allá de la filosofía del lenguaje para convertirse en una herramienta crítica frente a las políticas ambientales. Al develar que la conservación y la explotación son signos cuyos referentes se solapan bajo el capitalismo, se evidencia que la igualdad no es solo una relación entre nombres, sino un mecanismo de opresión que homogeniza a las diferencias ontológicas en función del poder tecnocrático. La lucha contra este epistemicidio exige deconstruir los signos y reivindicar las epistemologías campesinas que, al rechazar la ecuación “a = b”, consideran al páramo como un sujeto de derechos, mas no como un recurso a ser nombrado y explotado.

Figura 2

Ejemplo de políticas públicas de Corpoboyacá y alcaldía de Tota para promover la protección de fuentes hídricas paramunas



Fuente: Felipe Rojas, 2016.

La articulación entre conservación y extracción parte de considerar que la presencia de personas en el páramo se ha convertido en un obstáculo para las políticas de conservación de este ecosistema, de extracción de agua y a la explotación de minerales y petróleo. Desde el año 2009 la empresa petrolera francesa Maurel y Prom ha venido adelantando trabajos de prospección con miras a explotar petróleo en jurisdicción de los municipios de Tota y Pesca (Boyacá). De otra parte, el Estado, con la Ley 99 de 1993, pero más específicamente con las políticas de delimitación de los páramos, de acuerdo con la Ley 1450 de 2010 (Congreso de Colombia, 2010), la Ley 1753 de 2015 (Congreso de Colombia, 2015) y la Sentencia C-035 de 2016

(Corte Constitucional de Colombia, 2016), busca conservar este ecosistema y prohibir en su interior el desarrollo de actividades mineras, petroleras y agropecuarias, con el fin de garantizar la provisión y regulación hídrica. Las políticas de conservación y de explotación amenazan la posibilidad de los campesinos de seguir viviendo y recorriendo el páramo en aras de favorecer la extracción de agua y petróleo de este ecosistema.

El extractivismo hídrico es un ensamblaje conceptual que permite pensar el nexo entre conservación y extracción, a partir de sus finalidades, maneras de operar y formas similares en que sus efectos son percibidos por los campesinos. Perreault (2014) propone que el extractivismo despoja a la población de sus modos de vida por cuenta de la acumulación de contaminación, por ejemplo, en cuerpos de agua. El extractivismo implica cada vez más el control sobre los “recursos naturales” –entre ellos el agua– que generan desarrollo (Ulloa y Coronado, 2016, p. 27). En las prácticas extractivas, el manejo del “agua ha resultado prioritario, dado que su control permite controlar la vida misma” (Ulloa y Coronado, 2016, p. 27). Estas ideas son centrales en el análisis del extractivismo hídrico porque se corresponden con parte de los efectos y características de las políticas de conservación de los páramos y del extractivismo petrolero: despojo y transformación de los modos de vida paramunos y control sobre el agua como recurso que genera desarrollo a partir del abastecimiento a los centros poblados, a la exploración de hidrocarburos y a actividades productivas de las cuencas medias.

El extractivismo hace una valoración económica de los “recursos naturales”, en este caso agua y petróleo, por encima –o en detrimento– de los valores culturales locales (Ulloa y Coronado, 2016). Esto genera que el agua sea vista como un recurso, más que como parte de la vida diaria de los campesinos que habitan los páramos. Como consecuencia de esta visión sobre el agua, las políticas de conservación y de extracción sobre este ecosistema desconocen las relaciones históricas que los campesinos han construido con el espacio que habitan. En general, el extractivismo es un conjunto de prácticas y políticas económicas y ambientales orientadas a la extracción de materias primas (especialmente petróleo, minerales y gas), que generan dependencia económica, pobreza, deterioro ambiental a gran escala, producción de riqueza efímera que se capitaliza en lugares distintos a donde el recurso se halla, desigualdad económica y reconfiguración espacial (Bebbington, 2013; Göbel y Ulloa, 2014; Gudynas, 2011; Perreault, 2014; Ulloa y Coronado, 2016; Vélez et al., 2013).

Como lo sugiere esta definición, el extractivismo tiene unas formas de operar (uso de la violencia, apropiación y reconfiguración espacial, valoración económica de los “recursos naturales”), unos propósitos (explotar “recursos naturales” con fines desarrollistas) y unos efectos (desigualdad, pobreza, despojo). Son estas formas de operar, sus fines y efectos, los que permiten pensar un nexo y una similitud entre las políticas de conservación de los páramos y de extracción de petróleo en Colombia. Para pensar este nexo, es útil la categoría extractivismo hídrico, ya que da cuenta de cómo la conservación y la extracción despojan el agua, la tierra y, en un sentido amplio, modos de vida campesinos. Ambas prácticas producen pobreza campesina y extraen “recursos naturales” para la generación de riqueza empresarial.

Las políticas de conservación y extracción petrolera buscan limitar e incluso eliminar las prácticas y modos de vida de la población de los páramos, tras el despojo de sus tierras y del agua. La conservación sin gente que se propone para los páramos busca la extracción del agua para ser usada en las cuencas medias. Por su parte, el extractivismo transfigura el espacio para poder extraer “recursos naturales” del subsuelo al ejercer prácticas de excavación, exploración, etc. Dentro de esta lógica, no solo se busca crear un área protegida llamada páramo, de donde se extrae agua, sino que se crean zonas por fuera del páramo, aptas para ser explotadas por las empresas mineras y petroleras.

Así, el nexo entre estos dos conceptos reside en que las políticas de conservación y explotación obedecen a la necesidad de explotar “recursos naturales”. El concepto de extractivismo hídrico sirve para explicar de qué forma la conservación y la explotación tienen un mismo interés y efecto sobre la vida paramuna, por lo que para los campesinos no son fenómenos del todo distintos. El extractivismo es un modelo económico nacional. Por esta razón, pareciera que la conservación de los páramos no puede ser vista como extractiva. Sin embargo, delimitar en qué zonas no se puede explotar minerales e hidrocarburos brinda seguridad jurídica a las prácticas de explotación de minerales y petróleo (Buitrago, 2016), a la vez que garantiza la extracción de agua para el uso en los centros poblados.

El delimitar un espacio, ya sea dentro de un polígono de páramo o de un bloque petrolero, y declarar a sus habitantes como fuera de lugar (Bocarejo, 2011, 2015) o como obstáculos para extraer agua o petróleo, constituye un mecanismo extractivo. Así, el concepto de extractivismo hídrico da cuenta de los efectos similares que tienen las políticas y prácticas de la conservación de los páramos y de explotación de minerales e hidrocarburos, por lo cual conservación y desarrollo son conceptos ligados (Büscher y Dietz, 2005; Serje, 2003).

La conservación puede ser considerada como una práctica extractiva del agua al igual que la actividad petrolera. La Ley 99 de 1993 fue una de las primeras disposiciones legales del interés estatal por proteger los páramos. El antecedente de esta ley en cuanto a protección de los páramos, con el fin de garantizar el suministro de agua, fue la creación de varios parques nacionales, entre ellos los de Cocuy, Las Hermosas, Nevado del Huila, Los Picachos, Pisba, Chingaza y Sumapaz en 1975. Todo el andamiaje legal alrededor de este ecosistema tiene como principal propósito la protección del agua que allí nace, con el fin de poder abastecer a los acueductos de las cabeceras municipales. De hecho, la escueta alusión que se hace en la Ley 99 de 1993 sobre los páramos indica que son zonas de recarga hídrica y que por esta razón son ecosistemas de especial protección para el país.

El páramo es considerado importante en la legislación ambiental colombiana no tanto por su diversidad biológica, ni mucho menos sociocultural, sino porque es visto erróneamente como una fábrica natural de agua, en lugar de un distribuidor de esta, codependiente de los demás ecosistemas. Con esta concepción no sólo se aplican al páramo categorías desarrollistas, modernas y empresariales, sino que también se oculta que la producción de agua no depende exclusivamente del páramo, sino de su unidad y conexión con los demás sistemas ecológicos. Es decir, mientras se mantenga la falsa idea de que el páramo, él solito, es la fábrica de agua, los demás ecosistemas seguirán vulnerables y, por ende, extinguibles. El problema es que sin esa unidad y conexión del páramo con los demás ecosistemas habitualmente desprotegidos por el Estado colombiano es inviable la generación de agua. Entonces, ¿para qué sirve el discurso del páramo como fábrica de agua, si la destrucción de los demás ecosistemas es lo opuesto a la generación de agua? Que el páramo sea concebido como el ecosistema más importante, que hay que proteger a toda costa, es un discurso que legitima el desplazamiento forzado de los campesinos hacia otras latitudes, con el fin de dejar los “recursos naturales” a merced de las multinacionales y de los acueductos de los centros poblados.

Acorde con lo que se ha venido señalando, la siguiente infografía resume parte de las presiones alrededor de los diversos intereses estatales y empresariales sobre el páramo, que ejercen presión sobre la vida campesina.

Esta es la lógica del eurocentrismo: para dominar los territorios de Abya-yala, los españoles desconocieron la humanidad de los indígenas. Como aquí sólo había animales irracionales, no había a quién comprar las tierras, por lo cual los españoles se adueñaron de casi toda Abya-yala, justificando sus acciones violentas con la Bula

Inter-caetera (Bejarano, 2016). Las culturas de algunos habitantes de este continente perdieron su autonomía, quedando subyugadas al estatus de colonia. Otras comunidades desaparecieron. Claramente, en la actualidad la violencia del discurso eurocéntrico no puede ser tan explícita ni tan letal como en la colonia, por lo cual se matiza con ideas modernas y liberales. Ya no se asesina al campesino de buenas a primeras, sino que se lo trata como un estorbo para la conservación ambiental, eufemismo para ocultar que el campesino en verdad es una talanquera que obstruye el progreso. Lo que sucedió en Argentina cuando el gobierno desplazó a los gauchos (Sarmiento, 2009), tiene su correlato en Tota. Se ningunea toda una cultura, en lugar de dialogar interculturalmente con ella.

Figura 3
Esquema de los diversos intereses sobre el páramo



Fuente: elaboración propia

4. Estigmatización del campesinado.

El domingo 6 de noviembre de 2016, luego de más de 5 años de haber sido solicitada por la población, finalmente tuvo lugar la Audiencia pública ambiental sobre el proyecto petrolero denominado Área de interés exploratorio muisca, de la petrolera francesa Maurel y Prom⁵. En ese evento, los habitantes de la provincia de Sugamuxi, en Boyacá, hicieron más evidente su lucha por la defensa del territorio y por la protección de sus modos de vida, del agua y del páramo. Previo al desarrollo del evento, los habitantes de la región hicieron una marcha, manifestando su rechazo al proyecto petrolero alrededor de la plaza de mercado del municipio de Pesca, en donde la Audiencia tendría lugar. Desde distintos municipios de la región asistieron campesinos, población urbana y diversas organizaciones para manifestarse en contra de la modificación de la licencia ambiental del proyecto, que sería el tema central del evento. Su principal interés era defender sus modos de vida ante las presiones y amenazas sociales, económicas y ambientales que para ellos trae la extracción de petróleo (ver Figura 4).

⁵ La Audiencia pública ambiental es un mecanismo de participación ciudadana de manifestación sobre grandes proyectos minero-energéticos o de infraestructura que tengan lugar en su territorio. La finalidad de este mecanismo es que la expresión de los ciudadanos ante las autoridades ambientales sea tomada en cuenta para la toma de decisiones sobre la viabilidad del proyecto en mención.

Figura 4

Manifestación de oposición a la actividad petrolera durante la Audiencia pública ambiental de 2016 en el municipio de Pesca



Fuente: Felipe Rojas, 2016.

La presión sobre las formas de vida y habitación de los campesinos que supone la actividad extractiva petrolera en la región se suma a la ya vivida por cuenta de las políticas de conservación del páramo. Varios campesinos de la región no entienden por qué Corpoboyacá les prohíbe cultivar en el páramo como históricamente lo han hecho. Según varias fuentes, los campesinos habitan los páramos desde el siglo XIX, aunque la población aumentó significativamente a mediados del siglo XX por la asignación que el Estado hizo de tierras de páramo a los campesinos (Buitrago, 2016; Contraloría general de la república, 2012; Morales et al., 2007; Sarmiento Pinzón et al., 2013). Por eso resulta contradictorio que el Estado dé a los campesinos parte del páramo, pero que luego les prohíba ser dueños de este, impidiéndoles sembrar. Así, las prácticas históricas de interacción entre el páramo y los campesinos se ven amenazadas por las prohibiciones a la habitación y uso de este espacio. Para algunos campesinos, estas prohibiciones indican que la Corporación pretende sacarlos del páramo y enviarlos a las ciudades.

Sin embargo, muchos de ellos consideran que no tienen nada que ir a hacer las zonas urbanas, porque toda su vida ha consistido en cultivar alimentos como papa, haba, maíz, trigo y cebolla, pastorear animales como vacas y ovejas en el páramo y cuidar de este ecosistema, según la sabiduría ancestral que heredaron. Hay importantes investigaciones y ediciones bibliográficas sobre conflictos y formas de resistencia alrededor de las prácticas extractivas (Bebington, 2013; Göbel y Ulloa, 2014; Perreault et al., 2014; Ulloa y Coronado, 2016). En general, estos estudios se enfocan en entender los efectos del despojo de tierra y modos de vida y los daños ambientales y sociales que genera la explotación de recursos naturales a gran escala y las formas de resistencia de grupos locales al extractivismo.

Debido a que los campesinos paramunos habitan territorios que tienen agua y petróleo, no encajan en los planes neoliberales de quienes gobiernan tanto Boyacá como el resto de Colombia. Desde varias perspectivas de la política pública y la

legislación, e incluso desde los medios de comunicación, los campesinos han sido vistos como causantes del menoscabo ambiental. Si se trata de los páramos, buena parte de estas consideraciones giran alrededor de sostener que estos grupos campesinos han extendido la frontera agrícola para hacer cultivos de papa y cebolla, para pastorear ganado vacuno o para extraer minerales (Bermúdez, 2014; Colprensa, 2014; Contraloría general de la república, 2012; IGAC, 2015; Semana.com, 2016). Toda la discusión alrededor de la conservación de los páramos que presentan estas fuentes citadas, entre otras, se basa en considerar que la manera en la que actualmente está siendo usado este ecosistema llevaría a su destrucción. Dentro de esta lógica, las prácticas campesinas no se ajustan a las características del ecosistema y por eso son dañinas (Contraloría general de la república, 2012).

Por eso, la estrategia para que los campesinos salgan de su territorio consiste en criminalizarlos ante la opinión pública, haciéndolos ver como destructores del ecosistema. Por eso es tan importante pensar de una manera más compleja las relaciones de los campesinos con los espacios que habitan, más allá de las lógicas económicas que suponen las categorías de colono, depredador ambiental, invasor, entre otras (Rojas Arias, 2015).

5. ¿El campesino paramuno no es más que un depredador del ecosistema?

En los artículos citados en el anterior ítem se menciona la aparente necesidad de delimitar, zonificar y excluir del páramo a las actividades productivas y de vida campesinas. Esta idea deja la sensación de que los campesinos sólo están interesados en sacar provecho económico de los ecosistemas y sus actividades diarias son en sí mismas desfavorables para el páramo. Sin embargo, esta perspectiva desconoce la complejidad de relaciones de la vida paramuna. Si bien hay artículos de prensa o informes institucionales que reconocen la presencia histórica de los campesinos en los páramos, no contemplan perspectivas más allá de lo económico sobre el habitar campesino en este espacio (Semana, 2016). Desde esta perspectiva, los campesinos no poseen arraigo, conocimiento y afecto por su territorio, lo que contrasta con su férrea oposición a dejar sus modos de vida por cuenta de la explotación petrolera o por las políticas de protección de los páramos, como se puede apreciar en el caso del páramo de Tota.

Por esta razón, el concepto de vida paramuna se enfoca en reconstruir la vida campesina del páramo como apuesta para desesencializar los modelos etnicistas que ven al campesino únicamente como ser económico. Más que tender hacia una etnización del campesino al mostrar sus significados, prácticas y conocimientos ambientales, mostramos la arbitraria y problemática manera en la que se ha concebido lo campesino en oposición a lo indígena y a la conservación. Tanto los campesinos como los indígenas construyen significados sobre el espacio que habitan, que es importante señalar para superar la idea del campesino como sujeto que solo busca explotar económicamente los ecosistemas (Ruiz, 2010). Lo fundamental de esta tarea en el trabajo de Ruiz es que propone que los campesinos poseen mediaciones simbólicas con la naturaleza, similares a las de los grupos indígenas. Ruiz critica las nociones que piensan al campesino como depredador ambiental y como carente de significados ambientales que median en su relación con el espacio.

Es importante aclarar que algunos estudios y manuales del Instituto Humboldt proponen una perspectiva más compleja o integrativa en lo referente a la relación humanos- ambiente. Por ejemplo, en el Atlas de páramos de Colombia, publicado en 2007, consideran al medio ambiente como el espacio de confluencia entre lo biofísico, lo biótico y lo social, lo que implica una indisoluble interacción entre biodiversidad y cultura (Morales et al., 2007, p. 16). No obstante, esta apuesta integrativa es usada como puerta de entrada para puntualizar, como las perspectivas que ya

hemos mencionado, los impactos que ha tenido la actividad antrópica sobre este ecosistema y de allí la necesidad de búsqueda de un desarrollo sostenible (Morales et al., 2007, p. 16).

De otro lado, los manuales metodológicos para el estudio de la alta montaña titulados *Hojas de ruta, guías para el estudio socioecológico de la alta montaña en Colombia* son una apuesta muy interesante de este Instituto para integrar lo social y lo ambiental con el ánimo de mostrar la complejidad de la alta montaña. Los conceptos de socioecosistema, socioecología, la integración entre ciencias sociales y naturales y el reconocimiento del valor de los conocimientos locales es la apuesta central de estos manuales. Esta intención es la materialización de años de discusión dentro de este Instituto sobre cómo pensar la relación naturaleza-sociedad en el marco de las políticas públicas. Desde esta perspectiva, el páramo es definido como un socioecosistema (Sarmiento et al., 2013; Ungar y Osejo, 2015).

Adicionalmente, el Instituto Humboldt ha tratado de superar la perspectiva economicista de la vida en el páramo a través del concepto de servicios culturales, como parte de un servicio ecosistémico. Desde esta perspectiva de estudio de la relación entre las personas y los ecosistemas, este Instituto ha desarrollado una metodología que los divide en tres, los de provisión (o abastecimiento) y regulación, que tienen que ver con el uso material y de subsistencia, y los culturales que tienen que ver con los significados, valores, sentidos de pertenencia y otras prácticas no económicas de uso de los ecosistemas (Nieto, Cardona, y Agudelo, 2015).

Pese a que estas propuestas del Instituto Humboldt son un avance notable para dar cuenta de una compleja e integral interacción entre lo biofísico y lo social, que no se circunscribe únicamente a lo económico, sigue partiendo de la base de la separación entre ambiente y cultura. La noción de servicio ecosistémico refuerza la oposición eurocéntrica entre naturaleza y cultura al separar a los ecosistemas de la gente que los usa. El concepto de servicio, además, es una categoría económica, o parte de una lectura económica de lo cultural; después de todo, un servicio es una actividad económica (Callon, Méadel, y Rabeharisoa, 2002). La noción de servicio surge de convertir un objeto natural que no es fruto de la producción económica capitalista, en este caso el agua, en una mercancía transable en el mercado (Tsing, 2013).

Por otra parte, a pesar de que la noción de servicio ecosistémico cultural es una apuesta muy interesante y progresiva para el entendimiento de las diferentes aristas de la relación entre las personas y los ecosistemas, las políticas públicas y disposiciones legales de protección de los páramos como la Ley 1753 de 2015 o la Sentencia C-035 de 2016 de la Corte Constitucional siguen priorizando lo económico y material, sobre otro tipo de relaciones de los campesinos con el páramo.

Por su parte, en el plano académico si bien existen estudios que enfatizan en las formas campesinas de construcción territorial y sobre cosmologías y ecologías de su entorno (Del Cairo, 1998; Ruiz, 2010; Ulloa, 2001), no sólo son escasos, sino poco considerados en un contexto más amplio de conflicto ambiental, que corresponde a las percepciones locales y prácticas diarias de los habitantes de la alta montaña frente a la conservación ambiental y al desarrollo de actividades extractivas petroleras. De hecho, en un balance sobre las investigaciones acerca de la alta montaña en Colombia (Ospina y Tocancipá-Falla, 2000) proponen la necesidad (debido a su relevancia y ausencia) de un estudio antropológico en la alta montaña que haga énfasis en el valor de los conocimientos campesinos, y no bajo su subvaloración o entendiéndolos como negativos y necesarios de ser transformados.

6. La cultura paramuna es inescindible del páramo

La cultura tiene una dimensión biológica al ser un complemento orgánico para cada persona, extendiéndose más allá de su cuerpo para abrazar una totalidad simbólica que da significado a su existencia (Kusch, 1978). Con ello, Kusch da un paso hacia la superación de la oposición entre naturaleza y cultura, denominada geocultura (Scherbosky, 2015). La identidad humana se compone no solo del cuerpo físico, sino también de pensamientos y costumbres, considerando los utensilios no sólo como objetos, sino como expresiones de su modo de ser (Cela, 2018). Un ejemplo de esto es el machete para un campesino, que se percibe como una manifestación orgánica de su cultura, que lo arraiga a un tejido simbólico a-racional indispensable para su existencia. Para trazar un camino en medio de los matorrales de la montaña es útil usar un machete. Pero este último no se maneja solo, sino que requiere de la fuerza física del campesino y la dirección o intencionalidad de los movimientos corporales impuesta por dicha persona para cortar aquellas plantas consideradas por él, que está inmerso en su geocultura, como maleza. Tal vez otros seres humanos consideren a esas plantas como importantes para realizar su vida, sacándoles provecho cultural al transformarlas en algún producto útil para el vivir cotidiano.

El campesino paramuno no solo ocupa un espacio geográfico cerca de la laguna de Tota, sino que habita en la geocultura misma. La conexión con esta última no es una mera posesión, sino una parte integral de su identidad. La relación con el páramo no solo es un elemento tangible, sino un sostén que da significado y evita el vacío existencial (Zagari, 2018). La vida paramuna es esa acción de vivir a diario el páramo, de recorrerlo, construirlo, usarlo y ser parte de este. La geocultura paramuna no es solo un conjunto de prácticas, sino el horizonte simbólico y concreto en el que los campesinos sitúan su personalidad, fundamentando su identidad única. Sin este contexto, la vida carecería de sentido para ellos, es decir, no podrían sostener su propia existencia sin el páramo ni las creencias y costumbres que giran en torno a él (Kusch, 1976). La geocultura actúa como una cobertura que protege a los campesinos de su desnudez ontológica, dándoles signos y símbolos para comprender el mundo y enfrentarlo sin miedo. Ella expresa la correlación o imbricación del ser humano con su mundo circundante (González, 2014).

Figura 5

Relación entre actividades humanas y especies vegetales de páramo



Fuente: Felipe Rojas, 2016.

Figura 6*Relación entre actividades productivas humanas y cuerpos de agua paramunos*

Fuente: Felipe Rojas, 2016.

Para aproximarnos a la vida paramuna, nos resulta útil acudir a las estructuras antropológicas de ser y estar acuñadas por Kusch, relacionadas dialécticamente (Scannone, 2010). La categoría del estar, propia de Abya-yala y expresada con claridad en el pensamiento campesino boyacense, heredero, entre otros, del pensamiento muisca, se vincula a la supervivencia humana, desde utensilios prehistóricos hasta actuales (Azcuy, 1989). Debido a que el ser humano nace desprovisto de los instintos animales suficientes para adaptarse a su entorno, es decir, no tiene un pelaje que lo proteja del frío, no puede moverse autónomamente para buscar por sí mismo el alimento, etc. (Dionísio, 2021), le toca procurar sobrevivir mediante el uso de utensilios, delegando en ellos la misión de transformar y aprovechar su entorno. Por ejemplo, los muisca tejían vestidos abrigados con algodón y los campesinos paramunos, herederos de esas prácticas geoculturales, en la actualidad se protegen con ruanas de lana (Zambrano, 2017). Cada campesino está anclado en la historia de su geocultura, heredando prácticas que implican el uso de utensilios para convertir materias primas en productos, con el fin de superar el frío y las enfermedades incluso mortales que este puede ocasionar cuando carece de los medios adecuados para protegerse de él.

El verbo infinitivo estar va unido a la dinámica biológica de la naturaleza (Pageau, 2021). Se deriva del latín *stare*, relacionado con estar de pie de manera firme, pero dispuesta al movimiento (Vañó, 1992). El estar apunta a un estado pasajero, las circunstancias, que son contingentes, y la historia biológica de la especie humana. En contraste, el verbo infinitivo ser y su gerundio provienen del latín *esse*, indicando permanencia (Navaz, 1963). El ser hace referencia a lo intrínseco, esencial, natural, definitivo, permanente o habitual. En esa línea de pensamiento, el mito implica una separación o distanciamiento de la naturaleza, del ser, y está conectado al estar (Kusch, 2000). Representa una conceptualización abstracta de la naturaleza, marcando el inicio de la separación entre el ser humano y su entorno natural, así como entre el pensamiento y la realidad, tan exaltado por Parménides y todo el dualismo epistemológico-ontológico característico de occidente. Este fenómeno se refiere al esfuerzo humano por controlar los elementos naturales que generan temor, buscando garantizar la supervivencia de una especie biológicamente frágil (Burgardt, 2010).

Las creencias sagradas, arcaicas y simbólicas se vinculan a la historia de la humanidad, caracterizada por la desprotección y la lucha constante por la supervivencia física (Kusch, 2000). Por ejemplo, los muisca consideraban que Bochica había remediado la inundación provocada por Chibchacún abriendo una grieta en una montaña con su báculo, generando así el Salto del Tequendama. De esta manera, los muisca sabían que, siendo el pueblo civilizado por Bochica, debían solucionar las inundaciones tal como él lo haría, generando así técnicas agrícolas para evitar el daño de los cultivos en las épocas de lluvias copiosas (Zubiría, 1968). Sin embargo, Bochica no aniquiló a Chibchacún ni lo envió a otra dimensión, al estilo del concepto de infierno gestado por la cristiandad medieval, sino que lo puso a cargar al mundo en su hombro. El caos no puede ser exterminado, sino que hay que buscar un equilibrio entre él y el orden (Correa, 2005). Esto es pensamiento oriental dual en tierras amerindias.

El campesino paramuno se sitúa en el espacio cercano y el tiempo presente, es decir, en el aquí y ahora. La geocultura paramuna se desenvuelve en el límite entre la vida y la muerte, confrontando el caos y sometiéndose a la ira divina, por lo que el mito sirve como un medio para contrarrestar la inseguridad y hostilidad del mundo (Rozo, 1997). De ahí el sincretismo entre catolicismo y panenteísmo muisca, expresado en las prácticas rituales de Tota. El estar entabla una conjunción entre la cultura, que es orgánica y a-racional, y las leyes fundamentales de la vida, tales como el nacimiento, la madurez y la muerte. En relación con este asunto, Tim Ingold (2000) propone que los modos de pensar o conocer el ambiente no son distintos del actuar sobre este. Los conocimientos son significaciones que se relacionan con experiencias y prácticas concretas. Siguiendo esta perspectiva fenomenológica de la correlación humanos-ambiente, la vida paramuna es la imbricación entre campesinos y páramo, expresada mediante prácticas, conocimientos y significados (González, 2014).

La vida paramuna tiene lugar en el ecosistema de páramo, zona ubicada por encima de los 3000 m.s.n.m. de la Cordillera Oriental, rica en agua, con un clima frío, en donde predominan relictos de bosque altoandino, pajonales, vegetación arbustiva, cultivos, viviendas, vías, entre otros (Morales et al., 2007; Sarmiento et al., 2013; Ungar y Osejo, 2015). El páramo es la conjunción entre la delimitación hecha por el Instituto Humboldt y oficializada por el Ministerio de Ambiente por medio de la Resolución 1771 de 2016, sumado a las definiciones locales de páramo.

El concepto de vida paramuna se opone a pensar que la relación que los campesinos construyen con su espacio está mediada solo por lo económico, porque su relación con el páramo es política, cultural, económica y social al mismo tiempo. Contrario a lo que los autores suponen en los artículos de prensa sobre los páramos y las políticas de la conservación, e incluso de la extracción, los campesinos construyen estrechas relaciones con el espacio que habitan (Kusch, 1976). Así, el concepto de vida paramuna responde a la necesidad de entender la relación entre lo humano y lo no humano del páramo en su dimensión diaria (Berisso, 2020). En consecuencia, este concepto explora las interacciones y co-construcciones entre hongos, suelo, plantas, vegetación, animales, clima y seres humanos, entre otros seres vivos que habitan en el páramo. Es claro que la genealogía teórica de esta propuesta se inserta en los cuestionamientos a la separación entre naturaleza y cultura que ampliamente han sido discutidos en la teoría social (Biersack, 2011; Descola, 2002; Escobar, 2010; Leal, 2002; Smith, 2008; Ulloa, 2002, 2010).

En el Complejo de Páramos Tota- Bijagual-Mamapacha, ubicado en el departamento de Boyacá, las principales actividades económicas son la minería de carbón y hierro, la agricultura (principalmente de papa, arveja, haba y cebolla en rama), la ganadería doble propósito y el turismo (CEEP, 2014). Comprender el desarrollo de estas actividades en un ecosistema estratégico para la provisión hídrica, como parte de la vida diaria de los campesinos, fue fundamental para definir y entender la vida paramuna y su interacción con las políticas de la conservación y la extracción.

Estudiar la vida paramuna permite pensar que lo que se entiende como páramo es fruto de historias, interacciones, vidas, conocimientos y prácticas. Desde esta perspectiva, el páramo no es una entidad prístina, sino el resultado cambiante de los múltiples actores que sobre este han intervenido y han sido parte (Latour, 2008). Por esta razón, la intervención que supone la conservación y la extracción sobre el páramo conlleva una transformación de la vida paramuna, su deterioro y limitación de su existencia. En un sentido amplio, el concepto de vida paramuna responde a la pregunta de qué significa vivir el páramo y cómo esta vida se ve intervenida por la extracción y la conservación de forma simultánea y similar (Kusch, 1976). La vida paramuna es un concepto explicativo que sirve para no dissociar la vida de la gente de la del ecosistema desde una perspectiva cotidiana y fenomenológica. La vida paramuna es la histórica relación entre lo biofísico y lo social a partir de prácticas, conocimientos y significados construidos en lo cotidiano.

Conclusiones

En Tota, los campesinos, producto del mestizaje entre indígenas y españoles, conservan parte de la sabiduría ancestral que los lleva a pensar su entorno como el único lugar en el que es posible vivir siendo ellos, manteniendo sus tradiciones bioculturales. La vida paramuna está ligada al páramo (Avellaneda, Torres y León, 2014). No obstante, los tecnócratas occidentales están tomando decisiones unilaterales, imponiendo doctrinas económicas que enriquecen a empresarios, a partir del empobrecimiento tanto económico como ontológico de, en este caso, los campesinos paramunos. Ellos dirigen entidades gubernamentales como ministerios, alcaldías o autoridades ambientales regionales, sin darse cuenta de la contradicción que hay al intentar conservar el agua mediante discursos y medidas ambientalistas y simultáneamente extraer petróleo, sin escatimar en daños ecológicos.

Es muy difícil que los tecnócratas no se den cuenta de sus acciones contradictorias. Hijos de la época de la imagen del mundo, no ven al campesino paramuno como un ser humano respetable, sino como un objeto disponible o desplazable, en caso de ser inservible, de no ajustarse en silencio a sus proyectos desarrollistas. La tecnocracia, guiada por doctrinas liberales y eurocéntricas, transforma al páramo en un “recurso natural” disponible para la explotación económica, ignorando su valor biocultural, reduciéndolo a su utilidad instrumental, replicando así la estructura de emplazamiento. Los campesinos, herederos de conocimientos ancestrales, son despojados de su territorio bajo el pretexto de proteger el ecosistema, mientras las políticas favorecen intereses corporativos y gubernamentales.

Las políticas de conservación ambiental y de explotación extractiva, aunque aparentemente opuestas, comparten el objetivo de controlar los recursos hídricos y energéticos. Para los campesinos, ambas resultan indistinguibles en sus efectos, ya que limitan su acceso al agua, marginan sus prácticas agrícolas y amenazan su existencia en el páramo. Por lo anterior, es importante pensar en conjunto medidas para lograr una conservación ambiental que sea inclusiva y sostenible. La estigmatización y desplazamiento de los campesinos paramunos no solo es injusta, sino que también pone en riesgo la integridad de los ecosistemas que han cuidado durante generaciones y que están quedando a merced del matrimonio que hay entre las corporaciones petroleras y las instituciones estatales que protegen el agua, no para que la vida siga su curso biocultural, sino para que el capital continúe incrementándose. Por eso es tan importante el concepto de vida paramuna, que se refiere a la relación simbiótica entre los campesinos y los ecosistemas del páramo, que no es meramente económica, sino cultural, espiritual y política. Los campesinos interpretan su existencia a través de prácticas basadas en una ética del cuidado y la reciprocidad con la naturaleza, en contraste con el utilitarismo extractivista moderno.

La situación en el páramo de Tota es una tensión entre los intereses y valores de los campesinos, que dependen del territorio para su subsistencia; las instituciones estatales, como los ministerios de ambiente y minas y las corporaciones autónomas regionales, que buscan proteger los recursos naturales; y las empresas petroleras, que explotan los “recursos naturales”, mediante los “recursos humanos”, para generar ganancias económicas. Superar la dualidad naturaleza-cultura requiere un diálogo entre los saberes campesinos y los tecnócratas que diseñan políticas públicas, reconociendo que la vida paramuna es una alternativa a la visión eurocéntrica dominante que hay que tener en cuenta. La inclusión de las comunidades campesinas en la toma de decisiones es necesaria para una gestión gubernamental sostenible y justa. La creación de espacios de co-gobernanza entre campesinos, empresas y Estado podría reconciliar la necesidad de conservar el agua, generar desarrollo económico y promover el bienestar, la autonomía y la dignidad de las comunidades campesinas paramunas. Para lograrlo, la filosofía intercultural puede ayudar a superar los paradigmas extractivistas, reconociendo la coexistencia entre seres humanos y demás integrantes de la naturaleza como la base de un futuro un poco más equitativo, ecológico y sostenible.

Recomendaciones

El primer paso que queremos sugerir es el aumento del reconocimiento de los conocimientos ancestrales de los campesinos paramunos en nuestra cotidianidad, por ciudadana que sea, al tiempo que disminuycamos el eurocentrismo que habitualmente acompaña a los conocimientos occidentales. No se trata de excluir a los saberes del Norte, para que los del Sur predominen, sino de quitar el ropaje de superioridad, universalidad, ahistoricidad, entre otros supuestos injustificados que tienen la historia, la filosofía, la antropología, entre los demás saberes occidentales. Es como quitarle a un argentino el orgullo por el que es reconocido su pueblo, para que quede descubierta su personalidad maravillosa, su sentido de cooperación, su buen ánimo para la amistad. En este caso, es usar los métodos y saberes occidentales para pensar nuestra realidad, uniéndolos a nuestros métodos con el ánimo de crecer, conservando lo nuestro al tiempo que competimos en el juego del neoliberalismo. Esto se puede materializar en la tecnificación del páramo de Tota, de tal manera que los sistemas de acueducto aprovechen cada gota de agua, que respondan a las demandas del liberalismo y la estructura de emplazamiento, al tiempo que posibiliten a los campesinos seguir haciendo su vida en el páramo. Es que en esas latitudes no solo el lenguaje es la casa del ser. Sin el páramo, a un campesino de nada le sirve poder hablar, ya que es como si su existencia no tuviera sentido, por lo cual no tendría nada que contar.

Estos conocimientos ancestrales, que han sido transmitidos de generación en generación, proponen prácticas sostenibles del uso de la tierra, viéndola como algo más que un recurso, descubriendo su valor para la conservación de la vida. La filosofía intercultural sirve para mediar el diálogo entre los saberes campesinos y los occidentales, con el fin de que los conocimientos tradicionales no sean reverenciados cual pieza importante de un museo arqueológico, sino respetados en el sentido de ser integrados en las políticas de manejo del territorio (Gudynas, 2013).

El diálogo intercultural genera entendimiento y cooperación entre ambos actores, de manera inclusiva y equitativa, asegurando que ambas voces sean escuchadas y tenidas en cuenta a la hora de tomar decisiones. Para ello, las instituciones estatales y las empresas deben establecer mesas de trabajo con las comunidades locales, en lugar de seguir evadiendo las consultas previas. También deben debatir con los académicos para diseñar conjuntamente estrategias que equilibren la conservación ambiental, la explotación moderada y sostenible de “recursos naturales” y el bienestar de las comunidades paramunas (Mignolo, 2000).

Proponemos una gobernanza cada vez más participativa, que implique necesariamente la inclusión activa de las comunidades locales en la gestión de los “recursos naturales”, con el fin de que estos comiencen a ser vistos como seres vivos que no deben ser destruidos, porque son algo más que meros objetos, más que simple materia inerte. Esto puede realizarse mediante la creación de comités mixtos de gestión, donde los representantes de las comunidades campesinas, las instituciones estatales, las empresas petroleras y los académicos co-gobiernen, co-supervisen y co-regulen las actividades en el páramo. Esta democratización real de la gobernanza puede garantizar que las decisiones se tomen de manera transparente y con la participación de todos los interesados (Escobar, 2004). Así, ¿quién no querrá aceptar las consecuencias de esas decisiones? El problema es cuando una sola voz se impone, escondiéndose bajo el eufemismo del consenso.

En todo este proceso, los académicos deben desempeñar un rol más intencional en el examen de los impactos sociales, ambientales y económicos de las actividades extractivas hídricas, petroleras, entre las demás que acaecen en el páramo de Tota y los demás ecosistemas con los que está interconectado, tales como las Cuencas del Orinoco y el Magdalena. Esta evaluación debe ser interdisciplinaria, incorporando perspectivas de la ecología, la economía, la sociología, la antropología, la filosofía intercultural, la ingeniería de petróleos, la ingeniería hidráulica, la psicología, el derecho, entre otras disciplinas útiles para obtener más luz sobre los problemas comunes, esos que afectan a todos, con el objetivo de desarrollar soluciones cada vez más acertadas. Entre más miradas haya sobre el contexto, más efectiva será la solución, cumpliendo con la demanda liberal de la eficacia, al tiempo que se protege a la biocultura paramuna. Por supuesto, los resultados de estas evaluaciones deben ser publicados, para que todos los autores involucrados puedan gestar políticas y prácticas que beneficien a todos (Acosta, 2011).

Las empresas petroleras deben asumir una responsabilidad corporativa real, que incluya la minimización del impacto negativo en el ambiente y que compense justamente a las comunidades paramunas afectadas negativamente en el pasado. Esto puede incluir inversiones por parte de las petroleras en proyectos de desarrollo sostenible, infraestructura comunitaria y programas más completos de educación y salud. La compensación debe ser negociada con las comunidades, asegurando que responda a sus necesidades y prioridades, en lugar de que solo las petroleras crean que compensan, pero que los campesinos no lo sientan así, tal como a menudo sucede (Harvey, 2005).

Por último, hay que promover la educación sobre la importancia del páramo y los desafíos que enfrenta. La ciencia no debe excluir a la mitología ni viceversa, sino trabajar de la mano por un mundo que dé posibilidades de vida para todos, no solo para unos. Al implementar programas educativos dirigidos intencionalmente hacia las comunidades locales, de tal manera que el aprendizaje sea significativo para convertir el entorno en algo mejor, en lugar de dañarlo para solo sacar provecho económico, los empleados de las empresas y las personas de la comunidad paramuna pueden co-construir una sociedad próspera en torno al páramo. La educación intercultural puede desempeñar un papel mediador en este proceso, para garantizar normativamente el respeto mutuo y la colaboración (Galeano, 1971).

Referencias

- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria.
- Acosta, A. (2011). *La maldición de la abundancia*. Abya Yala.
- Amin, S. (1989). *Eurocentrism*. Monthly Review Press.
- Arneil, B. (1996). *John Locke and America: The defense of English colonialism*. Clarendon Press.

- Avellaneda, L., Torres, E., y León, T. (2014). Agricultura y vida en el páramo: una mirada desde la vereda El Bosque (Parque Nacional Natural de Los Nevados). *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 11(73), 105-128. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr11-73.avpm>
- Azcuy, E. (Ed.). (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.
- Barabas, A. M. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá. Revista de Antropología*, (17). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169020996001>
- Basso, L. (2010). Heidegger: Lo orgánico y lo artificial en la experiencia de mundo. *Revista CTS*, 5(14), 111-122. <https://tinyurl.com/yar2z2zj>
- Bebbington, A. (Ed.). (2013). *Industrias extractivas, conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. IEP.
- Bejarano, M. (2016). Las bulas alejandrinas: Detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo. *Revista de El Colegio de San Luis*, 6(12), 224-257. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-899X2016000200224
- Berisso, D. (2020). Estar-siendo un cuerpo: variaciones sobre Kusch y Spinoza. *Enfoques*, 32(1), 1-16. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-27212020000100002
- Biersack, A. (2011). Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 135-192). Jardín Botánico de Bogotá.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.
- Bocarejo, D. (2015). *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Pontificia Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Rosario.
- Buitrago, E. (2016). Limitaciones y delimitaciones de una Colombia posacuerdo. En A. Ulloa y S. Coronado (Eds.), *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial* (pp. 137-166). Universidad Nacional de Colombia.
- Burgardt, D. (2010). El así, la ira y la indignancia: la recuperación filosófica del símbolo religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Análisis. *Revista Colombiana de*
- Büscher, B., & Dietz, T. (2005). Conjunctions of governance: the state and the conservation-development nexus in Southern Africa. *Journal of Transdisciplinary Environmental Studies*, 4(2), 1-15.
- Humanidades, (77), 117-136. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551845007>
- Callon, M., Méadel, C., y Rabeharisoa, V. (2002). The economy of qualities. *Economy and Society*, 31(2), 194-217. <https://doi.org/10.1080/03085140220123162>
- Cela, C., y Ayala, F. (2018). Tools made us human. The role of technology in the biological and social evolution of the Homo genus. *Sociología y tecnociencia*, 8(2), 1-25. <https://doi.org/10.24197/st.2.2018.1-25>
- Centro de Estudios en Ecología Política (CEEP). (2014). *Caracterización socioeconómica y cultural del Complejo de Páramos Tota-Bijagual-Mamapacha*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana-Universidad del Rosario
- Colprensa. (2014, 16 de mayo). *Solo 35% de los páramos del país están bajo protección*. La República. Recuperado de <https://www.larepublica.co/economia/solo-35-de-los-paramos-del-pais-estan-bajo-proteccion-2122941>
- Congreso de Colombia. (1993). Ley 99 de 1993. Diario Oficial No. 41146. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=297#:~:text=%E2%80%9Cpor%20la%20cual%20se%20crea,y%20se%20dictan%20otras%20disposiciones.%E2%80%9D>
- Congreso de Colombia. (2010). Ley 1450 de 2010. Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Diario Oficial No. 47768. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=39077>

- Congreso de Colombia. (2015). Ley 1753 de 2015. Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018. Diario Oficial No. 49538. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=73120>
- Contraloría general de la república. (2012). Informe del estado de los recursos naturales y del ambiente 2012-2013.
- Correa, F. (2005). Sociedad y naturaleza en la mitología Muisca. *Tabula Rasa*, (3), 197-222. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600311>
- Del Cairo, C. (1998). Tucanos y colonos del Guaviare: Estrategias para significar el territorio. *Revista colombiana de antropología*, (34), 66-91.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2014). Censo nacional agropecuario.
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio y A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155-171). Universidad Nacional de Colombia.
- Dionísio, J. (2021). El instinto en la conducta humana según Max Scheler. *Universitas Philosophica*, 38(77), 141-160. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-77.ichs>
- Dreyfus, H. L., & Spinosa, C. (1997). Highway bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm technology. *Continental Philosophy Review*, 30(2), 159-178. <https://doi.org/10.1023/A:1004299524653>
- Dreyfus, H. L. (1995). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: The MIT Press. Recuperado de [https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/404866/mod_resource/content/0/Hubert_L. Dreyfus Being-in-the-World A Commentary on Heideggers Being and Time%2C Divison I. 1995.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/404866/mod_resource/content/0/Hubert_L._Dreyfus_Being-in-the-World_A_Commentary_on_Heideggers_Being_and_Time%2C_Divison_I._1995.pdf)
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1983). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva Utopía.
- Escobar, A. (2004). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, A. (2010). Ecologías políticas postconstructivistas. *Revista Sustentabilidades*, (2). <http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustable/files/paginas/02-05.pdf>
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (1) 11 - 32.
- Frege, G. (1984). *Estudios sobre semántica*. Ediciones Orbis.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid, España: Siglo Veintiuno.
- Göbel, B., & Ulloa, A. (Eds.). (2014). *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- González, A. (2014). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. (379- 410). La Paz, Bolivia, Oxfam y CIDES UMSA.
- Gudynas, E. (2013). *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. Abya-Yala.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Ediciones del Serbal.
- Herrera, M. (2012). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos*. Siglo XVIII. Bogotá, Colombia: Academia Colombiana de la Historia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Hobbes, T. (1996). *Leviatán*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge. University Press.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling & skill*. New York, Estados Unidos: Routledge.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. (2021, 1 de junio). *IGAC culminó estudio de suelos en los páramos colombianos*. IGAC. Recuperado de <https://antiguo.igac.gov.co/es/noticias/igac-culmino-estudio-de-suelos-en-los-paramos-colombianos>
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo para una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, Argentina: Castañeda.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas (Vol. 2 y 3)*. Rosario, Argentina: Fundación Ross Langebaek, C. H. (2005). *Arqueología regional en el área de influencia muisca*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Leal, C. (2002). *La naturaleza en los estudios sociales*. En G. Palacio & A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza, encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental (123-137)*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Locke, J. (1988). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Cambridge University Press.
- Lynch, J. (2006). *Simón Bolívar: A life*. Yale University Press.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press.
- Morales, M. R., Otero, J., van der Hammen, T., Torres, A., Cadena, C., Pedraza, C., y Cárdenas, L. (2007). *Atlas de páramos de Colombia*. Instituto Alexander von Humboldt.
- Navaz, R. (1963). *Ser y estar. Estudio sobre el sistema atributivo del español*. Acta salmenticensis, filosofía y letras, t. 17 (3), Universidad de Salamanca.
- Nieto, M., Cardona, L., & Agudelo, C. (2015). *Análisis de servicios ecosistémicos. Provisión y regulación hídrica*. En P. Ungar (Ed.). *Hojas de ruta. Guías para el estudio socioecológico de la alta montaña en Colombia*. Bogotá, Colombia: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Ospina, G., & Tocancipá-Falla, J. (2000). *Los estudios sobre la alta montaña ecuatorial en Colombia*. *Revista Colombiana de Antropología*, 36, 180–207.
- Pagden, A. (1995). *Lords of all the world: Ideologies of empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.
- Pageau et al. (2021). *Exploraciones en torno a los conceptos de Rodolfo Kusch, el pensamiento nacional y los levantamientos populares latinoamericanos*. *Nuevo Itinerario*, 17(1), 139-165. DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1715352>
- Perreault, T. (2014). *Minería, agua y justicia social en los Andes: experiencias comparativas de Perú y Bolivia*. Fundación PIEB
- Pontificia Universidad Javeriana. (2005). *Plan de ordenación y manejo de cuenca lago de Tota*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 51(160), 223–254.
- Rojas Arias, F. (2015). *Ayer mineros, hoy eco-guías y concesionarios: tensiones en torno a la conservación ambiental, el uso de la tierra y el trabajo en Guasca, Cundinamarca*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Rousseau, J.-J. (1997). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial.

- Rozo Gauta, J. (1997). Mito y rito entre los muiscas. Bogotá, Colombia, El Búho editores.
- Ruiz, D. (2010). Las premisas de la selva. Representaciones de la naturaleza en una zona de colonización campesina. En C. Del Cairo & M. Chaves (Eds.), *Perspectivas antropológicas de la amazonia contemporánea* (335–361). Bogotá, Colombia: ICANH, Pontificia Universidad Javeriana.
- Salomon, F. (1983). *The Huarochirí manuscript: A testament of ancient and colonial andean religion*. University of Texas Press.
- Sarmiento, D. F. (2009). Facundo o civilización y barbarie. Letras y pensamientos en el Bicentenario. Buenos Aires, Argentina: Editorial Eduvim.
- Sarmiento Pinzón, C. E., Cadena Vargas, C. E., Sarmiento Giraldo, M. V., & Zapata Jiménez, J. A. (2013). Aportes a la conservación estratégica de los páramos de Colombia: actualización de la cartografía de los complejos de páramo a escala 1:100.000. Bogotá, Colombia: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Scannone, J. (2010). El “estar-siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana. *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, (77), 153-162.
- Scherbosky, M. (2015). Geocultura: un aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural. *Revista de filosofía en el Perú. Pensamientos e ideas*, (7), 43-52.
- Semana. (2016, 29 de marzo). *Minería en páramos: riesgos por delimitación e ilegalidad*. Semana. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/mineria-en-paramos-riesgos-por-delimitacion-e-ilegalidad/461287/>
- Serje, M. (2003). ONGs, indios y petróleo: el caso U’wa a través de los mapas del territorio en disputa. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, (32 (1)), 101–131.beja
- Smith, N. (2008). The production of Nature. En *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. (49–91). Athens, Estados Unidos: University of Georgia Press.
- Tsing, A. (2013). Sorting out commodities: How capitalist value is made through gifts. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 21–43. <https://doi.org/10.14318/hau3.1.003>
- Tully, J. (1993). *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge, Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Ulloa, A. (2001). Transformaciones En Las Investigaciones Antropológicas Sobre Naturaleza, Ecología Y Medio Ambiente. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 188–232.
- Ulloa, A. (2002). De una naturaleza dual a la proliferación de sentido: la discusión antropológica en torno a la naturaleza, la ecología y el medio ambiente. En *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (139–154). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- COLCIENCIAS
- Ulloa, A. (2010). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (8–26). Bogotá, Colombia: Centro de investigación y desarrollo científico. Jardín botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Ulloa, A., & Coronado, S. (2016). Territorios, Estado, actores sociales, derechos y conflictos socioambientales en contextos extractivistas: aportes para el posacuerdo. A. Ulloa & S. Coronado (Eds.), *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*. (23–58). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Ungar, P., & Osejo, L. (2015). Tejiendo historias. Introducción a la colección. En P. Ungar (Ed.), *Hojas de ruta. Guías para el estudio socioecológico de la alta montaña en Colombia*. Bogotá, Colombia: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Vañó, A. (1982). *Ser y estar + adjetivos: un estudio sincrónico y diacrónico*. Tübingen, G. Narr.
- Vélez, I. V., Varela, D., Rátiva, S., & Salcedo, A. (2013). Agroindustria y extractivismo en el Alto Cauca. Impactos sobre los sistemas de subsistencia Afrocampesinos y resistencias (1950-2011). *Revista CS*, (12), 157–188.

- Young, J. (2002). *Heidegger's later philosophy*. Cambridge University Press.
- Zagari, A. (2018). De la globalización tecno-guerrera a la recuperación de la figura ontológica de geocultura. *Pensamiento. Papeles de filosofía*, (4), 15-32. Consultado de <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/10654>
- Zambrano, L. (2017). Ruana y carranga: dos símbolos campesinos de origen múltiple. *Revista música cultura y pensamiento*, 7(6-7), 9. <https://www.conservatoriodeltolima.edu.co/images/SUBIR%20REVISTA%20CONSERVATORIO/MCP7%20PDF/A-Ruanas.pdf>
- Zubiría, R. de. (1968). *Orígenes del complejo de Edipo. De la mitología griega a la mitología chibcha*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.