



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 11
Número 1
Enero - Abril 2016
Pp. 11 - 32

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur

Arturo Escobar

Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y Universidad del Valle, Cali.

Recibido: 02.02.2015

Aceptado: 15.07.2015

DOI: 10.11156/aibr.110102

Traducción: María-Inés Arratia

RESUMEN:

El marco teórico de las Epistemologías del Sur fue propuesto por Boaventura de Sousa Santos como una vía para reconocer la diversidad de formas de entender el mundo y dar sentido a la existencia por parte de diferentes habitantes del planeta. Trabajando sobre este marco el presente artículo describe el concepto de *ontologías relacionales*, ilustrando otro tipo de herramientas teóricas para quienes ya no quieren ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares por parte de la globalización eurocéntrica. Frente a la idea monolítica de «Mundo» o «Universo», este texto plantea la transición hacia la inspiración zapatista de «Mundos donde quepan muchos mundos» o «Pluriverso». El texto se ilustra sobre algunos ejemplos de reacciones indígenas hacia la extracción minera, que no solo implican ocupación física sino también ocupación ontológica de los territorios. El artículo realiza a su vez el planteamiento de que los saberes derivados a través de las Epistemologías del Sur ofrecen mayor profundidad que los saberes hasta ahora surgidos en el ámbito académico en el contexto de la transformación social.

PALABRAS CLAVE:

Epistemologías del Sur, ontologías relacionales, transformación social, pluriverso.

THINKING-FEELING WITH THE EARTH: TERRITORIAL STRUGGLES AND THE ONTOLOGICAL DIMENSION OF THE EPISTEMOLOGIES OF THE SOUTH**ABSTRACT:**

The theoretical framework of *Epistemologies of the South* was proposed by Boaventura de Sousa Santos as a way to recognize other different manners to understand the World. This offers a much more relevant role to non-Western views about our existence. Under this framework the present article describes the concept of relational ontologies, which implies different theoretical fundamentals for those who no longer want to be complicit with the silencing of popular knowledges and experiences by Eurocentric knowledge. Responding to the monolithic idea of World or Universe, this article presents a transition towards the zapatist inspiration of pluriverse, a world where many worlds fit. The article describes several examples of indigenous reactions against the mining practices, which were extended into the ontological occupation of the land. This article also argues that the knowledge offered by the Epistemologies of the South is much deeper for the context of social transformation than the one that usually originates in the academy.

KEY WORDS:

Epistemologies of the South, relational ontologies, social transformation, pluriverse.

Introducción: Otros saberes, otros mundos

Epistemologías del Sur es probablemente el marco más estimulante y operativo para la transformación social que haya surgido durante las últimas décadas en la intersección entre el Norte y el Sur global, la teoría y la práctica, y entre lo académico y lo social. La fortaleza de dicho marco se debe a su reflexividad sobre su posición, sus límites y potencialidades. Tal como ha dicho su autor, se trata de una propuesta que construye puentes entre el *ya no* y el *aún no* de la Teoría Crítica y posiblemente del pensamiento mismo. No pretende situarse entre las teorías generales y las Grandes Ideas —de hecho, esa no es una de sus metas—, precisamente porque abre un espacio propio dentro del cual es posible volver a comprometer el pensamiento con la vida y visitar con atención la sorprendente diversidad de saberes que aún sostienen aquellos cuyas experiencias ya no logran leerse desde el saber eurocéntrico en modo académico, si es que en algún momento lo fuesen. El marco de las *Epistemologías del Sur* provee de herramientas apropiadas para quienes ya no quisiéramos ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares, por parte del saber eurocéntrico, a veces hecho en nombre de supuestas teorías críticas y progresistas. El marco de las *Epistemologías del Sur* puede ser útil a quienes han estado en el lado receptor de categorías colonialistas que han transfigurado sus experiencias, interpretándolas como carencias o expresándolas como ilegibles o invisibles.

Al identificar la infinita diversidad del mundo como una de sus premisas básicas, el marco de las Epistemologías del Sur (ES) adquiere una dimensión ontológica, puesto que al referirnos a otros saberes, el marco ES se refiere también a otros mundos. Simplemente, los saberes múltiples, o *epistemes*, se refieren a mundos u ontologías múltiples. Este artículo tiene como finalidad exponer aún más la dimensión ontológica de las ES, situándola en diálogo con ciertas tendencias contemporáneas de la Teoría Crítica, que comparten con las ES su orientación ético-política hacia un aprendizaje de la experiencia, el saber, y las luchas de grupos sociales subalternos, al menos equiparado con aquel de la Academia. Dichas tendencias —ampliamente ubicadas dentro de un campo denominado «ontología política»— se derivan de la propuesta de que muchas luchas contemporáneas en defensa de territorios y de la diversidad se pueden entender más bien como luchas ontológicas, como luchas por un mundo en el que quepan muchos mundos, como han dicho los zapatistas, y cuya meta es promover un *pluriverso*. A medida que desarrollemos el argumento, veremos de qué manera dicho ángulo ontológico enriquece nuestro entendimiento de las luchas contemporáneas.

La primera parte del artículo presenta observaciones generales sobre el carácter ontológico de las ES para elaborar a partir de sus premisas clave. La segunda parte es una introducción intuitiva al concepto de la *relacionalidad* y a las «ontologías relacionales», que nos involucra en un ejercicio imaginativo al situarnos en una compleja cuenca de río dentro de selva tropical colombiana. La tercera parte esboza el marco de la ontología política de las luchas territoriales en Latinoamérica, desarrollado a modo de reinterpretación de la defensa de sus territorios por grupos indígenas, afrodescendientes y campesinos, en su enfrentamiento en contra de la gran minería y de los proyectos de agrocombustibles. El argumento es que dichos proyectos extractivistas pueden entenderse como estrategias para la ocupación ontológica de los territorios, y por lo tanto las luchas en su contra constituyen, en realidad, luchas ontológicas. Por último, la cuarta parte discute una inversión ya considerada en el marco de las ES, y que sugiere que los saberes derivados de estas luchas ofrecen mayor profundidad y por ende son más adecuados que los saberes hasta ahora generados en la Academia, para promover una transformación social. Esto se debe a dos motivos: el primero es que los saberes generados en las luchas territoriales brindan elementos fundamentales en la toma de conciencia de la profunda transición cultural y ecológica que enfrentamos en las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza, y los significados; y el segundo, que estos saberes están particularmente sintonizados con las necesidades de la Tierra. Tal como indica el título del artículo, aquellos que los producen *sentipiensan con la Tierra* (piensan y sienten con la Tierra); apuntan hacia aquel momento en que los seres humanos y el planeta podrán finalmente coexistir de manera recíprocamente enriquecedora¹.

I. La dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur

El marco ES se sustenta sobre una serie de premisas y estrategias, que su autor frecuentemente resume en fórmulas compactas y aparentemente directas —tal vez audaces, o bien inversiones radicales— que en todo caso señalan los graves problemas imbuidos en la teoría contemporánea

1. El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984) indica que los términos *sentipensar* y *sentipensamiento* constituyen el principio de vida de las comunidades de la costa caribeña colombiana que viven en cuencas de río y pantanos. Implican el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente. El escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término *sentipensamiento* como la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo, y la razón de la emoción (ver por ejemplo, <http://www.youtube.com/watch?v=wUGVz8wATIs>).

(Santos, 2002, 2007 y 2014)². Tal vez el mejor punto de partida para nuestro objetivo sea aquel axioma sobre la coyuntura contemporánea, que nos dice que *enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no existen soluciones modernas*. Hablando en términos ontológicos, podríamos decir que esta crisis es la crisis de un mundo específico o de una serie de prácticas de hacer mundo; el mundo al que generalmente nos referimos es la forma dominante de la *euromodernidad* (capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal, blanca, o como cada uno la denomine). Adopto la formulación compacta de John Law (2011) para referirme a este mundo como el Mundo Mundial (del inglés *One-World World*, OWW), es decir, un mundo que supuestamente encierra una sola Palabra, y que se ha apoderado del derecho a ser «el» Mundo, sometiendo a todos los demás mundos a sus propios términos o, aún peor, relegándolos a la inexistencia; se trata de un mundo en el que tan solo cabe un Mundo. Si la causa de esta crisis es este Universo (OWW), entonces la crisis que enfrentamos implica una transición hacia lo opuesto, es decir, hacia un Pluri-verso. Esta es una de las premisas principales de las ES, que declaran que *la diversidad del mundo es infinita*. En resumen, que el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o realidades que han sido excluidas de la experiencia eurocéntrica o bien reducidas a sus términos.

La invisibilidad del pluriverso es uno de los conceptos centrales de las ES, porque realza la Sociología de las Ausencias. Nuevamente, en este caso encontramos una profunda formulación epistemológica: «*lo que no existe se genera constantemente como inexistente o como una alternativa no válida de lo que existe*». La producción social de lo inexistente claramente da cuenta de la desaparición de mundos completos, a través de operaciones epistemológicas relacionadas con el saber, con el tiempo, con la productividad y con formas de pensar sobre escalas y diferencias. Como veremos en la próxima sección, los mundos eliminados de esta manera se caracterizan por sus formas de ser relacionales, es decir, desafían y desobedecen a las operaciones epistemológicas que producen las ausencias. Por el lado contrario, la proliferación de luchas en defensa de territorios y de la diversidad cultural nos sugiere que de tales luchas emergen mundos completos, los que denominaremos mundos relacionales u ontologías. Las ES introducen dos dimensiones ontológicas. Primero, la Sociología de las Ausencias (es decir, la producción de puntos inexistentes y de la inexistencia de mundos, lo que implica su situación ontológica); y

2. En lo que sigue, uso una serie de formulaciones de varias fuentes de las ES; en algunos casos las he enmendado un tanto, puesto que no utilizo citas precisas. En esta sección *no pretendo* dar a conocer las ES de una forma sistemática o comprensiva, más bien realzo algunos de sus principios con el fin de subrayar las implicancias ontológicas.

segundo, la Sociología de lo Emergente (es decir, la ampliación del fondo de experiencias que se consideran válidas o creíbles como alternativas de lo que existe, y que se fundamenta en las luchas de las que emergen mundos relacionales).

Por último, ciertos principios de las ES apuntan hacia el nexo entre la ontología y la producción de teoría. El primero de estos principios es que *el entendimiento del mundo es mucho más amplio que el entendimiento occidental del mundo*. Esto significa que la transformación del mundo y las transiciones hacia el pluriverso, o las transformaciones iluminadas por activistas campesinos, indígenas, y afrodescendientes, pueden ocurrir (de hecho están ocurriendo) a través de vías impensables desde las teorías eurocéntricas. En otras palabras, por un lado, existe una brecha entre lo que explican gran parte de las teorías occidentales sobre las luchas sociales, y por el otro, las prácticas transformativas que actualmente existen en el mundo. Dicha brecha se va esclareciendo poco a poco; se trata de una limitante que afecta tanto a las teorías dominantes como a las teorías de Izquierda, porque se debe a su origen mono-ontológico o intraeuropeo. Para llegar a pensar nuevos pensamientos, por lo tanto, tendremos que abandonar el espacio epistemológico de teorías sociales occidentales y posicionarnos en configuraciones epistemológicas asociadas con las múltiples ontologías relacionales de los mundos que luchan. Dentro de dichos espacios podremos encontrar respuestas a las interrogantes que nos presenta la coyuntura del momento. De modo paralelo con las ES, este artículo argumenta que existen nuevas fuentes que surten los proyectos teórico-políticos, y que encontraremos en los saberes, en las prácticas y en las estrategias de actores subalternos que se movilizan en defensa de sus mundos relacionales³.

II. Yurumangú: introducción a los mundos relacionales

Imagínense el caudal de uno de nuestros ríos desde los Andes occidentales hacia el Océano Pacífico en la región selvática del Pacífico Sur, habitada principalmente por comunidades afrodescendientes, como es el caso

3. Santos describe la brecha entre la Teoría Occidental y la experiencia subalterna como la relación fantasma entre teoría y práctica. Aclara que en su fundamento esta distancia es una distancia ontológica que incluye «concepciones ontológicas del ser y del vivir que difieren del individualismo occidental» (2012: 50). En la sección que sigue, denominaremos dichas concepciones «ontologías relacionales». De forma similar, en la próxima sección Santos se posiciona de lado de lo que llama «teorías de la retaguardia», que representan el trabajo teórico-político que toma forma en el trabajo transformativo de los movimientos sociales, con lo que estamos completamente de acuerdo. (ver, e.g., Escobar, 2008).

del río Yurumanguí⁴: allí, un padre y su hija de seis años van remando en sus *potrillos* (piraguas) con sus *canaletes* (remos) aparentemente río arriba, al final de la tarde, aprovechando que ha subido la marea; tal vez van de regreso a su casa luego de llevar al pueblo, situado río abajo, su cosecha de llantén y la pesca del día, y traen de vuelta algunas cosas que han comprado en la tienda del pueblo —azúcar no refinada, combustible para cocinar, sal, libretas de apuntes para los niños, o cualquier otra cosa—. En una primera mirada, podríamos decir que el padre está «socializando a su hija» en la forma correcta de navegar el potrillo, una destreza importante en esta región en donde la vida depende del ir y venir en potrillos, por los ríos, manglares y estuarios. Y en parte habríamos acertado; pero aquí sucede algo más; como tienden a decirnos los habitantes de asentamientos rivereños, «*acá nacimos, acá crecimos, acá hemos conocido qué es el mundo*». A través de su *nacer-crecer-conocer* ejercen las muchas prácticas a través de las cuales han producido sus territorios/sus mundos desde que fueron *libres* (es decir, esclavos liberados) y se vieron entrelazados con muchos tipos de especies vivientes en estos densos mundos selváticos.

Viajemos hasta este río, sumerjámonos en él y vivámoslo con ojos de relacionalidad; de esta manera, surge una forma completa de hacer mundo. Observando atentamente desde la perspectiva de las múltiples relaciones que componen este mundo específico, vemos que el potrillo se hace de uno de los muchos árboles de la selva, con el saber que el padre recibió de sus predecesores; los habitantes conocen el bosque selvático en profundidad, porque recorren fácilmente los estuarios que crean los ríos y el ir y venir del mar; es así como comenzamos a ver el sinfín de conexiones que sostienen la integridad de este «espacio acuático» de marejadas en constante movimiento (Oslender, 2008), y que incluye las conexiones con la luna y las mareas que activan una temporalidad no-lineal. El bosque selvático consta de muchas entidades relacionales, de minerales, moluscos, nutrientes, algas, microorganismos, aves, plantas e insectos —un ensamble completo de vida aérea, submarina y de superficie—. Los etnógrafos de estos mundos los describen en términos de tres mundos entrelazados: *el mundo de abajo* o *inframundo*; *este mundo*, o el mundo humano, y el *mundo de arriba*, o mundo espiritual/supramundo. Entre estos mundos se produce un ir y

4. El río Yurumanguí es uno de los cinco ríos que desembocan en la bahía de Buenaventura en el Océano Pacífico, donde vive una población de aproximadamente 6.000 personas, mayoritariamente afrodescendientes. En 1999, gracias a su organización local, las comunidades lograron obtener 52.000 hectáreas (82% de la cuenca del río). El conflicto armado, la presión de cosechas ilegales y megaproyectos de desarrollo en el área de Buenaventura han intentado quitarles el control del territorio. Sin embargo, el título colectivo ha servido como defensa de las tierras comunales y como base de los territorios y formas de vida autónomos.

venir de seres que se conectan en lugares específicos, incluso «visiones» y espíritus (e.g., Restrepo, 1996). De este mundo interconectado existen cuentos, cánticos y poesía.

A esta densa red de interrelaciones podríamos llamarla «ontología relacional». El mundo selvático, por darle un nombre más corto, se *enactúa* minuto a minuto, día a día, a través de una serie infinita de prácticas de todo tipo de seres y formas de vida, que encierran una compleja materialidad orgánica e inorgánica, de agua, minerales, grados de salinidad, formas de energía (el sol, las mareas, la luna, relaciones de fuerza), etc. Estas vidas enmarañadas se rigen por una lógica *rizofórica*, una «lógica difícil de seguir» de alguna forma sencilla, y, de ser posible, aún más difícil de mapear o medir; nos revelan una forma enteramente diferente de ser y de desenvolverse en un territorio y un lugar. Se trata de experiencias que constituyen mundos relacionales u ontologías, los cuales de manera abstracta se podrían definir como una ontología en que *nada preexiste las relaciones que la constituyen*. Dicho de otra forma, las *cosas* y seres solo existen en relación con otros, y no tienen una vida propia.

Como ha dicho el antropólogo Tim Ingold (2011: 131), estos «mundos sin objetos» están en constante movimiento, y se constituyen con materias en marcha, que fluyen y se desenvuelven; en estos mundos, «*todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente*» (2011: 10). Volviendo a la escena en el río, podríamos decir que «padre» e «hija» llegan a conocer su entorno local no por reflexión a distancia, sino a medida que lo recorren, o sea, viviendo en su mundo. La existencia de estos mundos no requiere que se separen naturaleza y cultura —de hecho, existen solo porque se producen a través de prácticas que no dependen de tal división—. En una ontología relacional, «*los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan, y al ir entrelazando sus propios caminos a través de la malla contribuyen al tejido en constante evolución*» (2011: 71). En estos mundos relacionales existen tierras comunes, lo que no ocurre en mundos que se imaginan inertes y a la espera de ser ocupados.

Aun cuando las relaciones que mantienen al mundo selvático están siempre en evolución y constante cambio, si se las altera de manera significativa, se las degrada. Tal es el caso del cultivo industrial del langostino y de las plantaciones de palmas de aceite para los agrocombustibles, que se han incrementado en regiones tropicales de muchos lugares del mundo, frecuentemente a expensas de bosques selváticos y humedales, con el fin de transformarlos de «pantanos inservibles» en complejos agroindustriales (Ogden, 2010). Desde luego, lo que aquí vemos en juego son muchas de las operaciones del Mundo Mundial (OWW): convertir todo

lo que existe en el bosque selvático a «naturaleza», y la «naturaleza» a «recurso»; ignorando la materialidad que crea la vida y convirtiendo los sitios inorgánicos y no-humanos en «objetos» a ser poseídos, destruidos o expoliados; ligando el bosque transformado a los «mercados mundiales» con fines de lucro. En estos casos, el apetito insaciable del Mundo Mundial anuncia la destrucción progresiva del mundo selvático, su captura ontológica y su reconversión por parte del capital y del Estado (Deleuze y Guattari, 1987; Escobar, 2008). En resumen, el Mundo Mundial priva al mundo selvático de su posibilidad de existir. Las luchas locales intentan re/establecer un cierto grado de simetría con las conexiones parciales que los mundos selváticos mantienen con el Mundo Mundial.

III. Territorialidad, ancestralidad, mundos: esbozo de la ontología política

Los activistas jóvenes y mayores en muchas comunidades territoriales del mundo (y de manera creciente en áreas urbanas) expresan elocuentemente por qué defienden sus mundos, incluso pagando con sus vidas. En las palabras de un activista de una comunidad afrodescendiente de La Toma, en el suroeste de Colombia, que ha estado luchando en contra de la minería del oro desde 2008, «*Nos queda patentemente claro que estamos confrontando a monstruos en la forma de corporaciones transnacionales y el Estado. Pero nadie está dispuesto a abandonar su territorio; es posible que me maten, pero no pienso irme*»⁵. Esta fuerte resistencia viene de una larga historia de dominación, y es un elemento clave para lograr entender la defensa del territorio y de lo compartido como una práctica de ontología política. Las comunidades de La Toma, por ejemplo, saben que han tenido una presencia continua en su territorio desde la primera mitad del siglo XVII. Es un elocuente ejemplo de lo que los activistas llaman «ancestralidad» y que se refiere a la responsabilidad ancestral que inspira las luchas actuales y que persiste en la memoria de los mayores, además de estar ampliamente documentada por la historia oral y por académicos (Lisifrey *et al.*, 2013). Esta responsabilidad se celebra alegremente en la poesía oral y en cantos: «*Del África llegamos con un legado ancestral;*

5. Declaración de Francia Márquez del Consejo Comunitario de La Toma, extraído del documental *La Toma*, de Paula Mendoza, el 20 de Mayo de 2013: <http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwU0M>. Gran parte de esta breve sección sobre La Toma se informa de reuniones en las que he participado con líderes de dicha comunidad en 2009, 2012 y 2014, además de sus campañas para detener la minería ilegal en su territorio ancestral y la marcha a Bogotá de Noviembre del 2014.

la memoria del mundo debemos recuperar»⁶. Lejos de ser un atavismo intransigente del pasado, la ancestralidad surge de la memoria viva que orienta a visionar un futuro diferente —una suerte de «futuralidad» que se imagina y por la cual luchan por establecer las condiciones que permitan sobrevivir como un mundo con características propias—⁷.

Dentro del mundo relacional, la defensa del territorio, de la vida y de la tierra comunitaria es una misma causa. En este sentido, podríamos decir que este artículo trata de la perseverancia de las comunidades, de las tierras compartidas y de las luchas en su defensa y reconstitución —en particular, pero no en forma exclusiva, aquellas que en forma explícita incorporan dimensiones étnico-territoriales— y que incluyen la resistencia, la defensa y la consolidación de territorios, que pueden ser mejor descritos, de manera radical, como ontológicos. En cambio, si bien la ocupación de territorios por el capital y el Estado implica aspectos económicos, tecnológicos, culturales, ecológicos y frecuentemente la fuerza armada, su dimensión más fundamental es ontológica. Desde esta perspectiva, lo que ocupa territorios es una ontología específica, aquella del mundo universal de individuos y mercados (el Mundo Mundial) que intenta transformar todos los otros mundos en uno solo. Al interrumpir el proyecto neoliberal globalizante de construir un Mundo Mundial, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y de pobres urbanos promueven *luchas ontológicas*. El axioma zapatista es el que mejor representa la lucha por mantener múltiples mundos —el pluriverso—, *un mundo donde quepan muchos mundos*. Muchos de estos mundos están comprometidos en luchas por el pluriverso.

Otro caso de ocupación ontológica de territorios nos llega desde el área del Pacífico colombiano, cerca de la ciudad portuaria de Tumaco. En ese sitio, desde la década de los 80, se ha destruido el bosque y se ha reemplazado por plantaciones de palmas de aceite. Lo que no existía en la década de los 70, se había extendido a más de 30.000 hectáreas a mitad de los 90. La monotonía de la plantación —con un sinfín de palmeras, línea tras línea; más bien, un desierto verde— reemplazó al mundo diverso, heterogéneo y enmarañado del bosque. De este cambio tan dramático, se derivan dos importantes aspectos: primero, la «configuración de la plantación» que elimina las relaciones que sostienen el mundo-bosque; y segundo, emerge de la ontología dualista del dominio humano sobre la llamada «naturaleza», entendida como «espacio inerte» o «recursos» a explotar. La plantación es la forma más efectiva de ocupación ontológica con la consecuente destrucción de los mundos locales relacionales. De hecho, las plantaciones son impensables desde la perspectiva relacional de

6. Del documental de Mendoza antes citado.

7. Tomo prestado el término *futuralidad* del diseñador australiano Tony Fry (2012).

los mundos-bosque; dentro del cual las prácticas de utilización y cultivo del bosque adquieren una forma completamente diferente, que los ecologistas describen como agroecología y agroforestería; y desde luego, el paisaje es completamente diferente. Como ya hemos mencionado, no muy lejos de las plantaciones de palma de aceite, las compañías que explotan el cultivo industrial del camarón también tuvieron mucho que hacer durante las décadas de los 80 y de los 90 para transformar el mundo-bosque en una sucesión disciplinada de piscinas rectangulares «científicamente controladas». Se trata de una industria muy contaminante y destructiva, especialmente cuando se construye en humedales. Esta forma de cultivo del camarón constituye otro claro ejemplo de ocupación ontológica y de políticas en ejercicio (Escobar, 2008).

Uno de los principales marcos teóricos para entender la ocupación de territorios y la resistencia hacia dicha ocupación es la ontología política (Blaser, 2010 y 2014). Por un lado, se refiere a prácticas cargadas de poder con el propósito de crear un mundo u ontología específica; por otro lado, se refiere a un campo de estudio enfocado en las interrelaciones entre mundos, incluyendo los conflictos que surgen de los esfuerzos de muchas ontologías por sostener su propia existencia a través de su interacción con otros mundos. Este enmarque conecta discusiones sostenidas dentro de la Teoría Crítica (en particular las que se dan en los Estudios Indígenas y en los Estudios en Ciencia y Tecnología) con importantes eventos de la vida socionatural (e.g., las sublevaciones y luchas de los indígenas latinoamericanos). El espacio abierto por investigadores en esta intersección nos permite iluminar sendas efectivas hacia la reconstitución ontológica del planeta (de la Cadena, en prensa). Sin embargo, debiéramos subrayar que este enmarque no se limita a territorios de minorías étnicas. De diferentes maneras, atañe a grupos sociales de todo el mundo, e incluye la ocupación ontológica de vecindarios populares en muchas áreas urbanas⁸.

La ontología política también nos ayuda a entender la persistencia de las ontologías posesivas. Aunque se perciba como si fuese de sentido común, del «orden de las cosas», la visión del Mundo Mundial es el resultado de ciertas prácticas y decisiones históricas. Un momento crucial en la emergencia de dichas prácticas fue la conquista de América, evento que algunos consideran que dio origen a nuestro actual sistema mundial moderno/colonial (e.g., Mignolo, 2000). Tal vez el aspecto medular del Mundo Mundial sea la división ontológica: una forma específica de sepa-

8. ¿Cómo entender la situación en Ferguson, Missouri; Detroit, Michigan; Buenaventura en el Pacífico colombiano; o de tantos otros espacios de minorías étnicas en las grandes capitales del Norte Global, sino como ocupaciones ontológicas (frecuentemente ontológico-militares)?

rar a la humanidad de la naturaleza (la división naturaleza/cultura), y la vigilancia constante entre quienes funcionan dentro del Mundo Mundial sobre aquellos que insisten en hacer mundo de otra manera (la división colonial). Estos dualismos (y otros derivados) constituyen la base de una estructura institucional y de prácticas a través de las cuales se pone en acción el Mundo Mundial. Hay muchas señales que sugieren que la doctrina del Mundo Mundial se estaría desmoronando. La frecuencia con la que se utiliza el lenguaje de crisis para referirse a la condición ecológica del planeta y a su condición social (en general, pero sobre todo en cuanto al cambio climático global) anuncia este desenlace. La creciente visibilidad de las luchas en defensa de las montañas, de los paisajes, de los bosques, de los territorios, etc., que atraen a quienes entienden la vida como un conjunto de relaciones (no-dualista) y pluriontológica, es una expresión más de la crisis del mundo. Aquí tenemos un ejemplo de la paradoja de Santos: estamos enfrentándonos a problemas modernos para los cuales ya no existen suficientes soluciones modernas. La crisis, entonces, emerge de los modelos a través de los cuales nos imaginamos una cierta forma de mundo, y lo construimos de manera acorde.

El desmoronamiento del Mundo Mundial alimenta importantes interrogantes tanto para la teoría social como para el activismo político en favor de los territorios: ¿Cómo es posible que el Mundo Mundial haya llegado a ser tan poderoso? ¿Cómo funciona en la actualidad? ¿Cómo se hace y cómo se deshace? ¿Sería posible rearticularlo en términos de una pluralidad de mundos? (Blaser, de la Cadena y Escobar, 2014; Law, 2004 y 2011; Law y Lien, 2012). Estas son preguntas clave en una *ontología política pluriversal*. Dicha coyuntura e interrogantes definen un contexto enriquecido para la política ontológica y los «estudios pluriversales»: por un lado, la necesidad de entender las condiciones que permiten que el Mundo Mundial mantenga su dominancia; por el otro, la emergencia de proyectos fundados en compromisos ontológicos con formas de hacer mundo e incluso de tenencia en común (e.g., Bollier, 2014; Bollier y Helfrich, 2012; Nonini, 2007), y su lucha por debilitar el proyecto de Mundo Mundial, a medida que expanden sus espacios de re/existencia.

El «pluriverso» es una apreciación de la realidad que se contrasta con la suposición del Mundo Mundial de que existe una realidad única de la cual se desprenden múltiples culturas, perspectivas o representaciones subjetivas. En la perspectiva pluriversal, existen múltiples veracidades, pero no se pretende «corregir» la visión de ninguna de ellas como si hubiese una forma superior de definir la «realidad». *«El pluriverso es una herramienta: primero, para generar alternativas al mundo Mundial que sean aceptables a los mundiales, y, segundo, para dar voz a aquellos*

otros mundos que interrumpen la historia del mundo Mundial» (Blaser, de la Cadena y Escobar, 2014). Es indispensable desplazar la centralidad de la ontología dualista, a medida que se expande el espacio para ontologías no-dualistas, que nos saquen del cuento del Mundo Mundial, lo que requiere una transición de conceptos uni-mundiales como la «globalización» y los «estudios globales» hacia conceptos enfocados en el pluriverso constituido por una multiplicidad de mundos mutuamente interconectados y co-constituidos, aunque diversos.

Debemos dejar en claro que la noción del *pluriverso* nos llega de dos fuentes: una, de las teorías sociales críticas del dualismo, y de las denominadas orientaciones «posdualistas» que se derivan del llamado «cambio ontológico» en la teoría social; y dos, de la perseverancia de filosofías no-dualistas (más comúnmente conocidas como *cosmovisiones*) que reflejan un profundo entendimiento relacional de la vida como Muntu y Ubuntu, en algunos sitios del África; la Pachamama y Mama Kiwe entre algunas cosmologías indígenas sudamericanas, estadounidenses y canadienses⁹; o bien, en la filosofía budista de la mente; también existen en Occidente, como visiones alternativas o formas no-dominantes de la modernidad (Santos, 2014). Por ejemplo, algunas de las luchas actuales por territorios comunitarios en Europa, por transiciones energéticas y por la relocalización de alimentos, podrían interpretarse como esfuerzos por reconectar con el flujo de la vida, y también constituyen formas de resistencia en contra de la ontología dominante de la modernidad capitalista. No cabe duda de que las múltiples luchas alrededor del mundo por la reconstitución de espacios comunales y por reconectar con la naturaleza activan la política de la relacionalidad. Las luchas territoriales urbanas y rurales por recuperar espacios comunes son ejemplos de dicha activación. Todo lo anterior constituye elementos significativos de las ES, en particular aquellos de la Sociología de lo Emergente.

IV. Transiciones hacia el pluriverso, el Buen Vivir, y la política de la teoría

Desde una perspectiva epistémica y ontológica, la globalización *se ha realizado a expensas de los mundos relacionales y no-dualistas* a nivel mundial. En términos económicos, culturales y militaristas, estamos evidenciando nuevos ataques en contra de todo lo colectivo. Podemos ver

9. Ver la excelente colección de escritos sobre el movimiento *Ya No Más Inacción* (Kinondani Colectivo, 2014). Muchos de los artículos, historias y poemas pueden leerse en registro lingüístico ontológico.

señales de dicho ataque en la apropiación de tierras y la privatización de las tenencias en común (incluso del mar, de la tierra, y hasta de la atmósfera, a través de los mercados del carbón). Este es un mundo sin piedad del 10% global impuesto sobre el 90% del mundo natural con un creciente grado de virulencia, cinismo e ilegalidad, ya que ahora más que nunca lo «legal» se refiere a las normas egoístas que imponen los deseos de los poderosos (acuerdos de libre comercio, derechos sobre propiedad intelectual, tratados de defensa, legalidades comerciales, supervigilancia, etc.). En este sentido, el mundo creado por la ontología del Mundo Mundial (a pesar de sus logros) ha acarreado desmedida devastación y sufrimiento; pero se le está acabando el tiempo. La separación y las distancias que crea entre los mundos inevitablemente interconectados con otros seres, son en sí mismos la causa de las crisis ecológica y social (de la Cadena, en prensa; Rose, 2008). Los análisis epistémico y ontológico emergen como dimensiones necesarias para entender la coyuntura actual de crisis y dominación, y de los intentos de transformación.

Ahora podemos regresar a nuestro argumento sobre los saberes producidos en las luchas en defensa de los mundos relacionales, que nos parecen mucho más prometedores y apropiados que sus contrapartes académicas, para explicar la coyuntura actual de problemas modernos sin soluciones modernas. A modo de respaldo de este argumento, tendremos que localizar dichos saberes en un contexto doble: por una parte, el de las transiciones de civilización; y por otro, el de las dinámicas planetarias realizadas por el cambio climático global, la destrucción de la biodiversidad, y el *antropoceno*. El primer contexto nos lleva a considerar el aumento en los discursos de transición durante la última década; el segundo, la necesidad histórica de volver a ponerse a tono con lo que el teólogo ecologista Thomas Berry (1988 y 1999) ha llamado poéticamente «el sueño de la Tierra» (Berry, 1988 y 1999). En esta sección veremos cómo las luchas territoriales se fundamentan en saberes profundos sobre transiciones culturales y ecológicas, necesarios para enfrentar la crisis; dichos saberes también se adhieren profundamente a las dinámicas autoorganizadas de la Tierra.

Comencemos por ver cuáles son los discursos de transición. Durante la última década, han surgido una serie de argumentos sobre la necesidad de transiciones culturales y ecológicas para enfrentarnos a la crisis interrelacionada del clima, la alimentación, la energía y la pobreza; otra poderosa manifestación de la debilidad del Mundo Mundial y de la emergencia del pluriverso. Los que apoyan al Mundo Mundial lo denominan el *antropoceno* —en sí mismo una manifestación de los profundos impactos del Mundo Mundial sobre la integridad biofísica del planeta— que

nos exige una transición. En el Norte y en el Sur Global, las múltiples *narrativas de transición y formas de activismo* articulan genuinas transiciones culturales y ecológicas hacia modelos sociales diferentes, más allá de las estrategias que ofrecen soluciones antropocéntricas. Un mapeo de dicho repertorio es clave para las ES y para los estudios pluriversales.

Los Discursos de Transición (DT) emergen con tal riqueza, diversidad e intensidad, que podríamos proponer un nuevo campo de «estudios de transición» como un espacio emergente en el contexto académico-político.

Es interesante recalcar que no todos los escritores en esta temática son académicos; de hecho, los pensadores más visionarios de los DT no lo son, aunque la mayoría se incorpora en las corrientes críticas de la Academia. Los DT emergen de una multiplicidad de sitios, principalmente desde los movimientos sociales alrededor del mundo y de algunas ONG de la sociedad civil, desde donde surgen paradigmas científicos alternativos e intelectuales con importantes conexiones con las luchas medioambientales y culturales. Los DT resaltan en varios campos, tales como la cultura, ecología, religión y espiritualidad, ciencia alternativa (e.g., de la complejidad), estudios del futuro, estudios feministas, economía política, y tecnologías digitales.

Apenas podemos insinuar la amplia gama de los DT, y debiéramos desplegar un esfuerzo concertado por reunir los DT del Norte y los del Sur. En el Norte, los más prominentes incluyen el crecimiento negativo; una diversidad de Iniciativas de Transición (IT); el antropoceno; pronóstico de tendencias (e.g., el Club de Roma, en Randers, 2012); la defensa y economía de los sitios públicos (e.g., Bollier, 2014; Bollier y Heilfrich, 2012); y algunos enfoques en diálogos interreligiosos; también algunos procesos en Naciones Unidas, como el Foro Social Mundial. Entre las DT más explícitas están la iniciativa Ciudades en Transición (del inglés: *Transition Town Initiative, TTI, Rob Hopkins, UK*), la Gran Iniciativa de Transición (*the Great Transition Initiative, GTI, Tellus Institute, US*), el Gran Cambio (*Great Turning, Joanna Macy*), el Gran Proyecto o transición a una era *Ecozoica* (Thomas Berry), y la transición de La Ilustración a una era de Sostenibilidad (Tony Fry). En el Sur Global, los DT incluyen la crisis del modelo de civilización, posdesarrollo y alternativas de desarrollo, el Buen Vivir, lógicas comunales y *autonomía*, la soberanía alimentaria y transiciones hacia el posextractivismo. Las características de la nueva era en el Norte incluyen poscrecimiento, posmaterialismo, poseconomismo, pos/no-liberal, pos/no-capitalista y posdualista. Aquellos por el Sur se expresan en términos de posdesarrollo, pos/no-liberal, pos/no-capitalista y posextractivista (ver Escobar, 2011 y 2014, para una lista completa de referencias).

Debiéramos señalar que la ocupación ontológica de territorios y mundos que hemos descrito frecuentemente se realiza bajo pretexto del desarrollo, lo que renueva el cuestionamiento de las imperativas de crecimiento y desarrollo de la civilización como elemento importante de cualquier transición. Al igual que los mercados, el desarrollo y el crecimiento continúan siendo los conceptos más naturalizados en el terreno social y de las políticas. La idea misma de desarrollo ha sido cuestionada por críticos culturales desde mediados de los 80, al ponerse en duda sus premisas fundamentales, incluyendo el crecimiento, el progreso y la racionalidad instrumental (e.g., Escobar, 2011; Latouche, 2009; Rist, 1997; Sachs, 1992). Estos críticos han argumentado que es posible imaginarse el fin del desarrollo, apoyándonos en alternativas *al* desarrollo, en vez de alternativas *de* desarrollo, como metas de transición para los activistas y legisladores. La idea de alternativas al desarrollo se ha comenzado a concretar en Sudamérica con las ideas del Buen Vivir (o bienestar colectivo regido por normas culturalmente apropiadas) y los derechos de la Naturaleza. Definido como una visión holística de la vida social que ya no prioriza la economía, el Buen Vivir «*constituye una alternativa al desarrollo y por ende representa una posible respuesta a las muchas críticas del post-desarrollo*» (Acosta y Martínez, 2009; Gudynas y Acosta, 2011). Muy brevemente, el Buen Vivir (BV) surgió de las luchas indígenas articuladas con otras agendas de cambio social de los campesinos, afrodescendientes, medioambientalistas, estudiantes, mujeres y juventudes. Haciendo eco de ontologías indígenas, el BV conlleva una filosofía de vida distinta, que permite la subordinación de objetivos económicos a los criterios de la ecología, la dignidad humana y la justicia social. Ya se comienzan a dar debates sobre qué forma debiera tomar el BV en contextos urbanos modernos y en otras latitudes, como en Europa. El decrecimiento, los espacios públicos y el BV son «compañeros de viaje» en este esfuerzo, y constituyen importantes áreas de investigación, teorización y activismo tanto para las ES como para la ontología política. Otra área muy importante de discusión, debate y activismo en Sudamérica conectada con el BV, es aquella de los Derechos de la Naturaleza. Juntos, el BV y los Derechos de la Naturaleza han reabierto el debate crucial sobre qué vía hacia el futuro desean tomar los latinoamericanos; de manera que el movimiento en defensa de los derechos de la naturaleza es a la vez un movimiento por existir de una manera diferente, de construir mundos y saberes de otra forma (e.g., Gudynas, 2014).

El Buen Vivir y los derechos de la naturaleza prestan resonancia a otros desafíos del «modelo de civilización» del desarrollo global. Muchos movimientos apuntan a la crisis del *modelo civilizatorio* occidental como

la causa base de las crisis actuales del clima, de la energía, de la pobreza y de los significados. Dicho énfasis es más fuerte entre los movimientos étnicos, pero también lo encontramos, por ejemplo, en redes campesinas para quienes lo único que podría sacarnos de las crisis climática y alimentaria sería un cambio de sistema hacia la producción alimentaria agroecológica (e.g., Vía Campesina). En relación cercana, encontramos el marco de las «transiciones hacia el posextractivismo», originalmente propuesto por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) en Montevideo, que ha suscitado un importante debate activista-intelectual en muchos países Sudamericanos (Alayza y Gudynas, 2011; Coraggio y Laville, 2014; Gudynas, 2011; Massuh, 2012). El punto de partida es una crítica de la intensificación de modelos de extracción de la gran minería, la explotación de hidrocarburos, o las operaciones agroindustriales, en especial las de agrocombustibles, como la soja, la caña de azúcar y la palma de aceite, ya sea de la manera convencional —mejor dicho, brutal— de la extracción neoliberal en países como Colombia, Perú o México, o bien el neoextractivismo de los regímenes de centro-izquierda, legitimados como estrategias eficientes para el crecimiento.

Vayamos ahora al segundo contexto que demuestra que los saberes producidos por los activistas comprometidos con luchas en defensa de territorios y mundos relacionales, son tal vez más apropiados y más significativos que aquellos producidos por las perspectivas desafectadas de la ciencia y de la Academia. Este contexto es el que vela por el destino de la Tierra en sí. Una de las visiones más poderosas en este sentido ha sido propuesta por el teólogo ecologista de Carolina del Norte, Tomás Berry. Según Berry, «*la causa profunda de la devastación actual es el modo de conciencia que ha planteado una discontinuidad radical entre lo humano y otras formas vivas, otorgando todos los derechos a los humanos*» (1999: 4). Identifica a los gobiernos, las corporaciones, las universidades y las instituciones religiosas como responsables de mantener este estado de cosas. Nosotros, los seres modernos, hemos perdido nuestra relación integrada con el universo y debemos restaurarla para lograr una renovada intimidad con la Tierra. Siendo la primera «sociedad radicalmente antropocéntrica» (1988: 202), nos hemos convertido en gente racional y sin sueños.

Puesto que no podemos tener intimidad con la Tierra bajo un paradigma mecánico, necesitamos urgentemente una Nueva Historia que nos permita reconectar lo sagrado con el universo, lo humano y lo no-humano. Las sabias tradiciones, que incluyen las de los pueblos indígenas, nos sirven como guía parcial hacia esa meta de reintegrarnos con la Tierra. Dentro de estas tradiciones, los humanos son parte de la tierra y de su

conciencia, no son existencias individuales en un mundo inerte. Cada ser viviente existe porque existen otros. Como lo dijo un líder indígena *nasa* del Suroeste de Colombia, «*somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra*». La mayoría de las tradiciones intelectuales occidentales han sido hostiles hacia esta profunda realidad¹⁰.

Puesto que lo humano ha llegado a ser una fuerza cósmica en sí misma (lo que ahora llamamos el *antropoceno*), los humanos modernos debemos formular explícitamente un proyecto de transformación y de transición. Berry intenta dar forma a este proyecto cuando nos llama a una transición de «*el falleciente Cenozoico a la emergente era del Ecozoico*» o «*del período en que los humanos fueron una fuerza destructiva sobre el planeta Tierra al período en que los humanos están presentes en el planeta de una manera en que ambos se engrandecen*» (1999: 7 y 11). Por encima de todo, debemos reconocer que la cultura moderna provee insuficiente orientación hacia la era Ecozoica, y que por este motivo debemos retornar a la Tierra como nuestra fuente —que es precisamente lo que promueven muchas de las luchas relacionales en defensa de los territorios y de la tierra—¹¹.

Los activistas que lideran estas luchas se adhieren al dictado de Berry, de que «*la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos*» (2013: 4). En este sentido, la Ecología es una «cosmología funcional», y nuevamente podemos pensar en muchas cosmologías funcionales que han mantenido muchos pueblos a través de la historia, incluso en los occidentes alternativos. Dentro de estas otras historias, el universo es una vasta manifestación de lo sagrado, y lo sagrado está repleto de vida y de espiritualidad. La Nueva Historia pretende reunificar lo sagrado con el universo. Si bien las tradiciones indígenas tienen un rol importante en este escenario, también lo

10. Declaración de Marcus Yule, gobernador *nasa*, en el congreso sobre *Política Rural: Retos, Riesgos y Perspectivas*. Bogotá, Octubre 28-30, 2013. Estas ideas podrían considerarse una extensión del principio del *Ubuntu* («*Existo porque existes tú*») a todo lo viviente. El arzobispo Desmond Tutu llegó a reconocerlo hasta este punto (Bassey, 2012: 9).

11. Berry ha desarrollado un muy buen argumento sobre el antropoceno *avant-la-lettre*, es decir mucho antes de que dicho término fuese generado. Tal como lo indicara en *El Sueño de la Tierra*, «*Estamos actuando a un nivel geológico y biológico de gran magnitud [...] el shock antropogénico que está sobrepasando a la tierra es de una magnitud jamás vista hasta ahora en el desarrollo histórico y cultural humano. Como hemos indicado, solo podríamos comparar su magnitud con aquellos cambios geológicos y biológicos del pasado que han transcurrido a lo largo de cientos de millones de años*» (1988: 206 y 211). O, de su última publicación, «*ahora despertamos a un período de enorme desorden en la estructura biológica y el funcionamiento del planeta [estamos] viendo un quiebre y tal vez el término de un período geobiológico que ha gobernado el funcionamiento del planeta por unos 67 millones de años*» (1999: 3). Su propuesta para la era del Ecozoico puede leerse como una respuesta al *antropoceno*.

tiene un entendimiento transformado de la ciencia, que podría ayudarnos a reinterpretar nuestro sitio a nivel de la especie en una nueva historia del universo. Situándonos en una nueva cosmología, la ciencia iría más allá de la prevalente comprensión técnica e instrumental del mundo, para reintegrarse con el mundo fenomenal y de esa forma contribuir a un reencuentro con el universo numinoso. El llamamiento de Berry por una completa reestructuración de nuestra civilización les es perfectamente claro a muchos activistas territoriales y activistas por la transición hacia el pluriverso, y a quienes subrayan la necesidad por redescubrir la espiritualidad y lo sagrado.

V. Conclusión

Las ES y la ontología política son proyectos teóricos que apuntan a la reinterpretación de los saberes contemporáneos y las luchas por la defensa de la vida y el pluriverso. Al argumentar que constituyen una legítima activación política de relacionalidad, iluminan las ecologías del conocimiento, las luchas ontológicas en defensa de territorios, por la reconexión de la humanidad con la naturaleza y la auto-organización de la vida, con su constante autorreproducción de vitalidad. Como aspectos primarios de dichas luchas, señalan que debemos ir más allá del «desarrollo» y de la economía, y además demuestran que en última instancia nuestra capacidad para realizar otros mundos depende de la determinación humana por volver a unificar el campo sin fin de relaciones que forman el pluriverso.

Dicha reflexión geopolítica y ontológica deconstruye la devastación social y ecológica causada por conceptos dualistas y nos permite una mirada renovada de lo que divide a naturaleza y cultura, humanidad y no-humano, individuo y comunidad, mente y materia, etc. Nos recuerda a quienes vivimos en los más densos mundos urbano-liberales que también nosotros vivimos en un mundo vivo. La reflexión sobre relacionalidad reposiciona lo humano en el cauce constante de la vida, en el cual todo está inmerso; nos permite vernos nuevamente como parte del curso de la vida.

Las ES y la política ontológica son formas de pensar más allá de la Academia, en conjunto con los *pueblos-territorio* y con los intelectuales-activistas que los apoyan. En este sentido, nos muestran las limitantes de la teoría social occidental; límites que surgen de la continua dependencia de su matriz histórica, la epistemología dualista moderna y la ontología. La teoría social moderna continúa operando sobre la base de un principio de distancia objetiva, que implica creer en lo «real» y en la «verdad» —una epistemología de supuestos sujetos autónomos que se mueven a destajo en un universo de objetos autocontenidos—. Esta ontología de desconexión termina descalificando conocimientos producidos no *acerca*

de la relación sino *desde* la misma. Es así como la teoría social silencia mucho de lo que *genera la vida*. Para revitalizar el pensamiento crítico, se requiere acercarlo a la vida y a la Tierra, e incluso a las ideas y prácticas de quienes luchan en su defensa.

Coda

El 18 de Noviembre de 2014, un grupo de 22 mujeres comenzaron una valiente marcha de cientos de kilómetros desde La Toma, Cauca, hacia la capital, Bogotá. A lo largo del camino salieron a animarlas grupos solidarios. La marcha se inició por la continua presencia ilegal de máquinas excavadoras, propiedad de foráneos, en la minería de oro. Como es sabido, las excavadoras con mercurio y cianuro son muy devastadoras. La minería estaba destruyendo el río y contaminando el agua; la gente que se opuso a las mineras recibió amenazas de muerte. A pesar de las reiteradas protestas, demandas y misivas internacionales en apoyo de la comunidad por confiscar las máquinas o al menos sacarlas de su territorio, no hubo ninguna respuesta desde el Estado, lo que motivó la marcha como último recurso. Los *comunicados* de parte de las mujeres siempre incluyeron el adagio: «*Movimiento de Mujeres Afrodescendientes por la protección de la vida y en defensa de los territorios ancestrales*», además de declaraciones sobre política territorial y ontológica. Para finalizar, citamos algunas de estas:

Somos mujeres Negras del norte del Cauca, descendientes de hombres y mujeres africanos esclavizados, que conocen el valor ancestral que yace en sus territorios. Sabemos cuántos de nuestros ancestros pagaron por su libertad con sus vidas; sabemos que la sangre de nuestros ancestros se derramó para obtener estas tierras; sabemos que trabajaron muchos años como esclavos para heredarnos estas tierras. Nos enseñaron que no debemos vender la tierra; entendieron que tendríamos que asegurar que nuestro pueblo podría permanecer por siempre en nuestro territorio [...] Han pasado cuatro siglos, y su memoria es nuestra memoria; sus prácticas son nuestras prácticas, transmitidas a través de nuestros abuelos; nuestras hijas e hijos continúan afirmando nuestra identidad como pueblo libre [...] Hoy, nuestras vidas peligran y las posibilidades de existir como pueblos afrodescendientes es mínima. Muchos hombres y mujeres se ven amenazados de muerte. Nosotras, mujeres, hemos vivido del trabajo de nuestros ancestros que les permitió comprarse su libertad y la nuestra, y que consistió en la agricultura, la pesca, la caza y los saberes ancestrales que nuestras mayores y comadronas nos han inculcado con el fin de mantenernos como Pueblo. Porque nuestro amor por la vida es más fuerte que nuestro temor a la muerte, recogemos toda la solidaridad de aquellos

que se oponen a la minería ilegal y que se oponen a las amenazas en contra de quienes protegen la Vida y los Territorios Ancestrales.

Referencias

- Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.) (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Alayza, A. y Gudynas, E. (Eds.) (2011). *Transiciones, post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Lima: RedGE y CEPES.
- Bassey, N. (2012). *To Cook a Continent. Destructive Extraction and the Climate Crisis in Africa*. Cape Town: University of Kwa Zulu Natal Press.
- Berry, T. (1998). *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Berry, T. (1999). *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Bell Tower.
- Berry, T. (2013). The Determining Features of the Ecozoic Era. *The Ecozoic*, 3: 4-6.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Blaser, M. (2014). Beyond the Common World? Ontological Conflicts and the Problem of Reasonable Politics. Memorial University of New Foundland.
- Blaser, M.; de la Cadena, M. y Escobar, A. (2014). Introduction: The Anthropocene and the One-World. Draft in progress for the *Pluriversal Studies Reader*.
- Bollier, D. (2014). *Think like a Commoner. A Short Introduction to the Life of the Commons*.
- Bollier, D. y Helfrich, S. (Eds.) (2012). *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and the State*. Leveiler Press.
- Coraggio, J.L. y Laville, J.L. (Eds.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo norte-sur*. Buenos Aires: Universidad de General Sarmiento.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2): 334-370.
- De la Cadena, M. (en prensa). *Earth Beings: Provincializing Nature and the Human through Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place~Movements~Life~Redes*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2011). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Postdesarrollo y Diferencia Radical*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Fals Borda, O. (1984). *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fry, T. (2012). *Becoming Human by Design*. London: Berg.
- Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. I. Farah y F. Wanderley, Coords. La Paz: CIDES UMSA.

- Gudynas, E. (2014). *Derechos de la naturaleza/Ética bicéntrica y políticas ambientales*. Lima: PDTG/redGE/CLAES.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53): 71-83.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description*. New York: Routledge.
- Kino-nda-niimi Collective (2014). *The Winter We danced. Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*. Winnipeg: Arp Books.
- Latouche, S. (2009). *Farewell to Growth*. London: Polity Press.
- Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*. London: Routledge.
- Law, J. (2011). What's Wrong with a One-World World. *Heterogenieitie*.
- Law, J. y Lien, M. (2012). Denaturalizing Nature. Manuscrito no publicado.
- Lisifrey, A.; Vargas, L.A.; Mina, E.; Rojas, A.; Solarte, A.M.; Vanegas, G. y Vega, A. (2013). *La Toma. Historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca del Alto Cauca*. Bogotá: Universidad Javeriana y Consejo Comunitario de La Toma.
- Massuh, G. (Ed.) (2012). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (post)desarrollo en America Latina*. Buenos Aires: Mardulce.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- Nonini, D. (Ed.) (2007). *The Global Idea of The Commons*. New York: Berghan Books.
- Ogden, L. (2012). *Swamplife. People, Gators, and mangroves Entangled in the Everglades*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.
- Randers, J. (2012). *2052. A Global Forecast for the Next Forty Years*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.
- Rahnema, M. y Bawtree, V. (Eds.) (1997) *The Post-Development Reader*. London: Zed Books.
- Restrepo, E. (1996). Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano. En *Renacientes del Guandal*. E. Restrepo y J.I. del Valle, Eds. Bogotá: Universidad Nacional/Biopacífico.
- Rist, G. (1997). *The History of Development*. London: Zed Books.
- Rose, D.B. (2008). On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial Studies*, 11(2):157-167.
- Sachs, W. (Ed). (1992). *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books.
- Santos, B. (2002). *Towards a New Legal Common Sense*. London: Butterworth.
- Santos, B. (2007). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
- Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder; Paradigm Publishers.
- Vaneigem, R. (1994). *The Movement of the Free Spirit*. New York: Zone Books.