

ANTONIO ORTEGA SANTOS
CHIARA OLIVIERI
(eds.)

SABERES BIOCULTURALES
En pie de Re-Existencias en el Sur Global

GRANADA, 2020

COLECCIÓN PERIFERIAS

CONSEJO ASESOR: Gunther Dietz, Universidad Veracruzana, México. Roser Manzanera Ruiz, Universidad de Granada. Ramon Grosfoguel, University of California, Berkeley. Koldo Unceta, Universidad del País Vasco. Juan Torres López, Universidad de Sevilla. Beatriz Pérez Galán, UNED Universidad Complutense de Madrid. José Antonio Alonso, Universidad Complutense de Madrid. Carmen Lizárraga, Universidad de Granada. Carmen Gregorio Gil, Universidad de Granada. Sandra Ezquerra Samper, Universidad de Vic-Universidad Central de Catalunya. Lina Gálvez Muñoz, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Enrique Leff Zimmerman, Universidad Autónoma de México. José Luís Cardoso, Universidad de Lisboa. Mbuyi Kabunda, Universidad Autónoma de Madrid. Erik Reinert, Universidad Tecnológica de Tallin.

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

ISBN: 978-84-338-6703-2.

Depósito legal: GR./962-2020.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada.

Telfs.: 958 24 39 30 – 958 24 62 20

web: editorial.ugr.es

Maquetación: CMD. Granada.

Diseño de cubierta: Tarma. Estudio gráfico.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDO

ANTONIO ORTEGA SANTOS y CHIARA OLIVIERI. De Reexistencias en el Sur Global. Aprendizajes de Acción	9
--	---

PARTE 1 SABERES DEL SUR

ARTURO ESCOBAR. Las transiciones regionales como re-existencia. <i>Disoñando</i> otro valle del Rfo Cauca, Colombia	23
MARIA PAULA MENESES. Desafios ambientais a Sul: o <i>ubuntu</i> como ética de ligação entre a comunidade e a natureza	49
JAVIER TOBAR. El saber del corazón y las voces del territorio	83
JOSÉ JORGE DE CARVALHO. Encuentro de Saberes y Descolonización. Una Refundación Étnica, Racial y Epistémica de las Universidades Latinoamericanas	107

PARTE 2 ACCIONANDO REEXISTENCIAS

RAUL ZIBECHI. El estado de excepción como paradigma político del extractivismo	133
CARLOS IBARRA MEZA y MICHELINE CARIÑO. Reexistencia de la oasisidad: resistencia biocultural desde el rancho sufcaliforniano	149

LUCRECIA WAGNER. Asambleas, indígenas y crianceros. Conflictos por minería a gran escala desde una experiencia en la norpatagonia argentina.....	169
MARCELO CAMARGO ZENTENO. Caminar como Resistencia: la forma de (sobre)vivir en la Casa Grande	193
VICTOR GUADARRAMA. Abismo y Re-existencias. Subjetividades transhumanas en la contracultura mexicana entre 1965 y 1975	233
ADRIANA ANACONA MUÑOZ. La chakana andina: tejido cultural yanakuna	259
BIOGRAFÍAS.....	275

DE REEXISTENCIAS EN EL SUR GLOBAL

Aprendizajes de Acción

ANTONIO ORTEGA SANTOS y
CHIARA OLIVIERI

DESDE hace tiempo la modernidad capitalista nos ha saqueado en nuestros cuerpos, mentes y territorios. Nos han despojado de las bases materiales y, en buena medida, ontológicas de las pautas con las que hemos construido, como seres vivos, nuestras formas de existencia y reproducción en común con el resto de la vida sobre la nave Tierra. Construimos desde nuestra conciencia de especie pautas de interacción con el territorio que estaban orientadas a la satisfacción de las necesidades de reproducción societaria en íntima y sentida conexión con el espacio habitado. Si en sociedades preindustriales, las luchas por los recursos ambientales devenían en una matriz distributiva de la disputa por los bienes dado que la lógica imperante era la asignación intracomunitaria de la materia viva para usos socioenergéticos (endo y exosomáticos), con la llegada de la industrialización y la civilización moderno-capitalistas, las tensiones por el territorio tuvieron una causalidad diversa y ampliada, junto a un impacto socio-ecológico de mayor escala. Retomando el primero de los argumentos, y huyendo de las idealizaciones utópicas y de inocencia ambiental de las sociedades de caracterización como campesina preindustrial, los conflictos por los bienes ambientales fueron narrativas de la sustentabilidad comunitaria y de la capacidad del manejo adaptativo en contextos de constricciones de energía y materia en economías de base energética orgánica. Limitaciones, constricciones territoriales de alta limitación y orientaciones hacia la disponibilidad intra-societaria de los recursos disponibles describen una historia de las disputas por los recursos que solo atisbaron una matriz exterior de enorme impacto: la creación de los sures por la modernidad capitalistas. Desde la fuerza constitutiva de las formas de comunalidad que hasta bien entrado el siglo XVIII

nos narran muchos autores (desde E. P. Thompson a James Scott) se fracturó por una dinámica de saqueo-despojo que los sistemas imperiales implementaron a gran escala desde «la era de los descubrimientos». Cabe pensar en casi una realidad bifronte o una necesaria complementariedad: pervivieron los bienes comunes como herramienta para la sustentabilidad pero también fueron un marco desde el que sostener mano de obra para la ejecución de la puesta al servicio de los bienes en común hacia los mercados emergentes (capitalización de la naturaleza siguiendo a O'Connor, 1994, 1997), junto a la impronta capitalista de transferencia hacia *los nortes* de flujos de materia y energía, a escala global. A lo largo de la modernidad capitalista, los territorios y los cuerpos yacentes en los mismos fueron sometidos a transformación colonial de largo recorrido. Territorios convertidos en fabric-commodities para un capitalismo en expansión, en los que la extracción de recursos energético-materiales-bióticos se sostenía con la acción coercitiva de las metrópolis «imperantes». Plantas, animales como conversores bioenergéticos fueron usados como punta de lanza de una europeización ecosistémica a escala global, desde la que implementar una transformación más intensa del uso de bienes esenciales como el agua, la tierra y el material genético desde lo que impulsar una antropización eurocéntrica de los tropos del Sur. Desde los «descubrimientos» en los Sures, desde la formas de construcción de mercados globales, desde la esclavización de los cuerpos no-seres en muchos lugares y desde la destrucción de los saberes asociados a esos cuerpos y territorios, el discurso y la narrativa de la colonialidad construyó un hacer constante y de larga continuidad. La conversión antropizante desde la racialidad blanca de los territorios del Sur sólo podía venir de la mano del triple golpe para su subalternización: eliminación de cuerpos, saberes y poderes al albur de la imposición de los patrones de democracias competitivas liberales del Norte como proceso de decisión político. El trabajo ya parecía consumado o por lo menos, en vía de consolidación.

Pero ninguna conceptualización de los territorios, narrada de los márgenes de simplicidad epistémica, nos puede, ni debe, dejar de cejar en la mirada intuitiva a lo silente, a lo no visible desde la hegemonía eurocéntrica en las formas y praxis de construcción de los saberes. Una acción hegemonizante que sólo obtenía factibilidad desde la

subalternización o erradicación de las epistemes otras, de los cuerpos otros, de los poderes otros. Cuando a lo largo de los siglos XVIII al XX muchos pueblos y sociedades en el mundo lucharon por la defensa de su comunalidad, de los territorios en los que practicaban sus memorias (desde el plural se puede dimensionar la complejidad de los saberes, no unívocos sino multiterritoriales y multidiversos en sus prácticas en el territorio) y sus acciones socioproductivas, su horizonte inmediato parecía una necesidad vital. Con el devenir del tiempo, con la atención intuitiva a esas luchas por la tierras, los recursos, los saberes, en definitiva por la vida, cada vez más entendemos que sus «defensas de lo común» no fueron más que el primer ciclo de unas prácticas de resistencia contra el despojo que llega hasta hoy, y que no parece tener fin. Los montes, los pastos, el agua junto a otros muchos bienes materiales fueron los sujetos desde los que las luchas por la vida se articularon a lo largo de la modernidad. Fueron sí sujetos, no objetos. Muchas comunidades fueron «re-convencidas» sobre la originalidad y subjetividad de unos recursos tenidos en común, desprovistas de praxis con el metabolismo social de cada uno de sus quehaceres de vida, fueron desprovistas de la capacidad de ser «sentipensadas» para ser objetivizadas como inputs del modelo capitalista... dejaron de ser vividas, para ser apropiadas, extraídas y comercializadas. El capitalismo voraz no deja de necesitar «madera para la locomotora». Pero no es un debate nominalista alrededor del Capitaloceno, dado que desde el campo de la Historia Ambiental, se dispone del bagaje conceptual y epistémico para comprender cómo cualquier acción humana en el ámbito de los sistemas sociometabólicos tiene un huella impresa, una acción-externalidad negativa con el entorno, que deviene en tensiones socioproductivas (Martínez Alier, 1996, 2002, 2010, 2016) por la asignación de bienes en cada uno de los perfiles metabólicos (apropiación-circulación-transformación-consumo-excreción). Pero esta es otra historia. Atendiendo a las tensiones surgidas en cada uno de esos momentos societarios, los grupos humanos, en muchos lugares del mundo, escenificaron las tensiones por la distribución y asignación inter e intracomunitaria de bienes. En la Europa Mediterránea a lo largo del siglo XIX de la mano de la construcción del Estado Nación como herramienta de la Modernidad Capitalista, se protagonizó un intenso proceso de privatización-estatalización de bienes tenidos en

LAS TRANSICIONES REGIONALES COMO RE-EXISTENCIA

Diseñando otro valle del Río Cauca, Colombia¹

ARTURO ESCOBAR

Cuando la imagen es nueva, el mundo es nuevo

(Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, 1965: 79)

(Ritmo de salsa)

Están quemando la caña, allá en el Valle del Cauca (Bis)

Ahora el sol se levanta
Y con él los campesinos
Si es tan dura mi labor
Lo hago por los hijos míos

Los carros cañeros pasan
Llevando la caña brava
Y el campesino en bicicleta
Llorando apenas avanza

Y con el sol del medio día
Calentándole la espalda
El campesino lamenta
Y a su familia le canta.

... Campesino, tu que endulzas
Las cenas y las mesadas
Cuán amarga es tu vida
Cuán amarga es tu jornada.

Coro: *Ruge la tierra, fuego a la caña.*

Yuri Buenaventura, «Están quemando la caña»,
del álbum *Yo Soy*, Mercury Records, 2000.

1. Este texto es una versión revisada y ampliada del texto publicado en Escobar, A. (2018): *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yalal Afro/Latino-América*, Editorial Desde Abajo, Bogotá.

PREÁMBULO: MEDITACIÓN PARA ANTES DE COMENZAR LA LECTURA

En un homenaje a don Luis Enrique Dinás Zape, mayor afrocolombiano de la ciudad de Puerto Tejada, celebrado en Cali el 28 de octubre del 2015, él se refería a la expansión rápida de la caña en su región como la época «*cuando llegaron los bandidos*» y acabaron con las productivas fincas de cacao y otros policultivos que hasta mediados del siglo xx habían logrado mantener los agricultores negros a lo largo y ancho del valle del río Cauca². Aunque la resistencia negra a la expansión de la caña de azúcar no ha desaparecido, hoy en día esta resistencia es liderada por los indígenas nasa del Norte del Cauca a través de su movimiento por la Liberación de la Madre Tierra. Por más de una década, este movimiento ha involucrado acciones concretas de toma de tierras que comienzan por arrancar manualmente la caña en las tierras recuperadas, sembrando en su lugar cultivos alimenticios con prácticas que podríamos llamar agroecológicas.

Pensemos activamente, con don Luis Enrique y con los comuneros nasa, en la gran historia ecológica del valle del Cauca antes de la llegada de la caña, y en la historia de resistencias a ella, y realicemos la siguiente meditación con atención plena: *Inhalando, reconozco que la caña de azúcar esta llegando a su fin; exhalando, tengo la convicción de que va a llegar a su fin. Inhalando, arrancamos la caña; exhalando, la caña desaparece del todo.* Imaginémonos participando en una gran minga colectiva con indígenas, negros, campesinos, pueblerinos y ciudadanos de todos los orígenes, fajas y colores, una gran ola de gentes arrancando una por una todas las plantas de caña de sur a norte y de este a oeste, ingenio por ingenio, propiedad por propiedad. Y luego reprobemos activamente este vasto y generoso territorio de tierras planas,

2. El antropólogo australiano Michael Taussig escribió en 1975 un libro, bajo el seudónimo de Mateo Mina, donde demuestra la conformación de un importante campesinado negro libre a partir de la abolición de la esclavitud en 1851, con base en la tierra, en buena parte del valle del río Cauca, en base al modelo negro de «finca tradicional», basado en el policultivo en pequeñas parcelas. Todo este proceso se vino abajo con la invasión de la caña a partir de la segunda mitad del siglo xx y la expansión industrial desenfrenada de su cultivo (Mina, 1975). Para una historia ambiental de la región, ver Motta y Perafán (2010); Colmenares (1979).

laderas y montañas, y de aguas y prolíficas y flora y fauna con todo tipo de cultivos alimenticios, plantas ornamentales, ojos de agua, riachuelos, humedales, guaduales y bosques de especies nativas y animales, multitud de paisajes, y, entre todas estas configuraciones vivientes, imaginemos pueblos y ciudades amables, hermosas y saludables y gentes sonrientes finalmente viviendo con un cierto módico de paz, solidaridad, y armonía. Esta meditación nos servirá para adentrarnos en el ejercicio intelectual que sigue, un ejercicio de la imaginación de diseño, de re-existencia y aprendizaje bicultural.

OTRO VALLE DEL RÍO CAUCA ES POSIBLE. UN EJERCICIO DE IMAGINACIÓN DE TRANSICIÓN REGIONAL

Muchas regiones del mundo están maduras para embarcarse en transiciones culturales y ecológicas sustanciales, pocas o ninguna están preparadas para ello. Tal es el caso del fértil valle del río Cauca en el suroccidente colombiano. Esta región bien podría ser considerada un emblema de la debacle del desarrollo; el desarrollo capitalista basado en las plantaciones de caña de azúcar en la parte plana y ganadería extensiva en las laderas comenzó a tomar fuerza en el siglo XIX, ganando vigor a principios del siglo XX, y consolidándose a partir de 1950 con la creación de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), con el apoyo del Banco Mundial, y cuyo modelo fuera la famosa Tennessee Valley Authority (TVA). Ya no sólo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña y la ganadería se ha agotado sino que ha causado la devastación ecológica de colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos, además de la dislocación masiva, social y territorial, de los campesinos y de las comunidades afrodescendientes de la región, profundamente injusta y dolorosa. La región puede ser fácilmente reimaginada *como un verdadero bastión de producción agroecológica de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas y como una región multicultural de productores agrícolas pequeños y medianos, y una red descentralizada funcional de pueblos y ciudades medianas*. Otros futuros atractivos pueden ser imaginados para esta región, sin duda.

Sin embargo, estos futuros son en la actualidad *impensables*; tal es la fuerza del imaginario desarrollista sobre la mayor parte de la gente

DESAFIOS AMBIENTAIS A SUL: O *UBUNTU* COMO ÉTICA DE LIGAÇÃO ENTRE A COMUNIDADE E A NATUREZA

MARIA PAULA MENESES

Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra

INTRODUÇÃO: O COLONIALISMO COMO VIOLÊNCIA EPISTÊMICA E ONTOLÓGICA

Num relatório recentemente publicado, a Goldman Sachs, um grupo financeiro multinacional, menciona os principais efeitos das mudanças climáticas sobre as cidades do mundo. Sem reconhecer o impacto do crescimento capitalista sobre a *destruição do planeta*, este trabalho destaca, entre os principais impactos da subida de temperaturas, a maior frequência e intensidade das tempestades tropicais (ciclones) e o aumento do nível do mar, eventos que poderão afetar as atividades económicas e danificar infraestruturas —dos prédios ao transporte e os sistemas de gestão de água e resíduos—, prejudicando sobretudo os moradores mais vulneráveis (Hindlian *et al.*, 2019: 12). Este prognóstico, ao contrário do que a Goldman Sachs antecipa, já está a ocorrer. Os ciclones Idai e Kenneth, que atingiram Moçambique no início de 2019, mostraram a magnitude dos desastres ambientais que se avizinham, quer pelo número de mortos, quer pelo rasto de destruição deixado pela força devastadora destes ciclones. Porém, a narrativa sobre as alterações climáticas tem vindo a criar uma comunidade internacional de desastre, homogeneizando e ocultando os efeitos de longo prazo da ação conjugada do capitalismo e do colonialismo.

As alterações suscitadas pela relação colonial-capitalista transformaram a natureza, gerando novas paisagens, novas ecologias e novas relações entre o social e o natural (Crosby, 2004)¹. Para legitimar estas

1. É neste contexto que se assiste à privatização da natureza, pela privatização da terra, bosques, água, animais, florestas, que se transformam em mercadorias, sem

intervenções o capitalismo procura, a partir da racionalidade científica, explicar os desastres ambientais e mitigar os seus impactos (Adams, 2003). A conservação tornou-se rapidamente uma preocupação global, objeto de estudos e investimentos significativos por parte de múltiplos Estados, assim como de uma onda crescente de movimentos ambientalistas. Neste processo, os saberes e as experiências locais, comunitárias são, frequentemente, relegadas para posições periféricas ou mesmo esquecidas, privilegiando-se as estratégias de proteção ambiental assentes no saber científico. Como destaca José Manuel Mendes (2019), esta posição dominante sobre os riscos ambientais insere-se no conjunto das estratégias hegemónicas e performativas de produção de um mundo inseguro, que consentem a (re)produção de um outro exótico, perigoso e distante, com conhecimentos limitados, que deve ser ‘assimilado’ pela moderna racionalidade científica.

Muitas são as culturas no mundo que não estabelecem uma dicotomia explícita entre o natural e o social, como está na origem das modernas sociedades de matriz eurocêntrica (Escobar, 2001: 151). Uma rutura profunda acontece com o desenvolver do ideal emancipatório iluminista, inspiração de parte importante dos movimentos ambientalistas, ideal que está intimamente associado à ideia de controlo e uso da natureza, pelos humanos (Dwivedi, 2001: 12-14). E é este modelo que se vai procurar expandir e impor-se como modelo dominante de relação natureza-sociedade, parte da relação colonial-capitalista².

Apesar da diversidade de projetos coloniais modernos, estes partilham uma estratégia política comum, apoiando-se na ciência moderna, na criação de um modelo de desenvolvimento específico, a ser exportado para os ‘espaços do império’. Porém, qualquer tentativa de legitimação hegemónica, independentemente da sua origem, ao privi-

qualquer outros valor ou importância para além do valor de mercado (Adams, 2003; Crosby, 2004).

2. Uma análise detalhada do moderno colonialismo, parte da estratégia capitalista de exploração mostra que um dos principais objetivos desta estratégia é a pilhagem e exploração dos recursos (humanos e naturais) dos territórios colonizados, assim como à liberação de resíduos tóxicos, fruto das atividades humanas, contaminando o ar, a água e a terra. Esta realidade tem sido descrita por vários intelectuais como ‘colonialismo ambiental’ (Nelson, 2003: 66).

legiar uma análise monocultural da diversidade do mundo, reproduz uma lógica exclusivista. O projeto racional eurocêntrico é exemplo desta aposta, ao criar a alteridade como um espaço/tempo anterior, onde circulavam saberes considerados 'inferiores', com alcance local (Meneses, 2018). Este foi o contraponto que legitimou a imposição violenta da estruturação hierárquica que está na base da relação de poder-saber do moderno pensamento científico. Como Boaventura de Sousa Santos sublinha (2007: 45-47), esta relação opera através da permanente imposição de um pensamento abissal que divide o mundo em duas partes: o mundo moderno eurocêntrico, de um lado, e os 'outros' espaços, coloniais, da tradição, dos primitivos, do 'outro' lado da linha. Como este autor ressalta, estas linhas constituem muito mais que marcadores cartográficos, ao sinalizarem uma mudança na concepção sobre o mundo, a partir de um espaço que procurará constituir-se como referencia científica e política do mundo. Para tal promoveu ativamente o surgimento de uma epistemologia fundamentalmente excludente do mundo moderno. Essa opção que irá impor-se, de forma gradual, sobretudo a partir dos séculos XVII-XVIII (Stanziani, 2018: 46-48) instilará uma separação entre o 'velho mundo' supostamente civilizado da Europa e o mundo não civilizado, justificando a necessidade de uma colonização racional 'científica' (Meneses, 2010; 2016). Em consequência, a noção europeia de cidadania emerge na Europa imperial conjugada com os direitos individuais dos indivíduos que acediam então ao mundo dos contratos sociais, relegando ao 'estado da natureza' ao 'outro' lado da linha abissal o mundo das colónias, apresentado como atrasado e habitada por sub-humanos, com pouco ou nenhum conhecimento valioso. Este processo, para além de gerar o eurocentrismo, converteu a simultaneidade da existência desses mundos em não-contemporaneidade, criando o que Boaventura de Sousa Santos (2018a) descreve como a cartografia abissal do mundo moderno. O eurocentrismo, fruto desta cartografia abissal, apoia-se num imenso corpo de conhecimento hegemónico: as Epistemologias do Norte. Insistindo no mito da 'Europa' como centro do saber (Mbembe, 2014: 128), esta proposta insiste em impor-se ao nível das categorias fundamentais, gerando um desconhecimento abissal arrogante sobre o lado colonizado. É assim que se perpetua a o não reconhecimento dos seres e dos saberes que (re)existem nos territórios,

EL SABER DEL CORAZÓN Y LAS VOCES DEL TERRITORIO

JAVIER TOBAR

LA univesidad y el saber disciplinar se constituyeron en el centro privilegiado del conocimiento en la modernidad. No obstante, no es el único saber que la constituye porque al margen y pesar de haber sido negados, subalternizados o inferiorizados, simultáneamente coexisten otros conocimientos y espacios otros de formación y aprendizaje. En la gran cordillera andina y la selva amazónica, las malocas, las lagunas, los ríos, los páramos, las chacras o los espacios de la casa han sido y siguen siendo espacios bioculturales fundamentales para la regeneración de múltiples saberes y de la vida misma. Son los mamos, payes, chamanes, parteras, tejedoras, agricultores etc, de las montañas y selvas los portadores de un profundo y amplio conocimiento de las plantas, de las enfermedades corporales y espirituales como de diferentes formas de curación y sanación del territorio.

Por eso en este texto, en lugar detenerme en el saber disciplinar y en la epistemología moderna que ha separado el conocimiento de otras formas del ser, del habitar no sin reducir el pluriverso a la dictonía cultura/naturaleza, deseo conversar con el lector prácticas y formas de sentir/pensar/escuchar/narrar el relacionamiento entre los diferentes existentes en las montañas de los Andes.

1. LA VOZ DE LOS MAYORES

Recientemente en diferentes partes del mundo están emergiendo importantes contribuciones que proponen varias lecturas para ampliar la comprensión de relaciones interhumanas y no humanas. Antropólogos como Mario Blazer, Arturo Escobar, Marisol de la Cadena han

planteado una innovadora reflexión sobre los ‘conflictos ontológicos’, concepto que ha sido abordado extensamente para ampliar la lectura de lo que comúnmente se ocupa la ecología política. Frente a esta perspectiva, Blazer (2019) plantea la ontología política como un campo que implica al mismo tiempo una nueva sensibilidad política que la entiende como un compromiso con el pluriverso, o «lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante» (Blazer, 2019: 114). En esta perspectiva, Arturo Escobar (2018: 41), comentando la propuesta de Blaser señala que la ontología se refiere, en primer lugar,

[...] a los supuestos que cada grupo social tiene sobre los tipos de seres que existen en el mundo y sus condiciones de existencia —una suerte de inventario de seres y sus relaciones. La segunda capa se refiere a las formas como estas premisas dan lugar a determinadas configuraciones socio-naturales: la forma como se realizan, por así decirlo, en los mundos. En otras palabras, las ontologías no preceden nuestras prácticas cotidianas; los mundos son enactuados por prácticas concretas. Finalmente, a menudo las ontologías se manifiestan como relatos, los cuales nos dan pistas para entender los supuestos subyacentes. Esta capa está ampliamente corroborada por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales (mitos de la creación, por ejemplo).

Juan Duchesne Winter, que ha estudiado varios textos de pueblos indígenas, confirma la gran importancia que tienen los relatos y literatura para la comprensión de las múltiples relaciones que existen entre los humanos y no humanos. En esta perspectiva de trabajo quisiera en adelante resaltar la gran importancia que tiene el relato en los saberes y artes bioculturales, no sin acudir a varias narraciones que se encuentran inscritas en el pensamiento mito-poético de las comunidades andinas.

En montañas de los Andes se cuentan numerosos relatos que hablan del origen de universo, de los saberes y las artes. Así en la comunidad Nasa en el departamento del Cauca, al sur de Colombia, se narra:

En los primeros tiempos no había tierra, ni gente, solo existían ks«a»w wala, «gran espíritu». Este espíritu era a la vez masculino y

femenino; así se reproducía a sí mismo y de ahí otros espíritus como el ekthe «sabio del espacio»; el trueno, «t: iwe yase, «nombrador de la tierra»; weet^oahn, el que deja las enfermedades en el tiempo; el klum, «duende que controla el ambiente»; el daat^oi, «espíritu del control social»; s^oi, «espíritu de la transformación»; tay, «el sol»; a «te «la luna»; wec^oa, viento dueño de la atmosfera.

Esos son los hijos mayores ks^oa^ow wala, «gran espíritu» los hijos mayores se reprodujeron y originaron las plantas, los animales, los minerales y crearon un hijo especial llamado nasa «el ser humano» (gente). Todos estos espíritus mayores y menores vivían unidos, tenían un solo idioma, el nasa yuwe (lengua páez), y sabían muchas cosas: unos eran cantores, otros artesanos, otros chamanes, consejeros, músicos y agricultores entre otros.... Antes ks^oa^ow wala tenía una casa grande; allí vivía con los demás espíritus mayores. Los hijos mayores deambulaban permanentemente por todas partes porque no tenían lugar fijo para vivir. Un día ks^oa^ow wala les dijo que tenían construir su propio hogar, donde vivir cada uno; entonces estos se transformaron en personas e hicieron sus casas en diferentes lugares por separado (Voz páez) (...). (Voz Páez en Portela, 2000: 40-41).

En sus vecinos los Misak:

Primero fue la tierra y junto ella estaba el agua. En las cabeceras de las sabanas había grandes lagunas. La principal de ellas la Nupisu, Nupirrapu o Piendamú. También había ciénagas y barriales que recogían muchas aguas y se unían con las lagunas. Las aguas nacían de los pikap, ojos de agua que quedaban en el centro, y todas se iban reuniendo para formar un río grande que corría hacia abajo. En la laguna, que era una gran salina estaba tata Illimpi y mama Keltsi, su esposa. Allí estaban. De todas estas cabeceras y de ellos venía el Río Grande, de allí se desprendían las aguas y se iban regando. De allí se desprendían todas aguas para llegar al mar. En esa época, las aguas no subían desde el mar, solamente bajaban.

Una vez que las aguas llegaron hasta el mar y se recogieron en él, se levantó la nube y comenzó a subir por las montañas y las cañadas. Ip arrup, todas las aguas fueron al mar y luego regresaron en nube: maya pi, toda el agua se recogió en el mar; ip, corría de las cabeceras al mar: arrup, y llegaba. Maya pi ip arrup tapic kaik:

ENCUENTRO DE SABERES Y DESCOLONIZACIÓN

Una refundación étnica, racial y epistémica de las universidades latinoamericanas

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

DE LAS CUOTAS AL ENCUENTRO DE SABERES

Dos movimientos de descolonización del patrón racista y eurocéntrico de nuestro mundo académico surgieron en la Universidad de Brasilia (UnB) durante la década pasada y desde aquí se extendieron para las demás universidades brasileñas¹. El primero de ellos fue la lucha por las cuotas para negros e indígenas, iniciada entre 1999 y 2000, que finalmente sería victoriosa con su aprobación en 2003. Las cuotas étnico-raciales de la UnB ocuparon un lugar central en el debate público nacional, hasta que fue aprobada, en 2012, la Ley Federal 12.711, que generalizó las cuotas para negros e indígenas en todas las universidades federales². Se inició, entonces, un proceso intenso de contra segregación étnica y racial, con reflejos inmediatos en el combate al racismo institucional y en la demanda por cuotas dentro de los posgrados (movimiento en plena ebullición) y la docencia (batalla que deberá llevar un tiempo mayor para ser vencida).

La discusión de las cuotas pronto suscitó debates sobre el carácter excesivamente eurocéntrico de nuestras universidades y su mentalidad colonizada de origen. Ese segundo debate surgió, por lo tanto, a través de un cuestionamiento intelectual y político: no sería de modo alguno

1. Este texto es una versión reducida y enteramente revisada de un artículo publicado originalmente en portugués (Carvalho, 2018) y fue traducido por Ana Gretel Echazú Böschemeier, antropóloga. Email: gretigre@gmail.com.

2. Para una crítica constructiva a la Ley 12.711 y un panorama general del sistema de cuotas, ver Carvalho (2006 y 2016a). En Brasil existen universidades nacionales (las federales) y estatales (de los estados o provincias).

satisfactorio implementar acciones afirmativas para jóvenes negros e indígenas sin, paralelamente, transformar el currículo colonizado, racista y blanqueado que viene repitiéndose crónicamente en todas nuestras instituciones de enseñanza superior. Podemos cualificar, así, como de cuotas epistémicas al actual movimiento del Encuentro de Saberes, que promueve la inclusión de los sabedores y sabedoras de nuestros pueblos tradicionales —indígenas, quilombos (cimarrones), comunidades afro-brasileras y culturas populares tradicionales— como profesores de las universidades en materias regulares, con la misma posición de autoridad que los docentes doctores (Carvalho, 2010, 2011 y 2019; Carvalho & Flórez 2014a, 2014b y 2018; Carvalho, Flórez & Martínez, 2017; Carvalho & Águas, 2015 y Carvalho *et al.*, 2016)³. Así, pasamos a operar actualmente con una doble inclusión: la de los jóvenes negros, indígenas y de los demás pueblos tradicionales para que puedan ingresar en la enseñanza superior pública; y la de los *mestres* y *mestras* de las comunidades de los cuotistas para que tengan el derecho de enseñar sus saberes tradicionales a todos los estudiantes universitarios, actuando como profesores en nuestras universidades.

Un breve comentario sobre terminología. El Encuentro de Saberes surgió de una demanda por políticas públicas llevada al Ministerio de Cultura en los años 2005 y 2006 por la red de las culturas populares y comunidades tradicionales, representadas por sus líderes, a quienes llamamos de *mestres* y *mestras*. El término *mestre* caracteriza todos los sabedores tradicionales —chamanes, artesanos, sacerdotes de las religiones afro-brasileñas, curanderos, especialistas en plantas medicinales, tecnólogos, todos los artistas de las expresiones culturales tradicionales— de un modo que el vocablo castellano «maestro»(y maestra) no logra expresar. Por tal motivo, mantendré el termino portugués a lo largo del texto.

Es a partir de estos dos movimientos que debemos dialogar con propuestas e iniciativas descolonizadoras desarrolladas en otros países latino-americanos y en otros continentes. Como presupuesto para

3. El Encuentro de Saberes es un proyecto desarrollado pelo INCT de Inclusión en la Enseñanza Superior y en la Investigación, sustentado por CNPq, sediado en la UnB y por mí coordinado.

esos diálogos definiendo, primeramente, la centralidad de la institución universitaria en las luchas por la construcción de un Estado brasilero descolonizado y que sea de hecho democrático, igualitario, plurinacional, con equidad en su diversidad étnica y racial, y de hecho pluricultural y pluriépistémico. A fin de cuentas, de las universidades surgen los cuadros de empleados del Estado —el sector judicial, el ejecutivo, los oficiales militares, los cuadros empresariales, los operadores de los medios de comunicación, etc. La discriminación racial, el imaginario racista, el genocidio contra los negros e indígenas, la acumulación por desposesión y el robo de tierras de los pueblos tradicionales son prácticas seculares que se reproducen en buena medida por el modo como esos profesionales fueron formados en las universidades. Si de hecho la formación universitaria moldea la mentalidad de los estudiantes, entonces el racismo y el genocidio ciertamente podrán ser confrontados con mayor eficacia si una nueva generación de estudiantes universitarios blancos adquiere una formación antirracista, descolonizadora y sensible a la diversidad de los saberes no occidentales creados y reproducidos por los negros, indígenas y demás pueblos tradicionales.

Hay que enfatizar la centralidad de la institución universitaria en las luchas antirracistas y descolonizadoras, pero no se trata más de utilizar el espacio académico sólo como un lugar protegido, separado y con libertad de expresión, para proponer cambios en «la sociedad» —como si la sociedad estuviese del lado de afuera de los *campi*, y éstos funcionaran como un territorio libre de los problemas investigados por los académicos. Descolonizar, en este contexto, significa intervenir en la constitución de este espacio universitario en todos los niveles: en el cuerpo de estudiantes, en el cuerpo docente, en el formato institucional, en el modo de convivencia y en su conformación epistémica general (cursos, disciplinas, programas, teorías, pedagogías, etc.).

LA MENTALIDAD COLONIZADA DE LA UNIVERSIDAD BRASILEIRA (Y LATINOAMERICANA EN GENERAL)

El movimiento surgido con la implementación del Encuentro de Saberes durante 2010 en la UnB corresponde a una intervención en un punto estratégico del sistema académico brasilero que corre

EL ESTADO DE EXCEPCIÓN COMO PARADIGMA POLÍTICO DEL EXTRACTIVISMO

RAUL ZIBECHI

El colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello.

Frantz Fanon

EN los últimos años se han ensayado diversos enfoques sobre el extractivismo, que abarcan desde el énfasis en los impactos sobre el medio ambiente y los perjuicios a las poblaciones, hasta la re-primarización de la matriz productiva. Contamos con un amplio conjunto de trabajos que incluyen, también, las resistencias al modelo de minería a cielo abierto y de monocultivos para la exportación, así como propuestas alternativas asentadas, buena parte de ellas, en el Buen Vivir/Vivir Bien. Los análisis críticos tienden a compartir la tesis de que el modelo extractivo debe ser considerado como parte del proceso de acumulación por desposesión, característico del período de dominio del capital financiero (Harvey, 2004).

En paralelo, se comienza a considerar el extractivismo como una actualización del hecho colonial, en particular en el área de la minería, colocando el inicio de la explotación del Cerro Rico de Potosí (donde fueron sacrificados 8 millones de indios), en 1545, como el comienzo de la modernidad, del capitalismo y de la relación centro-periferia en la que se asientan (Machado, 2014).

Tomando estos análisis como referencias ineludibles, pretendo explorar someramente las formas de acción que están llevando adelante los movimientos para neutralizar/desbordar el modelo extractivo, bloquear la acumulación por despojo, revertir la militarización de los territorios, poner fin a la persistente degradación ambiental y la destrucción de los seres humanos. Considero que no se limitan, ni pueden hacerlo, a repetir los repertorios tradicionales del movimiento sindical, ya que se mueven en espacios donde las reglas del juego son diferentes.

El punto de partida de mi argumentación es que hoy los pueblos son obstáculos para la acumulación por despojo/desposesión. Harvey sostiene que el «principal instrumento» de la acumulación por desposesión son las privatizaciones de empresas públicas y que el poder estatal es su agente más destacado (Harvey, 2004). En su argumentación coloca el ejemplo de Argentina en la década de 1990, que hoy podría aplicarse a buena parte de América Latina y a unos cuantos países europeos como Grecia y España, entre otros.

A mi modo de ver, el argumento de Harvey es enteramente válido para la porción de la humanidad que se encuentra en la «zona del ser», pero para aquella otra parte que vive en la «zona del no-ser» (Grosfoguel, 2012), el principal instrumento de la acumulación por desposesión es la violencia, y sus agentes son, indistintamente, poderes estatales, paraestatales y privados, que en muchos casos trabajan juntos ya que comparten los mismos objetivos. Esa es la situación que viven en nuestro continente las poblaciones cercanas a las minas y los monocultivos. «Prácticamente no existe poblador vecino de un proyecto minero que no tenga algún proceso judicial abierto» (Machado, 2014: 224).

La violencia y la militarización de los territorios son la regla, forman parte inseparable del modelo; los muertos, heridos y golpeados no son fruto de desbordes accidentales de mandos policiales o militares. Es el modo «normal» de operar del extractivismo en la zona del no-ser. El terrorismo de Estado que practicaron las dictaduras militares destruyó sujetos en rebeldía y pavimentó las condiciones para el aterrizaje de la minería a cielo abierto y los monocultivos transgénicos. Posteriormente, las democracias —conservadoras y/o progresistas— aprovecharon las condiciones creadas por los regímenes autoritarios para profundizar la acumulación por despojo:

Poblaciones enteras son perseguidas, amenazadas, criminalizadas y judicializadas; vigiladas y castigadas en nombre de la ley y el orden. Líderes y referentes de organizaciones y movimientos emergentes —mujeres y varones, jóvenes, adultos y ancianos por igual— son acusados de ser los nuevos terroristas, los enemigos públicos de una sociedad de la que es necesario expulsarlos (Machado, 2014: 21).

Las privatizaciones afectaron básicamente a las clases medias urbanas y a las franjas de trabajadores vinculadas al Estado del Bienestar, sobre todo en el caso argentino¹. Para los sectores sociales donde nunca operó la inclusión ni se beneficiaron con el «bienestar», las privatizaciones operaron apenas como la primera etapa del despojo. Indígenas, negros y mestizos, campesinos sin tierra, mujeres pobres, desocupados, trabajadores informales y niños de las periferias urbanas, están sufriendo lo que el EZLN ha definido como la *Cuarta Guerra Mundial*. Como en todas las guerras, se trata de conquistar territorios, destruir enemigos y administrar los espacios conquistados subordinándolos al capital:

La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas (Subcomandante Marcos, 1999).

La novedad de esta nueva guerra es que los enemigos no son los ejércitos de otros estados, ni siquiera otros estados, sino la propia población, en particular aquella parte de la humanidad que vive en la zona del no-ser. En suma: acabar con los pueblos que sobran, desertizar territorios y luego re-conectarlos al mercado mundial. Los modos de eliminar a los pueblos no son necesariamente la muerte física, aunque esta va sucediendo lentamente mediante la expansión de la desnutrición crónica y las viejas/nuevas enfermedades, como el cáncer que afecta a los millones expuestos a los químicos de los monocultivos y de la minería.

Los modos más habituales son la eliminación de los pobres a través de su exclusión: confinamiento en espacios cercados de policías y guardias privados en las periferias urbanas. El caso más extremo es la

1. Una parte de los asalariados de empresas estatales fueron despojados de sus empleos estables y empujados violentamente hacia la pobreza y la informalidad, mientras que otra parte pudieron relocalizarse de diversos modos en las clases medias.

REEXISTENCIA DE LA OASISIDAD: RESISTENCIA BIOCULTURAL DESDE EL RANCHO SUFCALIFORNIANO

CARLOS IBARRA MEZA
MICHELINE CARIÑO

INTRODUCCIÓN

El colapso civilizatorio que estamos viviendo es desalentador, más bien terrorífico. Las imágenes con las que inicia la película *Soylent Green* (Fleischer, 1973) y que supuestamente corresponderían al año 2022, son una muestra de la gravedad de la crisis socioecológica que enfrentamos. En español el título de esa película era *Cuando el futuro nos alcance*, pues la tragedia es que ya nos alcanzó. Los muchos y bien fundados gritos de alarma que en los años 1960 y 1970 dieron algunos políticos, científicos y ambientalistas fueron desoídos (Riechmann, 2018a: 253), perdiéndose así una oportunidad vital de frenar las infames tendencias que han hecho del temido colapso una realidad que cunde rápidamente por todo el mundo y de muy diversas maneras.

Jorge Riechman, Alberto Matarán y Oscar Carpintero proponen *Para evitar la barbarie. Trayectorias de transición ecosocial y de colapso* (2018b); es en efecto ahora el momento de reconstruir sobre las ruinas del depredador sistema mundo capitalista las posibilidades de reexistencia y no sólo de sobrevivencia. Los pueblos subalternizados por la codicia ilimitada de los colonizadores no hemos hecho más que resistir y sobrevivir desde la expansión colonial de Europa Occidental hacia finales del siglo xv. A juzgar por el desastre que amenaza a la ecósfera y que a lo largo de cinco siglos ha provocado la extinción de tantos pueblos como especies, es tiempo de cambiar la estrategia. De hecho, el cambio social ya ha iniciado y está gestando pluriversos (Escobar, 2012) descolonizados que al resignificar su territorio y revalorar sus saberes están construyendo las urgentes transiciones socioecológicas basadas en diversas formas de reexistencia.

Baja California Sur, es el estado que ocupa la mitad meridional de la península de Baja California en el Noroeste de México. Sus características geográficas, en las que predominan el aislamiento y la aridez le han mantenido en una situación marginal en el contexto de la periferia que es México. Esto ha provocado que muchos procesos históricos nacionales se lleven a cabo de forma distinta y tardía, que su densidad demográfica se haya siempre mantenido baja y que sea considerado por los tomadores de decisiones como un espacio vacío en el cual pueden disponer a su libre albedrío de los recursos naturales de su territorio marino, costero y terrestre. Sin embargo, esta bella península siempre ha sido habitada por grupos sociales que han aprendido a superar los retos impuestos por su geografía, generando una extraordinaria capacidad adaptativa. Esta asimetría de poder ha encontrado en las últimas décadas una resistencia tenaz; por ejemplo, a la fecha es el único estado de la República Mexicana libre de minería tóxica a cielo abierto.

En este texto explicamos cómo en la resistencia y con base en su original cultura de la naturaleza, los rancheros sudcalifornianos están construyendo una transición socioecológica que permita el resurgimiento de la sabiduría histórico ambiental para habitar sustentablemente la región y lograr así pasar *la gran prueba* (Riechmann, 2013) que nos impone este siglo XXI.

OASISIDAD: UNA POSIBLE TRANSICIÓN SOCIOECOLÓGICA CON BASE EN LA HISTORIA AMBIENTAL APLICADA

La península de Baja California (PBC) se ubica entre las latitudes 23°N y 32°N es la segunda más larga del mundo (1600 km) y la más esbelta (anchura promedio de 90 km). Si bien al norte el clima es mediterráneo y al sur semitropical, predomina el clima seco (200mm de lluvia anual) y cálido (40-50 °C en verano), con vegetación sarcocaule (arbustos y cactáceas). En casi toda su longitud es recorrida por una cadena montañosa dividida en sierras entrecortadas por abruptas cañadas. En éstas se han registrado 184 humedales naturales, cuya vegetación natural es méxica (Maya, Coria y Domínguez, 1997).

ASAMBLEAS, INDÍGENAS Y CRIANCEROS

Conflictos por minería a gran escala desde una experiencia en la norpatagonia argentina

LUCRECIA WAGNER¹

LOS TERRITORIOS EN DISPUTA Y DESDE DONDE ESCRIBIMOS

En América Latina se han originado, especialmente en las últimas dos décadas, importantes conflictos ambientales en torno a proyectos mineros, represas, monocultivos, obras de infraestructura, etc. Entre ellos, los conflictos surgidos por proyectos de minería a gran escala tuvieron una gran trascendencia, por su cantidad e intensidad (Alimonda, 2011). El Atlas de Justicia Ambiental², que inventaría conflictos ambientales a escala global reporta, en septiembre de 2019, 631 casos de conflictos ambientales para Sudamérica, de los cuales 242 están relacionados a proyectos mineros. En América Central, de 206

1. Lucrecia Wagner (Olavarría, 1981) es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Licenciada en Diagnóstico y Gestión Ambiental por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) y Doctora en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Quilmes. Es docente del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina, y ha dictado cursos de posgrado en otras universidades de este país y del exterior. Su tema de investigación son los conflictos y movilizaciones socioambientales, y su relación con los procesos de evaluación ambiental de proyectos, con especial interés en los sistemas de participación social y las demandas por el cumplimiento de derechos ambientales e indígenas. Ha desarrollado investigaciones sobre conflictos por minería a gran escala y fracking en las provincias argentinas de Mendoza y Neuquén. Ha escrito un libro sobre conflictos por megaminería en Mendoza, y numerosos artículos y capítulos de libros sobre conflictos socioambientales en Argentina y América Latina. Correo electrónico: lucrewagner@gmail.com

2. Environmental Justice Atlas. Disponible en: <https://ejatlas.org/>

conflictos ambientales, 58 son por minería. Es decir, América Latina tiene, en total, 837 conflictos reportados, de los cuales 300 se vinculan a proyectos mineros³. Estos conflictos se visibilizan porque numerosas comunidades se han levantado para expresar su voz de rechazo o de alerta ante estos proyectos, consiguiendo que éstos no se instalaran, que lo hicieran con modificaciones que reducían sus impactos negativos, o sufriendo violencia por parte de los Estados y las empresas⁴.

En este artículo analizaremos la conflictividad socioambiental que generan proyectos de megaminería, y las resistencias socioambientales que se organizan para evitar su instalación, a través del caso de Loncopué. En esta localidad del noroeste patagónico, en la provincia argentina de Neuquén, un proyecto minero fue rechazado por asambleas vecinales, comunidad indígena y crianceros, que llevaron adelante una exitosa resistencia. ¿Por qué Loncopué resulta interesante para reflexionar sobre los conflictos que surgen por megaminería? La diversidad de organizaciones y actores implicados, permite mostrar no sólo la diversidad de estrategias que se pusieron en juego, sino también los diferentes sentidos y sentires respecto a las afectaciones que puede generar un proyecto minero a gran escala. Como dijimos hace algunos años analizando el caso de Uspallata, en la provincia de Mendoza: «los múltiples sentidos del NO» (Wagner, 2013). En Loncopué, además, la presencia mapuche permite indagar también en los impactos «de memoria larga» que estos proyectos reeditan para estas comunidades.

En líneas más generales, se espera aportar al conocimiento de los modos de vida en pequeñas localidades, en este caso norpatagonia argentina, y dar cuenta de los debates que surgen en torno al «desarrollo» en estos territorios.

¿Desde dónde de escribimos? En América Latina, desde hace algunas décadas, han surgido perspectivas propias de investigación,

3. Asimismo, el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) reporta 266 conflictos mineros para América Latina. Disponible en: <https://www.ocmal.org/>

4. El último informe de Global Witness, organización que reporta las violaciones de derechos humanos a comunidades y personas que luchan por defender su ambiente, más de la mitad de los asesinatos ocurridos en 2018 ocurrieron en América Latina (Global Witness, 2019).

CAMINAR COMO RESISTENCIA: LA FORMA DE (SOBRE)VIVIR EN LA CASA GRANDE

MARCELO M. CAMARGO ZENTENO

INTRODUCCIÓN

Es común emplear el denominativo «Patria Grande» para referirse a América Latina, por las coincidencias que nos recuerdan pasados comunes, presentes desafiantes y futuros inciertos. Muchas son las coincidencias, así como mucho también el dolor y las diversas resistencias. Centramos el presente análisis en el caso del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS, una extensión territorial reconocida como Territorio indígena, en atención a los pueblos Yuracaré, Mojeños y Chimanes que habitan este territorio, al que denominan «Casa grande». Por otro lado, también se le reconoce la categoría de Parque Nacional dentro del régimen jurídico de áreas protegidas. La resistencia de estos pueblos indígenas se remonta desde hace siglos atrás y en la actualidad se comenzó a visibilizar a finales de la década de los 80, continuando con sus reivindicaciones hasta la actualidad.

El presente texto se enfocará en revisar algunos antecedentes de la conflictividad de los pueblos indígenas en la zona del TIPNIS, aspectos sobre la memoria biocultural de los habitantes de la región, considerando además que desde la perspectiva de Toledo y Barrera-Bassols (2008) el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore es una zona de gran «Bio-diversidad», presencia de múltiples culturas que visibilizan la «Etno-diversidad», incluyendo pueblos indígenas que estuvieron en aislamiento voluntario hasta hace algunos años atrás. Y finalmente, por su carácter prístino en el TIPNIS, también está desarrollado, el componente de la «Agro-diversidad».

Cabe destacar que, en el TIPNIS están presente los cuatro tipos de evidencias del *axioma biocultural*: a) el traslape geográfico entre la

riqueza biológica y la diversidad lingüística; b) el traslape entre los territorios indígenas y las regiones de alto valor biológico (actuales y proyectados); c) la reconocida importancia de los pueblos indígenas como principales pobladores y manejadores de paisajes bien conservados, y d) la certificación de un comportamiento orientado al uso conservacionista entre los pueblos indígenas, derivado de su conjunto de creencias, conocimientos y prácticas (CONACYT, 2012: 7). Se pretende, entonces, realizar una aproximación al contexto de resistencia de los pueblos indígenas del TIPNIS, a través de: a) el alcance de las áreas protegidas y de los derechos los Pueblos indígenas a la luz de la legislación boliviana y estándares internacionales de Derechos Humanos, b) las amenazas de los megaproyectos y extractivismos, promovidos por el gobierno boliviano, sobre su territorio, c) los repertorios de acción y resistencia asumidos, y d) la conciencia de la insignificancia y resistencias bioculturales. Para concluir, debemos destacar que la lucha/sacrificio de los pueblos indígenas del TIPNIS ha hecho que se autodenominen como «Territorios en resistencia»; ahora además producto de las actuaciones del gobierno boliviano se aproximan a la denominación de «zonas de sacrificio»¹, ya que la resistencia y el sacrificio son capaces de mover, conmover, visibilizarse y hacerse vulnerables, ante un adversario que, de manera casi inevitable, está condenando a pueblos indígenas, sus territorios y su memoria.

DE ÁREAS ¿PROTEGIDAS? Y EL TIPNIS

Áreas protegidas

Las áreas protegidas son zonas geográficamente definidas y jurídicamente declaradas cuyo objetivo principal es conservar las muestras representativas de la biodiversidad de una región o de un país,

1. En Chile se adoptó el término/identidad «Mujeres en zona de sacrificio Quintero-Puchuncaví», para describir años de degradación de su calidad de vida, dolor en el cuerpo, el corazón y alma. Medio siglo de contaminación del aire, tierra y mar, aumento de la pobreza, violencia, pérdida de salud y vulneración de Derechos Humanos.

ABISMO Y RE-EXISTENCIA

Subjetividades transhumanas en la contracultura mexicana entre 1965 y 1975

VICTOR GUADARRAMA

INTRODUCCIÓN

Juventud es una de esas categorías que ocultan en lugar de revelar, que mistifican una realidad compleja, históricamente construida, a través de naturalismos cientificistas que niegan la condición política de la existencia. Más que una juventud en crisis, como ha sido pensado desde su surgimiento como *etapa* de la vida, la juventud expresa una crisis. Para Monod, las culturas juveniles pueden funcionar como un nódulo (el autor la llama «antena») que evidencia «las principales contradicciones de la sociedad en el momento histórico en que les ha tocado vivir y que pueden afectarles directamente» (Romaní y Sepúlveda, 2005, p. 4). Sin embargo, toda expresión juvenil es silenciada, ignorada, por provenir de *hombres incompletos*, en desarrollo, privados del uso pleno de la razón, y por lo tanto sujetos de tutelaje, arrojados al *abismo* junto al resto de los *subhumanos* modernos. Es en los cuerpos de los jóvenes, donde los procesos neocoloniales dejan su marca, donde se evidencia que cualquier nuevo sujeto que cuestione la hegemonía del ser humano universal (hombre-blanco-cisgénero-burgués) se vuelve objeto de regulación/apropiación/violencia. De ahí que la adultocracia se escandalizara con el rock sicodélico, con los cabellos largos y las minifaldas, con los alucines y los bailes, con los gritos y el erotismo en el escenario, lo que para ellos no era más que un caos ilegible, ilegal, que debía ser eliminado para recuperar la normalidad, para los jóvenes era un nuevo lenguaje, la expresión de una crisis existencial que buscaba nuevas formas de construir mundos.

Esta ilegibilidad, esta imposibilidad de co-presencia, es lo que caracteriza el *pensamiento abismal* (Santos, 2010), un pensamiento

que produce ausencias no dialécticas. Para el pensamiento abismal, la protesta juvenil es exterior a lo universal, a lo universalizable, es una anormalidad que debe ser corregida, el xipiteca debe ser eliminado, el grafitero que taguea, el punketo. No son sujetos que intervienen el mundo, que expresan sus procesos, sino que son subjetividades de mercado, delincuentes juveniles, inmorales, no son un *otro*, son un excedente. Sin embargo, esta condición de exterioridad es mera apariencia. «La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal» (Santos, 2010, p. 18). De ahí que la transgresión de la línea abismal ponga en riesgo toda la red de significados que jerarquiza la sociedad.

La reproducción de la línea durante la modernidad ha sido encargada a la racionalidad cognitiva-instrumental y a la moral-práctica, la primera a través de una representación de lo joven que se enmarca en el paradigma biológico-psicológico representado por el *adolescente*, mientras que la segunda, mediante un paradigma jurídico positivista, representa lo joven como delincencial, es decir, produce al *delincuente juvenil*. Así, la juventud queda reducida a una etapa de la vida, caótica por su condición de liminalidad, por ser simplemente el paso necesario para constituirse como ser humano completo, terminado. De ahí la importancia de la vigilancia y la disciplina, pues el joven es propenso a la vagancia sino es encaminado por una mano adulta. Sin embargo, no siempre ha sido así, ni siquiera a lo largo de la modernidad, es más bien un fenómeno postindustrial.

LA JUVENTUD Y EL ABISMO

Para Criado, «cuando cambian las condiciones de reproducción de los grupos sociales y, por lo tanto, las condiciones sociales y materiales de producción de nuevos miembros, es cuando se producen diferencias de generación; los nuevos miembros son generados de manera distinta» (Pérez-Islas, 2009, p. 30). La primera gran transformación en la consolidación de la juventud, fue en la transición de lo feudal al sistema capitalista, cuando se rompe la articulación familiar

de producción-reproducción-consumo y se transforma al individuo en la unidad económica básica, quien debe vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, por lo que lo juvenil aparece con lo industrial, el trabajador, el salario (Pérez-Islas, 2009). Este alejamiento del hogar tendrá repercusiones en los saberes cotidianos, los conocimientos productivos y los afectos, que ahora ya no son monopolio de la familia. (Pérez-Islas, 2009).

Esta nueva condición semidependiente vino acompañada de políticas y leyes que se dedicaron a reproducir un orden derivado de la estructura familiar, la cual hacía de regla social y de norma de la razón. Así que mientras los jóvenes salían del control biopolítico familiar, eran retomados por la ciencia y la ley, a través de dispositivos biopolíticos fragmentados en diferentes espacios, como el escolar y el laboral. La segunda transformación separa definitivamente lo laboral de la vida doméstica. Aparecen especialistas de la disciplina, como los maestros, lo que produce un distanciamiento entre el aprendizaje por «familiarización» y el aprendizaje por medio del «trabajo pedagógico técnico; «distancia que desde ese momento va a marcar el destino a los jóvenes originarios de las diferentes clases sociales» (Pérez-Islas, 2009, p. 31).

Con el éxito de los procesos industriales tayloristas y fordistas, la preocupación por el empleo se vuelve el eje sobre el cual pensar el desarrollo del joven y su integración a la vida adulta. Así, en esta tercera transformación, el Estado se concentra en la incorporación de los jóvenes a la condición asalariada, lo que convierte al sistema educativo en una máquina productora de «empleados»

Las acciones de capacitación solo se preocupaban por como incrementar la «empleabilidad» de los inempleables; las políticas de vivienda y de salud se basaron fundamentalmente en atender a los que tenían ingresos salariales; las estructuras sindicales o gremiales más importantes, conformadas por asalariados industriales o de servicios, fueron perdiendo su impacto social ampliado para volcarse a la defensa de sus propios intereses (Pérez-Islas, 2009, p. 32).

A finales del siglo XIX y principios del XX, se normaliza y estandariza la juventud, la cual tiene una carga fuertemente masculina (los sesentas implican una feminización de la juventud), entendiéndose ésta

LA CHAKANA ANDINA: TEJIDO CULTURAL YANAKUNA

ADRIANA ANACONA MUÑOZ

INTRODUCCIÓN

Este capítulo denominado *La Chakana Andina: Tejido Cultural Yanakuna*, es el resultado de una tesis de investigación doctoral en Historia y Arte de la Universidad de Granada España, la cual permitió poner en diálogo la perspectiva de la paz imperfecta (Muñoz, 2001) y el paradigma decolonial, para dar cuenta del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del cabildo indígena yanakuna de Cali mediante la triangulación epistemológica y metodológica entre la cosmovisión de la Chakana o Cruz del Sur, la Investigación Acción Participativa (Fals, 2017) y el Feminismo Decolonial Comunitario (Paredes, 2018).

El interés de este capítulo es darle lugar a la Chakana o Cruz de Sur como epistemología andina que orienta las prácticas culturales del pueblo indígena Yanakuna en Colombia. Esto es, poder describir qué es la Chakana desde la cosmovisión andina, su comprensión como ruta metodológica y su relación con el Tejido como pedagogía de paz en la medida que nos ha permitido recuperar nuestra sabiduría ancestral. Para lograrlo se propone dar respuesta a dos interrogantes a saber: i) ¿Qué es la Chakana Andina para el Pueblo Yanakuna?, ii) ¿La Chakana cómo orienta la investigación de prácticas culturales?. Y al final exponer algunos aspectos como conclusiones a modo de discusión.

De este modo, pretendo contribuir al reconocimiento de la cosmovisión y la cosmogonía del pensamiento andino que se representa en el sistema geométrico-astronómico de la Chakana, que integra los cuatro mundos: material, espiritual, afecto y mente.

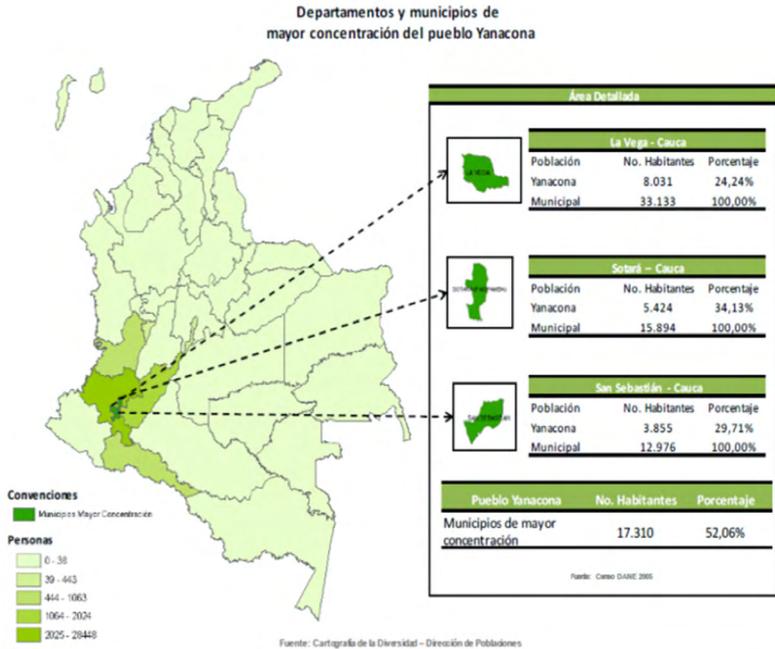
En Colombia, el pueblo yanakuna ha trabajado este sistema durante más de 40 años en su proceso político y organizativo. La investigación doctoral configura un pretexto de memoria individual y colectiva, para dar voz y escucha a quienes han participado de este proceso. La Chakana constituye el enfoque para desarrollar de forma reflexiva el caminar de la investigación, acción y participación en cuatro momentos o caminos que se recorren: i) Estar en la práctica, ii) Contar y narrar, iii) Dibujar y iv) Darle palabra al dibujo. Esto posibilita narrar el empoderamiento pacifista que se muestra con la participación femenina en el pueblo yanakuna, y los propósitos y las estrategias que utilizan un grupo de mujeres tejedoras para incidir en la pervivencia cultural de su comunidad, que resiste y re-existe en contexto de ciudad y aportar a los resguardos, o territorios de origen, su experiencia, que las hace ser reconocidas como *tejedoras de procesos*. Las tejedoras participan en espacios y procesos de toma de decisiones de su plan de vida, plan de salvaguarda y políticas públicas locales, regionales y latinoamericanas (Anaconda, A. 2020).

Ellas, en dualidad, hacen parte del proceso político organizativo de este pueblo, conformado por 31 comunidades, en 6 departamentos colombianos (Cauca, Huila, Putumayo, Valle del Cauca, Quindío, Cundinamarca), con aproximadamente 45 mil indígenas que nos autoreconocemos como yanakunas, el idioma es el Runa Shimi (Kichwa). Pueblo Originario en el macizo colombiano, resguardos ancestrales: Rioblanco, Guachicono, Pancitara, Caquiona y San Sebastián (figura 1).

El estudio de la recuperación de mi pueblo como pueblo originario y, con ellos, reconocer la voz de las mujeres que están presentes en esta historia, me implicó, como dice Catherine Walsh, reconocer *mi lugar de enunciación*¹ como mujer indígena yanakuna. Una mujer

1. En el texto *Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales*, de la Universidad Andina de Quito, Catherine Walsh dice: «Me identifico más bien como una militante intelectual, una intelectual activista o activista intelectual, y siempre como una pedagoga. Esto último lo entiendo no en el sentido formal educacional de una maestra que transmite o imparte conocimiento, sino como una facilitadora, como alguien que se esfuerza en provocar, estimular, construir, generar y avanzar con otros cuestionamientos críticos, comprensiones, conocimientos y accionares; maneras de

Figura 1. Ubicación Población Yanakuna en Colombia



Fuente: Cartografía de la Diversidad-Dirección de Poblaciones, Ministerio del Interior, Colombia.

que se compromete con su comunidad a acompañar el proceso político organizativo desde su labor como docente e investigadora social. Entender la injusticia externa e interna de desconocer nuestra propia historia me lleva a comprender lo que Paulo Freire (2002) propone como un modelo de cambio social en donde la concienciación de la injusticia lleva a cuestionar las relaciones de poder tanto en los procesos sociales como académicos. En este caso puede entenderse como una investigación que viene *desde dentro*, es decir, «para las investigadoras e

pensar y hacer. Mi uso de ‘pedagogía’ y de lo pedagógico recuerda la concepción de pedagogía de Freire, como metodología indispensable, y resuena con las comprensiones expresadas tan claramente por Jacqui Alexander» (2014, p. 2).

investigadores que vienen de comunidades comprometidas, ese trabajo también puede ser entendido como una investigación ‘desde dentro’ [...] Se hace también referencia a estos enfoques como investigación crítica, investigación de justicia social e investigación de acción comunitaria» (Smith, 2017).

Así, para mí representa una forma de contribuir al reconocimiento de las múltiples voces de las mujeres históricamente invisibilizadas y marginadas, como lo señalan las pensadoras decoloniales Sylvia Marcos, María Lugones, Francesca Gargallo Celentani, Magdalena Valdivieso, Amandina Fulchirone, Yuderkys Espinosa, Bethy Rut Lozano, Julieta Paredes y Mara Viveros Vigoya, entre otras (Varea, S., y Zaragocín, S., 2017), que van no solo dando voz sino enseñando a escuchar las demandas históricas de muchas mujeres en lo que hemos denominado de forma ancestral Abya Yala² o el territorio conocido como América Latina.

¿QUÉ ES LA CHAKANA ANDINA PARA EL PUEBLO YANAKUNA?

El proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna puede ser un referente para otros pueblos originarios, en la forma como se realiza el proceso de reflexión y acción, en la búsqueda y recuperación de la cosmovisión y simbología andina. La Chakana, o Cruz del Sur, permite comprender la Ley de Origen y la ruta metodológica de re-elaboración o re-existencia de nuestra identidad como pueblo originario.

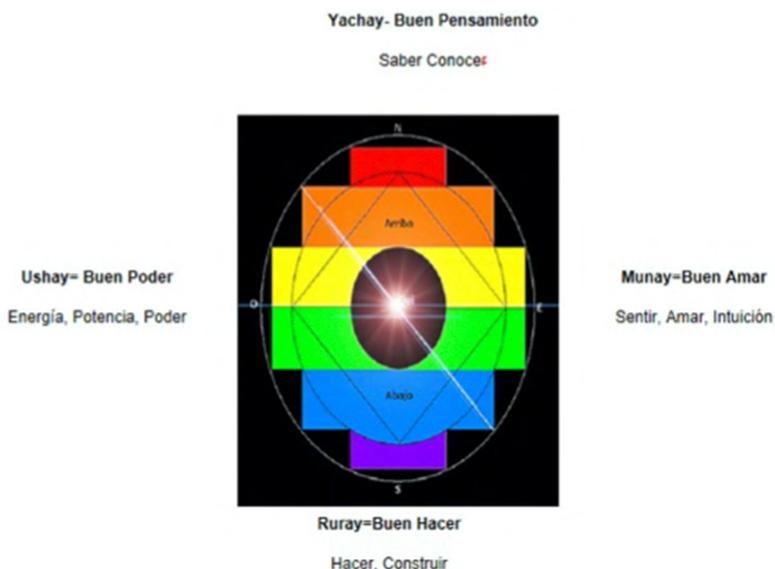
El Proyecto de Vida Yanakuna es construir una comunidad como pueblo, es decir, como Casa Yanakuna. Para ello, el Plan de Vida permite planear y organizar la vida de las 31 comunidades en seis (6) departamentos del territorio colombiano.

2. Abya Yala es una palabra del pueblo Kuna, que significa «tierra madura», «tierra viva» o «tierra en florecimiento» y es sinónimo de América. Utilizada como parte del proceso político de los pueblos indígenas de América Latina. En mi caso la aprendí en el Cabildo al ser parte del movimiento indígena. La utilizo como parte de la reivindicación cultural y valoración de nuestra propia historia. Pueden consultar rápidamente: <https://www.ecoportel.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este-continente/> (recuperado el 22 de marzo del 2019)

En su proceso organizativo, busca y recupera la simbología andina, mitos y leyendas propias. Para lograrlo, se rastrean las huellas del idioma propio, el Runa Shimi (derivado del Kichwa). Como Ley de Origen se comparte la Ley Espiritual que hace posible lo material. Esto significa que el universo se sostiene en una permanente relación entre el pensamiento y acciones, que deben estar en armonía y reconocer la interdependencia entre el destino de la Pachamama (Madre Tierra) y el destino del Runa (ser humano), y que por tanto merece todo el respeto si se quiere vivir con dignidad y armonía, es decir, Sumak Kawsay.

Se buscan las raíces en el mundo andino, originario Yanakuna, reconociendo que son originarios de los incas, y que migraron desde el Perú y Bolivia al Macizo Colombiano producto de invasión española. Se describe que la Chakana o Cruz del Sur³ (figura 2) «representa una

Figura 2. Sabiduría Ancestral



Fuente: Cabildo Mayor Yanacona, 2001.

3. En un reciente trabajo musical, *Ritmos del Sur*, se explica en menos de un minuto la Chakana: <https://www.youtube.com/watch?v=OSbZVUUfkhc&list=RDJr9Ph9LEwGc&index=12> (oír minuto 30), recuperado 15 de abril del 2019.