

Maribel Fernández Agudelo¹

maribelfernandez@ces.uc.pt

Espacios, conocimientos y resistencias: Una mirada al cambio climático desde la justicia cognitiva²

Espaços, conhecimentos e resistências: Um olhar ao câmbio climático a partir da justiça cognitiva

Spaces, knowledge and resistance: A look at climate change from cognitive justice

Resumen: El presente ensayo tiene como propósito reflexionar acerca del cambio climático en el marco de los estudios poscoloniales. Para esto, en un primer momento reseño algunos argumentos desarrollados por Rob Nixon (2005) y Dipesh Chakrabarty (2009; 2012). En un segundo momento destaco la necesidad de pensar un diálogo con respecto al cambio climático no solo entre las ciencias sociales, del clima y ambientales, sino, en clave de justicia cognitiva, reconocer las “ciencias ancestrales”,³ describiendo algunos de los espacios, conocimientos y resistencias, que tienen “pueblos indígenas” en Colombia y que han sido documentadas en textos y en audiovisuales realizados durante el año 2019.

Palabras claves: cambio climático, estudios poscoloniales, justicia cognitiva, ciencias ancestrales, pueblos indígenas.

Resumo: O objetivo deste ensaio é refletir sobre as mudanças climáticas no contexto dos estudos pós-coloniais. Para isso, inicialmente faço a revisão de alguns argumentos desenvolvidos por Rob Nixon (2005) e Dipesh Chakrabarty (2009; 2012). Num segundo momento, sublinho a necessidade de se pensar um diálogo sobre as alterações climáticas, não só entre as ciências sociais, climáticas e ambientais, mas também, em relação com a justiça cognitiva, reconhecendo as “ciências ancestrais”, descrevendo alguns dos espaços,

¹ Agudelo, Maribel Fernández. Socióloga, con especialización en epistemologías del sur (CLACSO) y magíster en salud pública de la Universidad de Antioquia-Medellín- Colombia, en la cual ha trabajado como profesora de cátedra en las áreas de sociología de la salud, estructuralismo e investigación cualitativa. Ha dirigido proyectos en temas ambientales, juventudes, infancias, salud sexual, reproductiva, mental y en educación para la salud. Actualmente es estudiante del doctorado en poscolonialismos y ciudadanía global de la Universidad de Coimbra-Portugal.

² Este ensayo surge en el marco del seminario: “Espaços Políticos, representação e descentralização no espaço Pós-Colonial”. Agradezco especialmente a la profesora Patricia Branco y al profesor Tiago Castelo por el acompañamiento y motivación para el desarrollo de este.

³ Usaré los términos “ciencias ancestrales” y “pueblos indígenas”, ya que son con los cuáles estos se nombran a sí mismos y nombran sus conocimientos y prácticas ancestrales.

conhecimentos e resistências que os "povos indígenas" têm na Colômbia e que têm sido documentados em textos, e em audiovisuais produzidos em 2019.

Palavras chave: mudanças climáticas, estudos pós-coloniais, justiça cognitiva, ciências ancestrais, povos indígenas

Abstract: The purpose of this essay is to reflect on climate change within the framework of postcolonial studies. For this, at first, I will review some arguments developed by Rob Nixon (2005) and Dipesh Chakrabarty (2009; 2012). In a second moment, I will underline the need to think about a dialogue regarding climate change not only between the social, climate and environmental sciences, but, in the key of “cognitive justice”, to recognize the “ancestral sciences”, describing some of the spaces, knowledge and resistance that “indigenous peoples” have in Colombia and that have been documented in texts, and in audiovisuals produced during 2019.

Keywords: climate change, post-colonial studies, cognitive justice, ancestral sciences, indigenous people

Introducción

Hay varios aspectos que quisiera declarar para iniciar el presente ensayo. El primero tiene que ver con algunos procesos llevados a cabo en mi ejercicio como socióloga, en los cuales estuve vinculada al desarrollo de proyectos ambientales en diferentes municipios de Colombia. Estos proyectos fueron realizados con la participación de líderes y lideresas campesinas, hombres y mujeres negras e indígenas que, en sus relatos, regularmente expresaban preocupaciones frente a los cambios que empezaban a percibir en sus territorios, asociados a las alteraciones de las épocas de lluvia o de tiempo seco, la escasez y/o mala calidad del agua y la modificación de los ecosistemas y sus especies, como consecuencia de actividades económicas llevadas a cabo por grandes empresas mineras, madereras, entre otras.

El cambio climático emergía en los relatos de las personas que participaban de los encuentros como algo que está aconteciendo, al cual se le teme y no se sabe bien cómo afrontarlo. Sin embargo, al pensar las posibilidades de acción aparecía la necesidad de escuchar, retomar y reaprender conocimientos y prácticas ancestrales del relacionamiento con la naturaleza, que se han ido perdiendo por causas como el exterminio de las poblaciones indígenas y negras, el desplazamiento forzado, la ocupación de sus territorios por sectores privados, el desinterés de las generaciones jóvenes por estos conocimientos, entre otras.

Estas experiencias se unen a otra que considero importante dejar manifiesta. Hace trece años comparto con médicos tradicionales del pueblo Inga del departamento de Putumayo en Colombia. El proceso con ellos ha implicado conocer cómo a partir del uso de plantas medicinales, danzas, cantos y otros rituales intentan cuidar, sanar, armonizar el planeta o “madre tierra”, como es llamada en este contexto.

¿Por qué describo lo anterior?, lo describo porque estas experiencias me han confrontado frente al qué hacer en mis diferentes campos de actuación, entre ellos, la academia. La necesidad de diálogo de las ciencias sociales, del clima, ambientales con las ciencias ancestrales ha sido una propuesta que me he encontrado recurrentemente en los espacios que reseñé anteriormente y es por eso que este texto se construye con el propósito de dejar manifiesto esto que tantas veces me fue planteado.

El cambio climático en la reflexión de los estudios poscoloniales

Rob Nixon (2005) da inicio a su artículo “Environmentalism and Postcolonialism” con algunas preguntas que considero claves para la reflexión que aquí propongo, dos de estas son: “What would it mean to bring environmentalism into dialogue with postcolonialism?”, “And what kinds of intellectual initiatives might best advance an overdue dialogue?”⁴ Para Nixon, entre los estudios poscoloniales y los estudios ambientales se han dado unos -silencios constitutivos- los cuales surgen en el marco de una tensión que reseña en su artículo cuando devela que, la literatura ambiental mantiene un silencio frente a los estudios poscoloniales y del mismo modo, los estudios poscoloniales, han tenido poco interés por los temas ambientales “[...] regarding them implicitly as, at best, irrelevant and elitist, at worst as sullied by ‘green imperialism’” (Nixon, 2005: 234).⁵

Para Nixon, el diálogo entre estos campos de conocimiento es urgente, en la medida que permiten: uno, cuestionar el canon de los estudios ambientales construido en su mayoría con referentes estadounidenses; dos, ir más allá de la diversificación del canon con otros autores, problematizando así, desde su concepción de -amnesia espacial⁶- la relación centro-periferia en la construcción de conocimientos ambientales (Nixon, 2005: 248).

Por otra parte, Chakrabarty (2012) argumenta cómo en la actualidad los debates giran alrededor de dos grandes temas: la globalización y el calentamiento global,⁷ planteando como desafío - a la crítica poscolonial y a otros campos de pensamiento - la necesidad de entender estas problemáticas en conjunto. En este contexto, Chakrabarty haciendo uso del concepto de Antropoceno, expone su conceptualización del ser humano “como fuerza geológica” que actúa sobre el planeta:

Humans today are not only the dominant species on the planet, they also collectively constitute — thanks to their numbers and their consumption of cheap fossil-fuel-based energy to sustain their civilizations — a geological force that determines the climate of the planet much to the detriment of civilization itself. Today, it is precisely the "survival of the species" on a "world-wide scale"

⁴ Las preguntas expresadas por Rob Nixon en su texto hacen referencia a: “¿Qué significaría llevar el ambientalismo a un diálogo con el poscolonialismo?, ¿Y qué tipo de iniciativas intelectuales podrían promover este diálogo atrasado?” (Nixon, 2005: 233).

⁵ En este caso Rob Nixon expresa como “los estudios poscoloniales han considerado las preocupaciones ambientales implícitamente, en el mejor de los casos, irrelevantes y elitistas, en el peor de los casos manchados por el “imperialismo verde” (Nixon, 2005: 234).

⁶ Desde el concepto de amnesia espacial Rob Nixon, expresa que “una gran cantidad de escritos y críticas ambientales estadounidenses se mantienen amnésicos hacia geografías no estadounidenses que se desvanecen en el horizonte intelectual” (Nixon, 2005: 248).

⁷ En el presente ensayo me sitúo desde el concepto de “cambio climático”, reconociendo que éste abarca el fenómeno de calentamiento global.

that is largely in question. All progressive political thought, including postcolonial criticism, will have to register this profound change in the human condition (Chakrabarty: 2012: 15).⁸

Con respecto a lo anterior, comparto la importancia de un diálogo entre campos del conocimiento expuesto por ambos autores, así como la necesidad de considerar aquellos conocimientos ambientales producidos en otros lugares del mundo diferentes a Estados Unidos, y generado por activistas de movimientos ambientales como es develado de manera más enfática por Rob Nixon cuando refiere en su texto el caso Ken Saro-Wiwa.⁹ No obstante, en las discusiones propuestas por ambos se desconoce la necesidad de un diálogo frente al cambio climático con los conocimientos de pueblos indígenas y negros que durante el desarrollo de su existencia han usado y que nombran, en algunos contextos, como ciencias ancestrales.

Por lo anterior, encuentro interesante la crítica a Chakrabarty realizada por Danowski y Viveiros de Castro, en la cual, ante la afirmación: “el ser humano jamás se experimenta como una especie, sino que solo pueden aprehenderse intelectualmente como un ejemplar del concepto” (Chakrabarty, 2009: 220), responden que “es posible que a Chakrabarty le falte aquí, por así decirlo, atención justamente sobre aquellos pueblos y discursos subalternos que tan bien supo analizar en otra parte” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 215).

Ciencia ancestral, cambio climático y justicia cognitiva

En algunos contextos, pueblos indígenas de Colombia usan el término: ciencias ancestrales para nombrar el conocimiento milenario que se ha transmitido a través la oralidad, pero a su vez, reconociendo el conocimiento que tiene la misma naturaleza: plantas, animales y otros, incluso los espíritus, al cual acceden por medio de rituales y uso de plantas consideradas sagradas. El gobierno colombiano hace referencia a esta como “ciencia tradicional”, definiéndola como:

⁸ Dipesh Chakrabarty expone que “Los seres humanos de hoy no son solo la especie dominante en el planeta, sino que también constituyen colectivamente, gracias a su número y al consumo de energía barata basada en combustibles fósiles para sustentar sus civilizaciones, una fuerza geológica que determina el clima del planeta en gran medida en detrimento de la propia civilización. Hoy en día, es precisamente la “supervivencia de la especie” a “escala mundial” lo que está en gran parte en cuestión. Todo pensamiento político progresista, incluida la crítica poscolonial, deberá registrar este cambio profundo en la condición humana” (Chakrabarty: 2012: 15).

⁹ Ken Saro-Wiwa fue un escritor y activista nigeriano, que luchó por el ambiente y los derechos humanos, fue condenado a muerte y asesinado por la junta militar nigeriana en el año 1995 a causa de su activismo. Rob Nixon (2005) destaca la invisibilidad que este tipo de líderes tienen en el marco de la literatura ambiental en Estados Unidos.

[...] es aquella que deriva de la experiencia de los sujetos y que se transmite de generación en generación a través de los relatos y la oralidad, ha estado desde siempre en una segunda posición frente a la ciencia que se produce en los grandes centros de pensamiento, que se valida en las publicaciones indexadas y que tiene una mayor difusión en la academia y en los medios (Ministerio de ciencias tecnología e innovación, 2017).

En esta definición, el lugar de ‘segunda posición’ de la ciencia ancestral, la comprendo en clave de las epistemologías del sur, desde la construcción de la línea abisal que plantea Boaventura de Sousa Santos cuando expone que “No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso [...]”(Santos, 2007: 72).¹⁰ La imposibilidad de co-presencias de los dos lados de línea y el detrimento de estos conocimientos ancestrales se expresa como una violencia que va desde la prohibición de las lenguas nativas, destrucción de referentes simbólicos, hasta todas las formas de discriminación racial y cultural (Santos, 2018: 37-38).

Es por esto que, a continuación, describo algunos conocimientos y significados frente al cambio climático que tienen y practican algunos pueblos indígenas en Colombia, posicionándome en clave de justicia cognitiva, entendida esta “[...] enquanto nova gramática global, contra-hegemónica [que] reclama, acima de tudo, a urgência da visibilidade de outras formas de conhecer e experimentar o mundo, especialmente dos saberes marginalizados e subalternizados” (Meneses, 2018: 236).¹¹

Significados y conocimientos ancestrales frente al cambio climático

El cambio climático para algunos pueblos indígenas en Colombia es percibido a partir de su experiencia, reconociendo y nombrando los efectos y consecuencias que este tiene sobre sus territorios y comunidades: El cambio climático es comprendido como “[la] evidencia de una situación de «malestar» de la pachamama o madre tierra, como consecuencia de la explotación irracional” (Puenayán, 2013: 315).

Somos hijos de la tierra y el agua

Somos de aquí,

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos expresa aquí cómo “en el campo del conocimiento, el pensamiento abisal, consiste en la atribución a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso” (Santos, 2007: 72).

¹¹ Maria Paula Meneses propone una mirada a la justicia cognitiva, como una “nueva gramática global, contra hegemónica, que reclama, por encima de todo, la urgencia de visibilizar otras formas de conocer y de experimentar el mundo, especialmente los saberes marginalizados y subalternizados” (Meneses, 2018: 236).

estamos aquí,
somos hijos de la tierra y el agua,
el clima es nuestro guía.

La luz del sol nos da vida,
la luna es nuestra guía,
la chagra ancestral nos da vida,
aliento de sanación y curación.

Comamos o no comamos,
hay que sembrar.
Que aunque el clima haya cambiado,
seguiremos practicando enseñanzas de los abuelos (Puenayán, 2013: 300).¹²

Los pueblos indígenas del resguardo Predio Putumayo, reconocidos como hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, frente al cambio climático expresan que: “Lo que ha cambiado es el concepto de la vida y la supervivencia, creando desequilibrio. La modificación que el clima del planeta está experimentando es por causa de las actividades del hombre moderno” (Henaó & Farekatde, 2013: 339).

Los conocimientos ancestrales que tienen algunos pueblos indígenas en Colombia para afrontar y contrarrestar los efectos y consecuencias del cambio climático parten de los principios de armonía, respeto, cuidado y protección de la naturaleza. En el caso de pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana, el uso del calendario étnico es fundamental para la regulación de distintas actividades como el tiempo adecuado para las cosechas, para la reproducción de los animales, entre otras actividades. Los conocimientos asociados al uso del calendario étnico no son estáticos, precisamente en el contexto de cambio climático, este calendario es “una forma de actualizar el saber ancestral, con los acontecimientos cotidianos que combinan día a día nuevas condiciones biológicas, sociales, climáticas e hidrológicas” (Henaó & Farekatde, 2013: 339).

Una de las prácticas ancestrales realizadas por el pueblo indígena U'wa de la región de Boyacá, para el cuidado de ‘la sangre de la tierra’ como es llamado el petróleo, es el diálogo con los espíritus, el cual permite controlar los impactos y las afectaciones que se están produciendo por la extracción de este en sus territorios.

La sociedad occidental está robando la sangre que hay en lo profundo de la tierra, el hermano blanco está vendiendo todas las riquezas naturales a su alcance, la madre tierra está cansada de la

¹² Poema perteneciente a la tradición oral del resguardo Panan-Pasto Colombia.

devastación ambiental, podríamos morir pronto, esta noche voy a trabajar con los espíritus para controlar el impacto (Cáseres, 2019).

Los pueblos Kogis, Wiwas, Aruhacos y Kankuamos ubicados en la región del Magdalena, realizan ‘pagamentos’ para mantener el equilibrio de la naturaleza. Estos son rituales llevados a cabo por los Mamos, como son llamados los líderes espirituales, los cuales tienen una preparación previa para realizar el ritual que involucra: una limpieza física, mental y emocional, reconocer cuáles son los lugares adecuados para realizar el pago e identificar la ofrenda indicada para hacerlo. Las ofrendas que se realizan pueden ser espirituales, pueden implicar también la siembra de árboles en el caso que se hayan talado, o tomado frutos en el territorio; o pueden ser materiales como cuarzos, piedras sagradas y/o algodón ya que, para los Mamos, estos elementos traen su propia energía, pero también pueden recibir ‘en espiritual’ los pensamientos que se intencionan en ellos (Murillo, 2016: 38-39).

El pago está relacionado con la concepción de que se nace de la madre tierra y por lo tanto hay un compromiso con el cuidado del mundo natural [...] En la naturaleza están presentes elementos como el agua, las montañas, el aire, estos están dentro del cuerpo de la madre tierra, cuando se toman sin permiso se genera deuda con ella, ahí se hace conciencia de que si se toma algo se debe devolver, no con un sentido de deuda sino de agradecimiento [...] al no realizarse los pagos como puente de equilibrio con la madre y la naturaleza, "ella empieza a cobrar la deuda" (Murillo, 2016: 30-39).

Del mismo modo, en el pueblo indígena Wiwa, las mujeres Sagas- guías espirituales- expresan que desde la -ley de origen- les dejaron el conocimiento del canto y la danza con el tambor ‘kúmuna’ para la protección de la naturaleza “[...] nuestro deber como Sagas es seguir cantando [...] la música y la danza son los medios de comunicación para vivir en armonía con la naturaleza [...]” (Mojica, 2019).

Por otra parte, la conservación de ‘la Chagra’, como “pedazo de tierra” o “de bosque” que es custodiado por una familia indígena, se realiza a partir de los principios de armonía, biodiversidad de plantas y animales. La Chagra es utilizada para la siembra, recolección, caza y pesca; su cuidado y conservación, para los pueblos indígenas de los departamentos de Nariño, Putumayo, Vaupés, Amazonas y otros, se convierte en la posibilidad de mantener la estabilidad y la recuperación de microclimas, en medio de un clima cambiante que está afectando a todas las formas de vida existentes (Puenayán, 2013: 285-286).

Considero importante resaltar la conservación de ‘la Chagra’, como conocimiento ancestral de algunos pueblos indígenas ya que, como fue narrado por Charles C. Mann (1941), en su capítulo dedicado a la región de la Amazonía, ésta no es una tierra virgen que apenas ha estado en contacto con la humanidad, sino por el contrario, la Amazonia es el resultado de la interacción constante entre los seres humanos y la selva (Mann, 2005: 1383-1384):

[...] hace pensar que durante mucho tiempo unos pobladores inteligentes, que conocían los trucos que nosotros aún estamos por aprender, utilizaron grandes parcelas de la Amazonía sin destruirla. Ante un problema ecológico, los indios lo resolvían. En vez de adaptarse a la naturaleza, la creaban. Estaban en pleno proceso de formación de la tierra cuando apareció Colón y lo echó todo a perder (Mann, 2005: 1502).

Más allá de lo expuesto por Charles Mann, muchos de estos conocimientos ancestrales no son exclusivamente técnicos, son conocimientos que se aprenden en el marco de una relación de orden espiritual con plantas consideradas sagradas: como el tabaco, la coca, la ayahuasca y la chacruna. Por ejemplo, en el caso del pueblo indígena Barasano de la región del Vaupés, estas plantas son usadas para realizar el ritual de curación del mundo:

[...] Somos guardianes del conocimiento ancestral. Aquí en nuestro territorio nunca hemos permitido la explotación minera. Tampoco permitimos la explotación del petróleo justamente para que no se acabe el conocimiento. Y si ese conocimiento no se ha perdido es porque conservamos el plumaje, el tabaco, la coca y el yagé [...] Aunque no sepamos escribir, ni hayamos estudiado, aprendemos y nos formamos a partir de la toma de yagé [...] Todo lo que hacemos no es de ahora, lo venimos haciendo desde el origen del mundo (Rivera, 2019).

Espacios y resistencias de las ciencias ancestrales

Los conocimientos asociados a las ciencias ancestrales suceden en espacios que posibilitan su producción y reproducción. Por ejemplo, para Fernand Braudel, la montaña como “espacio [...] es por excelencia, el conservatorio del pasado” (Braudel, 1989: 25). No obstante, considero que para comprender los espacios dónde se crean, recrean y actualizan estos conocimientos ancestrales, es necesario superar las nociones de temporalidad lineal, de progreso y de espacialidad asociada exclusivamente a lo físico.

Mi argumento, entonces, es que los espacios en los que se hacen posibles los conocimientos de la ciencia ancestral son las selvas, los páramos, los ríos, las lagunas, en efecto, también las montañas... Estos espacios se construyen a partir de ‘gramáticas

ocultas¹³ que sólo son reveladas poco a poco en procesos de aprendizaje que implican una profunda conexión con la naturaleza como maestra y portadora de conocimiento. Una mirada posible que sugiero para la comprensión de estos es, la planteada por Henri Lefebvre, como ‘espacios de representación’, los cuales “[...] son vividos más que concebidos[...] la historia constituye su fuente, la historia de cada pueblo y la de cada individuo perteneciente a éste [...] [estos espacios] expresan (con o sin codificación) simbolismos complejos ligados al lado clandestino y subterráneo de la vida social” (Lefebvre, 2003: 92-100).

La defensa histórica que han tenido pueblos indígenas por la conservación de estos espacios como portadores de conocimiento ancestral, la transmisión de estos conocimientos de generación en generación desde la oralidad y la misma condición de ‘gramáticas ocultas’ que allí operan, las comprendo como ‘formas cotidianas de resistencia’, término utilizado por James C. Scott para referirse a aquellas que no se dan en el marco de enfrentamientos masivos, colectivos, sino desde prácticas silenciosas, diarias, informales, persistentes que, en palabras del autor “may thus represent the truly durable weapons of the weak both before and after the revolution” (Scott, 1985: 303).¹⁴

No obstante, para el caso de los espacios y conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas en Colombia, la concepción de prácticas cotidianas de resistencia requeriría complejizarse y ampliarse ya que, en el contexto que James Scott analiza las resistencias del campesinado, no son consideradas las dimensiones espirituales, ancestrales y de relacionamiento con la naturaleza, que para lo que hasta ahora he expuesto son fundamentales.

De esta manera, una posibilidad para la ampliación de la comprensión de las prácticas cotidianas de resistencia, podría darse desde la concepción de ‘cultura de la resistencia’ planteada por Limonta (2019), en la cual, expone cómo las prácticas espirituales se constituyen en afirmaciones y resistencias de pueblos que han sido subalternizados por los procesos de colonización y que son sostenidas de generación en generación a partir de la tradición oral, en los cuales “la palabra” se constituye en la posibilidad de comunicación con los ancestros como fue expuesto por Amadou Hampâté Bâ:

¹³ Término que emerge por mi compañero de doctorado Apolo de Carvalho en una conversación que sostuvimos acerca de los límites del conocimiento e interpretación de la realidad.

¹⁴ En este caso James C. Scott plantea que las prácticas cotidianas de resistencia “pueden representar las armas verdaderamente duraderas de los débiles antes y después de la revolución” (Scott, 1985: 303).

[...] as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporeidade, perderam um pouco de sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. Assim, sacralizada pela Palavra divina, por sua vez a corporeidade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com *Maa Ngala* (Hampâte Bâ, 2010: 171).

Si bien el punto de discusión que acabo de resaltar hace énfasis en las prácticas cotidianas de resistencia, quiero señalar que, en algunos de los pueblos indígenas las resistencias también se expresan en protestas y movilizaciones colectivas. Como es expresado por Raúl Zibechi cuando define las luchas sociales de ‘los de abajo’¹⁵ “no hay movimientos que tengan repertorios de acción exclusivos y que hayan dejado de lado otros modos de hacer, sino que registramos una ampliación del mismo concepto de lucha, en el que caben los modos tradicionales como otros realmente novedosos” (Zibechi, 2007: 68) y como he tratado de exponer en este apartado, implica también la ampliación del concepto de resistencia.

Estas formas de lucha y movilización colectiva, en el caso de los pueblos indígenas de la región del Cauca, no se desligan de su relación con los conocimientos y prácticas ancestrales, por ejemplo ‘los procesos de liberación de la madre tierra’,¹⁶ según la plataforma de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) pretenden asuntos como: “recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas” y “recuperar, defender y proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra” (CRIC, s/d).

Asimismo, ‘la Minga de Resistencia Social y Comunitaria’ ‘que camina la palabra’, es un proceso de movilización colectiva que surge en el marco de las ‘Mingas de pensamiento’.¹⁷ ‘El caminar la palabra’ hace referencia a la intención que moviliza la Minga, la cual es definida colectivamente y guiada por plantas sagradas como la hoja de coca, la cual posibilita que la palabra que camine la Minga, sea palabra sabia:

Se debate la sabiduría necesaria para definir la palabra y caminarla por la vida en resistencia. Dice el pensamiento Nasa: “*Las palabras sin acción son vacías. La acción sin palabras es ciega. Las palabras y la acción por fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte*” (Rozenal, 2009: 57)

¹⁵ Raúl Zibechi en su texto: Movimientos sociales en América Latina El “mundo otro” en movimiento” usa el término ‘los de abajo’ para referirse a las resistencias y luchas de sectores excluidos: indígenas, negros, mestizos, campesinos y sectores populares urbanos (Zibechi, 2017: 72).

¹⁶ Los procesos de liberación de la madre tierra, como son actualmente nombrados, hacen referencia a las acciones de recuperación de tierras que han sido concentradas en pocos empresarios para la explotación económica, en un territorio donde la mayoría de población es indígena, negando, por tanto, el derecho al territorio de estos pueblos.

¹⁷ Las Mingas de pensamiento son encuentros en los que se dialogan acerca de temas importantes para la comunidad y se comparten conocimientos.

Consideraciones finales

Para responder a la pregunta de Rob Nixon planteada al inicio de este ensayo, sobre cuáles serían las iniciativas intelectuales que podrían promover el diálogo atrasado entre los estudios poscoloniales y los ambientales frente al cambio climático e insistiendo en la ampliación de ese diálogo en clave de justicia cognitiva con las ciencias ancestrales, una primera proposición la enmarcaría en la idea del ‘intelectual orgánico’ expuesto por Gramsci (1970: 67), o el ‘intelectual de retaguardia’ expuesto por Santos (2011: 5) pues, para posicionar la urgencia de este diálogo, se requiere de la sensibilidad y el compromiso de quienes hacemos parte de estos espacios académicos.

Esta tarea no es fácil, Mariategui nombró la imposibilidad del reconocimiento de los mismos indígenas, de sus conocimientos y experiencias como ‘el pecado original de la conquista’: “[...]El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio[...].” (Mariategui, 1994: 208) frase que posteriormente Boaventura de Sousa Santos amplía diciendo “Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención” (Santos, 2011: 24).

Considero también que, para un diálogo con pueblos indígenas, sus ciencias ancestrales, sus conocimientos, espacios, formas cotidianas de resistencia y luchas, se hace necesario evitar caer en los vicios heredados por la antropología clásica en los que se muestra como exóticas y extrañas sus experiencias y conocimientos y por tanto, el reto sería asumir el reconocimiento real de las diversidades y no su eliminación. Este problema que señalo en las últimas líneas es muy bien expuesto por Rita Segato (2016) cuando plantea como en la tradición antropológica la existencia de la diversidad “[...] no es meramente un hecho, sino un problema a ser resuelto, sea a través de su pura y llana eliminación, sea por medio de alguna ecuación que permita hallar un común denominador humano” (Segato, 2016: 30).

Este aspecto también es develado por Silvia Rivera Cusicanqui (2012) cuando señala que, si bien el estado de Bolivia se reconoce como un estado pluriétnico y pluricultural, en el mismo sistema de gobierno este reconocimiento no es posible en lo concreto, porque su organización y la toma de decisiones pasa por el uso de la palabra, la cual, opera como filtro negando las posibilidades de lo ritualístico, lo performático y lo simbólico, asuntos claves que son propios de los sistemas de organización de los pueblos indígenas de este país.

De esta manera, continuando con el análisis propuesto por Rita Segato, considero que la comprensión de las ciencias ancestrales, no puede darse por el camino de buscar su “verosimilitud”, este camino solo llevaría a reafirmar la construcción de lo ancestral, lo sagrado, lo espiritual como “ese otro”. Por tanto, el llamado sería a no imponer esa forma de interpretación a las ciencias ancestrales, las cuales obedecen a la experiencia trascendente, como experiencia en sí misma y no como significante (Segato, 2016: 47).

Y finalmente, otra iniciativa podría ser ‘el sentipensar¹⁸ con la tierra’ planteada Arturo Escobar, en la cual, reconoce algunas de las ideas expuestas por las geógrafas y feministas Katherine Gibson y Julie Graham, quienes invitan a repensar las explicaciones que ponen como centro el capitalismo, para poder hacer visible diversidades existentes y desde este reconocimiento, buscar puntos de convergencia entre las luchas no capitalistas que le apuestan a construcciones alternativas de mundo (Gibson & Graham, 1996: 41). Teniendo en cuenta lo anterior, Escobar (2014) propone aspirar a ‘luchas ontológicas’ que trasciendan el antropocentrismo desde una ‘activación política de la relacionalidad’, ‘el pluriverso’ y la ‘comunalidad’¹⁹ y quizás desde esta mirada, como es expresado también por Donna Haraway (2015) encontremos posibilidades de ‘hacernos parientes’ para afrontar los efectos y las consecuencias frente al cambio climático.

A las enseñanzas de Claudia Yasmín Tello (Citalli), el abuelo Rodolfo Giagrekudo, la madre Devora Mutumbajoy, los taitas Hipolito, Jhon, Henry Muchavisoy y Querubin Queta.

Referencias

Bâ, Amadou Hampaté (2010 [1982]), “A tradição viva”, in Joseph Ki-Zerbo (org.), *História geral da África-1: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática/UNESCO, 181-218. Tradução de Beatriz Turquetti.

¹⁸ Inspirado en el concepto ‘senti-pensante’ de Orlando Fals Borda (2009)

¹⁹ Arturo Escobar en su texto: “Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia” (2014), hace alusión a unos conceptos que considero claves para la comprensión de su propuesta que aquí reseño de manera breve. Uno de estos es el de ‘luchas ontológicas’, término que utiliza para nombrar aquellas que son realizadas por pueblos afrodecendientes, indígenas y campesinos en las involucran la defensa de la vida no sólo humana, sino de todas las formas de vida existentes. Para Escobar, haciendo referencia a los planteamientos de Gustavo Esteva, la dimensión ontológica de lo ‘comunal’, ‘del nosotros’ en estas luchas, se ha convertido también en la base para la autonomía de estos pueblos (*apud*, Escobar, 2014). Desde estas comprensiones el autor invita a pensar en la ‘activación política de la relacionalidad’ la cual parte del principio que nada existe, sino que inter-existe y de esta manera se procure apostar por un mundo donde quepan y se encuentren muchos mundos, a lo que denomina ‘pluriverso’.

- Braudel, Fernand (1989), *El mediterráneo. El espacio y la historia*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cáseres, Marly (2020), “Kay Aba Obiryakaro: Cuidando la sangre de la tierra”, *Canal Trece Colombia*, Consultado el 26/06/2020 en <https://www.youtube.com/watch?v=m2tN7bEnsrc>.
- Chakrabarty, Dipesh (2012), “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change”, *New Literary History*, 43(1), 1-18.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (s/d), "Puntos de cambio en el Programa de Lucha", *Plataforma de Lucha*, Consultado el 27/06/2020 en <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>.
- Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Danowski, Deborah; de Castro, Eduardo Viveiros (2019), *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Traducción de Rodrigo Álvarez. Buenos Aires: Caja Negra.
- Escobar, Arturo (2000), “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”: ¿Globalización o postdesarrollo?, in Edgardo Lander (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 68-87.
- Escobar, Arturo (2014), *Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA
- Fals Borda, Orlando (2009), *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores e CLACSO.
- Gibson, Katherine y Graham Julie (1996), *The End of Capitalism (as we knew it)*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gramsci, Antonio (1970), *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Traducción de Angel González Vega. México: Editorial Grijalbo.
- Haraway, Donna (2015), “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Makingkin”, *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165.
- Henao, Clara Inés; Maribba, Gil Farekatde (2013), “Concepción y control del clima entre los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce del resguardo Predio Putumayo, La Chorrera, (Amazonas, Colombia)”, in Astrid Ulloa; Andrea Ivette Prieto-Rozo (orgs.), *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 315-347.

- Lefebvre, Henri (2003 [1974]), "1. Plan de la obra", in *La producción social del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros, 63-124. Traducción de Emilio Martínez Gutierrez.
- Limonta, Ileana de las Mercedes H. (2009), *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)*. Tese de doutorado em História Social. Salvador: FFCH/UFBA.
- Mann, Charles (2005 [1491]), *1941 Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Traducción de Miguel Martínez Lage y Federico Corriente. Consultado el 16/06/2020 en https://voluntaddepotencia.files.wordpress.com/2017/05/1491_-_una-nueva-historia-de-las-charles-c-mann.pdf.
- Mariategui, José Carlos (1994), *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo.
- Meneses, Maria Paula (2009), "Justiça Cognitiva", in Antonio David Cattani; Jean-Louis Laville; Luiz Inácio Gaig; Pedro Hespanha (orgs.), *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina, 231-236.
- Ministerio de ciencias tecnología e innovación (2017), "Ciencia ancestral y ciencia moderna", *Ministerio de ciencias tecnología e innovación*, Consultado el 20/06/20 en https://minciencias.gov.co/sala_de_prensa/ciencia-ancestral-y-ciencia-moderna.
- Mojica, Rafael (2020), "SIZIWA Danzar para que el planeta siga girando", *Canal Trece Colombia*, Consultado el 26/06/2020 en <https://www.youtube.com/watch?v=YpoBz3UTCAM&t=1221s>.
- Murillo, Epiara Rigüey (2016), *El cuidado de la vida a través del ritual del pagamento con canto y danza, de los indígenas wiwa de la sierra nevada de santa marta*. Monografía. Bogotá: Facultad de Artes ASAB/Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Nixon, Rob (2005), "Environmentalism and Postcolonialism", in Ania Lomba; Suvir Kaul; Matti Bunzl; Antoinette Burton; Jed Esty (orgs.), *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham: Duke University Press, 233-251.
- Puenayán, Zonia (2013), "Mingambis: minga de percepciones y concepciones propias de los indígenas pastos, sobre tiempo y clima, resguardo Panan, Cumbal (Nariño, Colombia)", in Astrid Ulloa; Andrea Ivette Prieto-Rozo (orgs.), *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 271-314.

- Rivera, Bladimir (2020), “Rodori –Wanore Curación del mundo”, *Canal Trece Colombia*, Consultado el 26/06/2020 en <https://www.youtube.com/watch?v=YpoBz3UTCAM&t=1221s>.
- Rozental, Manuel (2009), “¿Qué palabra camina la Minga?”, *Revista Desline*, 45, 50-59.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Novos estudos – CEBRAP*, (79), 71-94.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011), “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 54, 17-39.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018), *O fim do império cognitivo*. Coimbra: Almedina.
- Segato, Rita (2016), “Una paradoja del relativismo: El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado”, in Frida Gorbach; Mario Rufer (orgs.), *(In)Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI-UAM.
- Scott, James C. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Useda Sánchez, Hamilton (2020), “Oralidad y saberes ancestrales en la crianza de las semillas de vida”, *Revista Cambios y Permanencias*, 11(1), 1627-1645.
- Zibechi, Raúl (2017), *Movimientos sociales en América Latina El “mundo otro” en movimiento*. Colombia. Ediciones desde Abajo.