

**LA FORMA-TIERRA DE LA VIDA:
EL PENSAMIENTO NASA Y LOS LÍMITES DE LA EPISTEME DE LA MODERNIDAD**

**THE EARTH-FORM OF LIFE: NASA THOUGHT AND THE LIMITS OF THE MODERN
EPISTEME**

Resumen

El presente texto analiza una propuesta del pueblo nasa del Norte del Cauca de Colombia, centrada en el enunciado de *la Liberación de la Madre Tierra*. A partir del enunciado nasa, el texto establece una conversación entre la propuesta nasa y el análisis de discursos desde la arqueología del conocimiento de Michel Foucault. La lectura detallada del archivo nasa permite argumentar que la noción de Liberación de la Madre Tierra, verdadero concepto-movimiento, puede constituir un potente principio para la acción política y para la tarea del diseño. Este principio, además, aporta pistas para emprender, desde donde cada cual se encuentre, la tarea de -tejer en libertad la vida. Finalmente, argumento que el lúcido saber de este pueblo indígena del Norte del Cauca apunta hacia un cambio civilizatorio, de la forma-Hombre (modernidad antropocéntrica) a la forma-Tierra de la vida, basada en la interdependencia radical y relacionalidad de todo lo que existe.

Palabras clave: Pueblo Nasa; análisis del discurso; cambio civilizatorio; Foucault

Abstract

This article examines a framework constructed by the Nasa indigenous people of Southwest Colombia, centered on the statement of the Liberation of Mother Earth. Taking the Nasa statement as a point of departure, the article establishes a conversation between the Nasa proposal and the discourse analysis and archeology of knowledge developed by Michel Foucault. The detailed reading of the Nasa archive allows us to argue that the notion of the Liberation of Mother Earth –a genuine concept-movement--, may be taken as a powerful principle for political action and design endeavors. This principle also affords clues to understand the task of -weaving life in liberty,|| from wherever each person of group happens to be located. Finally, it is argued that the lucid Nasa knowledge points at a civilizational change,

from the *Man-form* of life (anthropocentric modernity) to the *Earth-form*, based on the radical interdependence of everything that exists.

Keywords: Nasa People; discourse analysis; civilizational change; Foucault

*Nuestra lucha continuará hasta que se apague el sol.*¹

Un nuevo enunciado²

Un nuevo enunciado recorre el mundo: *la Liberación de la Madre Tierra*. Expresado recientemente por compañeras y compañeros indígenas nasa, resuena en muchas partes del planeta y anuncia la posibilidad de un mundo otro por venir. Por eso dicen: “Desde este rincón sagrado del planeta, como pueblos ancestrales arraigados en estas tierras del Cauca, hacemos lo que nos corresponde por la tierra y por la vida, luchamos por la tierra y por la vida (...)”³

Pero advierten:

Esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo nasa, no del pueblo nasa. Porque es la vida la que está en riesgo con la explotación de la tierra al modo capitalista que desequilibró el clima, los ecosistemas, todo. Desde el norte del Cauca decimos basta, es hora de ponerla en libertad.

Y agregan:

Estas palabras explican y reclaman, por eso hay que leerlas desde el corazón y compartir la rabia, el dolor, el amor por la vida y el compromiso. Ahora nombramos nuestros actos para sentir y reclamar la compañía de todos los pueblos que merecemos habitar este hogar de la Madre Tierra en libertad.

¿Cómo entender este enunciado, especialmente, sin apelar de manera estrecha a un sujeto fundante ahistórico (*los pueblos indígenas*), a nuevos o antiguos conceptos (comunidad, ancestralidad, territorio), a temas persistentes (*devastación ambiental, sustentabilidad*) o a nuevas modalidades enunciativas (discursos de la comunicación), aunque sin duda podría involucrar a todos estos? ¿Qué vectores de la historia lo impulsan con su aliento? ¿Cómo ir más allá de la superficie marcada por las frases y proposiciones que lo componen, algunas de las cuales repetiremos a través de este texto? ¿Será posible que el enunciado nasa constituya el suelo de una formación discursiva inusitada y, más aun, que anuncie el surgimiento de una nueva episteme? ¿Podría de esta forma convertirse en -palabras que explican y reclaman para

todas las gentes y los pueblos que respetan la vida y aman la Tierra? Esta es la hipótesis, aparentemente, sencilla, pero compleja de corroborar que buscaré desarrollar en este capítulo.

El lanzamiento del enunciado sobre la LMT a partir del 2004, tiene lugar en un denso trasfondo histórico de luchas que incluyen, en las décadas más recientes, el programa del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) de recuperación de tierras y ampliación de los resguardos desde los 70, la fundación de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Onic (1985) y de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN (1994), la importante movilización nacional de la Minga Social y Comunitaria desde el 2008, el nacimiento de los proyectos comunitarios y economías propias, los Planes de Vida y las estrategias de defensa de los territorios y la autonomía indígena —todo esto en medio de aberrante violencia, masacres, desplazamiento por parte de los terratenientes y actores armados, y el incumplimiento perpetuo de los acuerdos firmados con el Estado, en suma, del proyecto de muerte de la globalización capitalista—. El mandato se actualiza a partir de diciembre de 2014 con una nueva ronda de recuperación de tierras, esta vez de las fincas de los más grandes terratenientes como Ardila Lule, por comunidades indígenas de Corinto. Tiene lugar también en el contexto de la cooptación de líderes por parte del Estado y, sin duda, de profundas contradicciones y tensiones internas.⁴

Pero escuchemos un poco más del enunciado, quizás en su formulación más elocuente:

Pero nosotros decimos, mientras sigamos siendo indígenas, o sea, hijos de la tierra, que nuestra madre no es libre para la vida, que lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella y mientras no sea así, tampoco somos libres sus hijos. Todos los pueblos somos esclavos junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra madre recupere su libertad.

Y, como hemos dicho en 2005 y confirmamos ahora, la desalambra de Uma Kiwe va a depender de desalambra el corazón. Desalambra el corazón va a depender de la desalambra de la Madre Tierra. Quién iba a creer: corazón y tierra son un solo ser. Eso es lo que sabemos y sentimos en este momento. Siendo así ¿nos montamos en el tren del progreso? ¿Como mandaderos, como patrones?

Podríamos fácilmente utilizar el resto de la charla para discutir los profundos pensamientos que se estremecen en estos párrafos. Nos podríamos adentrar, por ejemplo, de la mano de la antropología, en el acumulado de prácticas histórico-culturales que proporcionan el suelo desde el cual emerge el enunciado. Allí, la antropología ecológica nos hablaría del entendimiento particular de la naturaleza que caracteriza al mundo nasa (como ellos lo dicen:

-Surgimos de la tierra, nos recreamos en ella y regresamos nuevamente a su vientre cuando morimos. La tierra ha sido siempre nuestra alegría, nos amarramos con ella desde nuestro origen —nos ombligamos—, la respetamos y la cuidamos entre todos y todas... para nosotros la tierra... es la casa grande donde vivimos con todos los seres, es la madre que nos da todoll). Nos detendríamos en este pensamiento con la economía política, la ecología política y la ontología política, buscando entender cómo toda esta concepción está fundada en una ontología que no efectúa la separación tajante entre lo humano y lo no-humano propia de los mundos modernos, sino que revela una cosmovisión donde el universo es un todo continuo donde todo está vivo, y cómo esta cosmovisión está siendo acribillada por el proyecto de muerte del capital y el desarrollo, generando conflictos ambientales —minería ilegal, agro-combustibles, cultivos ilícitos— que devastan ecosistemas y mundos. Todos estos serían análisis importantes y pertinentes.

Pero lo que tengo en mente para esta oportunidad es otro tipo de análisis, como ya lo sugiriera con las preguntas iniciales. Pasemos, entonces, a él.

De enunciados, formaciones discursivas y epistemes: la modernidad como configuración onto-epistémica

La relevancia que he dado al *enunciado* hasta ahora alertará a aquellas personas familiarizadas con la obra de Michel Foucault de que se trata de la perspectiva arqueológica y de discurso elaborada por este pensador. Sabemos que Foucault fue uno de los grandes antropólogos de la modernidad; sus tratados críticos sobre los asilos, los hospitales, las cárceles, las factorías, la escuela, las barracas militares y las sexualidades son verdaderas etnografías históricas de los discursos y las prácticas que nos han constituido como modernos. Sabemos que diagnosticó las formas de funcionamiento del poder en estas sociedades mejor que nadie, que descubrió que a través de la construcción de instituciones aparentemente benignas se desplegó toda una serie de aparatos que vinculaban sistemáticamente tipos de conocimiento y formas de poder para producir las sociedades normalizadas y disciplinarias con las cuales convivimos hoy en día. Sabemos, finalmente, que, en última instancia, estos aparatos e instituciones tenían por objeto la contención y administración de la vida misma. Así, recordaremos conceptos claves como la microfísica del poder, la biopolítica, la

gubernamentalidad, la genealogía, las problematizaciones o el análisis de los discursos, este último tan ubicuo en su obra.

Pero me parece que hoy en día sabemos mucho menos de la fase *arqueológica* de la obra de Foucault, como a veces se la denomina (en contra distinción con la fase *genealógica* que comenzara con *Vigilar y castigar*, publicado en 1975), que involucra desde *Historia de la locura* a comienzos de los 60 hasta *La arqueología del saber* (1970). No se trata aquí de resumir las contribuciones principales de esta fase, sino de resaltar algunas nociones que nos permitan acercarnos a la novedad histórica del enunciado nasa. Me refiero a los conceptos de enunciado, archivo, formación discursiva y episteme (tendría que explicar también, brevemente, las nociones de formación no-discursiva; el papel de los objetos, los conceptos, las estrategias y las modalidades enunciativas en los discursos; las inter-positividades y la transformación de los discursos, pero estos deberán permanecer apenas insinuados).

Comencemos con el enunciado. Foucault, dice Deleuze, es -un nuevo archivista, porque -anuncia que ya solo considerará enunciados. No se ocupará de lo que de mil maneras preocupaba a los archivistas precedentes: las proposiciones y las frases (1987, p.27); el enunciado no nos remite a un sujeto trascendental, a un significado o una verdad, ni conlleva una lógica de concatenación, derivación o contradicción, como las frases y las proposiciones. En una primera instancia, el enunciado podría considerarse un átomo de discurso, como nos dice Foucault en *La arqueología del saber* (1970, p.133). Pero es mucho más que esto.

Un enunciado, cualquiera que sea [...] no tiene por *correlato* un individuo o un objeto singular que sería designado por tal o cual palabra de la frase [...]. Lo que puede definirse como el *correlato* del enunciado es un conjunto de dominios en los que tales objetos pueden aparecer y en los que tales relaciones pueden ser asignadas. [...] [El enunciado] está ligado más bien a un 'referencial' que no está constituido por 'cosas', por 'hechos', por 'realidades', o por 'seres' sino por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas o negadas. (Foucault, 1970, pp. 152-153)

El enunciado es por esto un objeto paradójico.

En vez de ser una cosa dicha de una vez para siempre [...] el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización [...] circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad. (Foucault, 1970, p.177)

Aquí, nos acercamos a la noción de discurso, la cual se refiere al -conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formaciónll (Foucault, 1970, p.181), tales como el discurso clínico, económico o de la sexualidad o, como veremos en un momento, el discurso del desarrollo. El análisis del discurso supone describir la relación entre enunciados. Esta descripción puede aproximarse en términos de la formación de objetos, conceptos, estrategias y temas que en él se despliegan, pero la parte crucial es la de investigar el sistema de relaciones que une a estos, es decir, la práctica discursiva que determina que solo puedan decirse ciertas cosas, aun si el discurso crea la impresión de una gran variedad de formas y verdades. Es lo que Foucault llama -regularidad en la dispersiónll: el hecho de que en un discurso lo que pueda ser dicho está vigorosamente regulado, así las frases y proposiciones que lo pueblan —objetos, conceptos, temas, etc.— parecieran proliferar *ad infinitum*. En última instancia, y para sorpresa nuestra, dentro de un discurso dado, pocas cosas pueden ser dichas. Por esto, Foucault dice que los enunciados son -rarosll, pero es esta rareza la que sirve de fundamento a las formaciones discursivas, incluyendo las de las ciencias humanas, que de este modo adquieren su carácter de -positividadesll.

Pensemos en el discurso del desarrollo, articulado alrededor de enunciados claves, tales como -el Tercer Mundo es subdesarrolladolll, -la clave para el desarrollo es el crecimiento económico y este depende de aplicaciones de capital y tecnologíaall o -la modernización es el camino para el progreso de las sociedadesll. Es bien sabido que este discurso surge a finales de la segunda guerra mundial como resultado de una compleja coyuntura histórica que resultará en la problematización de la pobreza. ¿Qué significa afirmar que el desarrollo comenzó a funcionar como discurso, es decir, que creó un espacio donde solo ciertas cosas podían decirse e, incluso, imaginarse? Sin duda, significa describir los objetos, conceptos y estrategias que lo acompañaron (capital, tecnología, población, pobreza, modernización, agricultura, urbanización, orientaciones culturales y tantos más); referirse a las formaciones no-discursivas con las cuales el discurso se articulaba (condiciones económicas, instituciones como el Banco Mundial, el final del colonialismo formal y de la Guerra Fría, etc.); finalmente, mapear los conocimientos que le dieron forma. Pero lo crucial en el análisis arqueológico de la formación discursiva llamada desarrollo consiste en investigar el sistema de relaciones entre dichos elementos, objetos, conceptos, estrategias e instituciones de tal forma que, gracias a este conjunto de relaciones, este discurso fue capaz de crear sistemáticamente los objetos de

los que hablaba, agruparlos y disponerlos de cierta manera y conferirles una unidad propia. Esta práctica discursiva determinó, y aún determina, las reglas del juego: quién puede hablar, con qué autoridad, qué se puede decir, cómo se puede actuar. La vasta superficie en la cual el discurso se movía a sus anchas cubría prácticamente toda la geografía cultural, económica y política del llamado Tercer Mundo. Constituir el archivo de este complejo discurso es elucidar el sistema de formación y transformación de enunciados, y preguntarse por las posibilidades de una ruptura de dicho sistema de tal forma que, finalmente algún día, entremos a una episteme *más allá del desarrollo*, a lo que algunos llaman una era posdesarrollo.

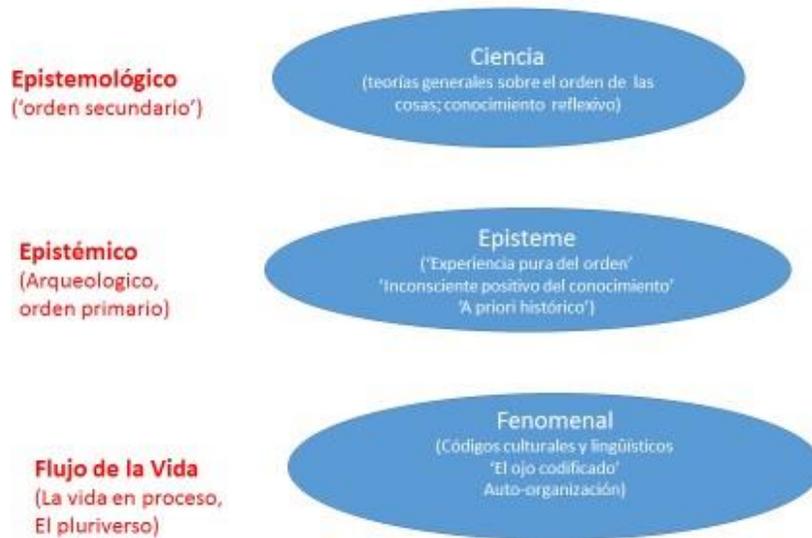
En lo más fundamental, los discursos son diagramas, máquinas abstractas, dispositivo de conocimiento-poder. Deleuze pareciera verse a gatas tratando de explicar la novedad de la noción foucaultiana de discurso cuando apela a estos otros conceptos. El discurso articula lo visible y lo enunciable, materialidades visibles y funciones enunciables. [...] Todo dispositivo es un caldo que mezcla visibles y enunciablesll (Deleuze, 1987, p.65). -El diagrama —dice— ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el cuerpo social. [...] una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablarll (1987, p.61). Por eso, dice de Foucault que, además de un nuevo archivista, es un nuevo cartógrafo y su influencia en la geografía lo atestigua. Pero, ¿qué es el archivo entonces? Si el dominio de los enunciados constituyen, por así decirlo, un espacio topológico (como dice Deleuze apoyándose en las matemáticas), -un volumen complejoll, como lo explica Foucault (1970, p.218), -el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares [...] es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento [...] define desde el comienzo el sistema de su enunciablell (1970, pp. 219-220) y de su funcionamiento. El archivo, en resumidas cuentas, es -el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciadosll (1970, p.221). El archivo, de este modo, no es una simple recopilación de enunciados.

Debe quedar claro que nada de esto sugiere que los discursos no cambien, como a veces se ha interpretado. Es tarea de la arqueología describir las contradicciones, adiciones, extensiones, oposiciones y reorganizaciones que se dan al interior de un discurso, en otras palabras, sus -asperezas múltiplesll (Foucault, 1970, p.262) y los espacios de disensión (1970, p.257). Para el caso del desarrollo, mostrar la multiplicidad de enfoques, estrategias y calificativos que hasta cierto punto lo han modificado (sustentable, participativo, con

perspectiva de género, local, objetivos del milenio, etc.). Pero la inspiración más importante del análisis arqueológico es demostrar cómo, debajo de todo este aparente e incesante aprendizaje, novedad y cambio, sigue operando el mismo sistema de relaciones básico que hace de la práctica discursiva una constante. A esto se refiere poéticamente Foucault cuando dice que -el discurso se arranca de la ley del devenir y se establece en una intemporalidad discontinua. Se inmoviliza por fragmentos, astillas precarias de eternidadll (1970, p.279). Para el caso del discurso del desarrollo, llevamos una precaria eternidad de siete décadas. Una astilla irritante y destructiva en la vida de los pueblos.

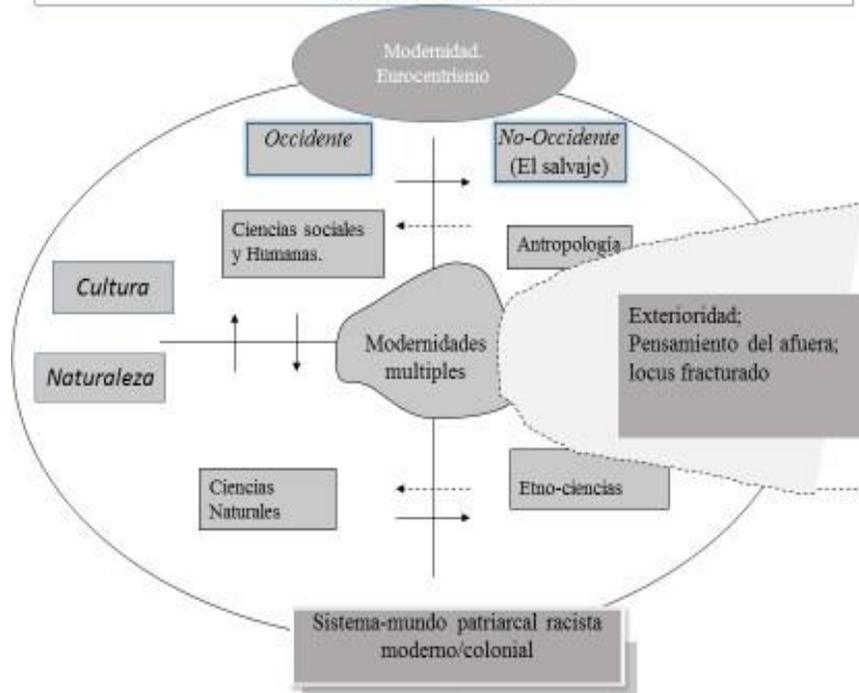
Llegamos al último concepto que quisiera discutir que es el de la episteme.⁵ Foucault define la episteme como un nivel intermedio del conocimiento situado entre el dominio subyacente donde transcurre el fenómeno de la vida (-los códigos fundamentales de una culturall), por un lado, y el espacio de las ciencias explícitamente constituida como tales (-las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofosll). Esta -región mediall ordena las condiciones de posibilidad del conocimiento para una época y cultura determinada. Así, en *Las palabras y las cosas*, analiza tres epistemes (correspondientes al Renacimiento, a la Época Clásica y a la Época Moderna), las reglas que regulan cada uno de estos y las discontinuidades entre ellos. Traza los avatares del conocimiento dentro de cada época en relación con las formas de pensar la vida, el trabajo, y el lenguaje. Encuentra que la episteme actúa como una especie de *inconsciente positivo del conocimiento* o como un *a priori histórico* que moldea, para cada época, lo que se puede conocer y decir, sin que los conocedores o expertos sean conscientes de ello. Los campos que en la Época Clásica (desde mediados del siglo XVII a finales del XVIII) se conocen como *Historia Natural*, *Análisis de la Riqueza* y *Gramática General* cesan de existir como tales para dar paso, con la ruptura que inaugura la Época Moderna, a la *Biología*, la *Economía Política* y la *Lingüística*, con toda la positividad con la cual dotamos a estos campos hasta el presente. Descubre, finalmente, que la episteme de la modernidad, que cristalizará hacia finales del siglo XVIII, está determinada por la figura del *Hombre*, que desde entonces se erige como el sujeto, fundamento y objeto de todo conocimiento —el antropocentrismo fundacional de la modernidad (Figura 1)—.

Figura 1. TRES NIVELES EN LA ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO



Veamos otra visualización de la episteme de la modernidad (Figura 2). Es bien sabido que la episteme de la modernidad está construida sobre dos grandes dualismos: la separación entre cultura y naturaleza, y la división colonial entre el Occidente y el No-Occidente. El último capítulo de *Las palabras y las cosas*, dedicado a -Las ciencias humanasll, delinea lo que podríamos llamar la división de trabajo de la modernidad. De esta forma, las sociedades occidentales son las únicas equipadas para el conocimiento del hombre y de la naturaleza. A la antropología le quedó la tarea de estudiar *el lugar del salvaje* —tarea dudosa, pero potencialmente desestabilizadora, de toda la episteme—.

Figura 2. La episteme de la modernidad y el sistema-mundo moderno/colonial



En el centro del diagrama encontramos aquello que desde adentro de la episteme cuestiona a Occidente y que produce modernidades alternativas u otras modernidades (no dominantes o no occidentalizantes), es decir, la multiplicidad misma que es *la modernidad*, pero todavía dentro de la configuración onto-epistémica moderna. Solo desde afuera puede llegar una subversión más definitiva —o, de hecho, en el encuentro entre el afuera y el adentro, desde el *locus fracturado* generado por la diferencia colonial, de acuerdo al lúcido concepto de María Lugones (2010a, 2010b)— desde donde podría avizorarse, finalmente, el fin de esta configuración. Aquí, nos vamos acercando de nuevo al enunciado nasa con el que comenzamos. Pero antes de regresar a este registro, consideremos cómo Foucault explica esta posibilidad.

El último párrafo de *Las palabras y las cosas* es citado frecuentemente como el enunciado más preclaro sobre *la muerte del hombre*. Escuchémoslo:

Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1968, p.375)

Es a este fin del hombre al que se orienta el enunciado nasa (junto a muchas otras manifestaciones desde muchas perspectivas). Pero nos estamos adelantando de nuevo, pues hay dos aspectos, interrelacionados, relevantes para nuestra tarea de repensar el posible fin de la formación onto-epistémica de la modernidad.

Primero, ¿cómo se sustituye una formación discursiva por otra? ¿Cómo desaparecen las positividades, más aun, la región de interpositividad que compone una episteme?⁶ Más aun, ¿en qué consiste el cambio a nivel de las epistemes? Esta es una de las preguntas más importantes que plantea la arqueología del saber. La transformación no supone que toda una serie de conceptos, objetos, temas, etc. es sustituida por otra, aunque con frecuencia ocurre una renovación sustancial a este respecto; tampoco es un proceso homogéneo que se desarrolla en todas partes de la misma manera a partir de una gran ruptura. Otear la desaparición de una positividad y la emergencia de otras implica analizar varios tipos de transformación: de los elementos que constituyen el sistema de formación; de las relaciones entre estos; de las relaciones entre las reglas de formación; y la transformación de las relaciones entre diversas positividades (ciencias y saberes). Se trata de identificar discontinuidades a nivel de la práctica discursiva. En este sentido, el criterio foucaultiano de la desaparición de una formación discursiva guarda cierto isomorfismo con el criterio de Maturana y Varela (1980, 1987) para la conservación de la autopoiesis de los seres vivos: la conservación del sistema de relaciones entre los elementos y procesos básicos que definen el ser vivo como la entidad que es. De los discursos, como de las epistemes, se podría decir, con estos autores, que mantienen una -clausura operacionalll: son sistemas *cerrados* —en cuanto tienen que preservar el sistema de relaciones que los constituye—, pero con *acople estructural* con sus entornos, es decir, con formaciones no discursivas y con otros discursos.

Segundo, ¿qué tiene que ver la episteme de la era del Hombre con la muerte y la vida? La figura del Hombre que emerge con la nueva episteme, -con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conocell (Foucault, 1968, p.304), tiene como condición de posibilidad el descubrimiento de su finitud; ya sea porque lo ha descubierto de manera

incontrovertible la ciencia clínica del siglo XIX, con su flamante nuevo método de anatomía patológica, o la economía política de Ricardo o Malthus, que descubren la ley férrea de tener que trabajar para evitar la muerte, bajo la ley del rendimiento decreciente y bajo la presión ineluctable del aumento de la población, la configuración onto-epistémica moderna inaugura una analítica de la finitud hasta entonces desconocida. Esta idea es expresada de la forma más lúcida en las primeras y últimas páginas de *Nacimiento de la clínica*, su segundo gran libro. -Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la miradall (1966, p.1), exclama el primer enunciado. Y, ya hacia el final, después de explicar en detalle el desarrollo de todo un nuevo cuerpo de conocimiento bajo el mandato, -abrid unos pocos cadáveresll, concluye: -Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico [...] haya debido pasar por este momento de la muerte [...]ll (1966, p.276). A partir de ello, puede comprenderse la importancia de la medicina en la constitución de las ciencias del hombre: importancia que no es solo metodológica, sino ontológica, en la medida en que toca al ser del hombre como objeto de saber positivo. -[...] [Desde entonces] el pensamiento médico está comprometido por derecho propio en el estatuto filosófico del hombre (1966, pp. 276-277).

Rara vez reflexionamos sobre el papel fundacional de la muerte en la conformación de la ontología moderna —el hecho de que -el hombre moderno [...] solo es posible a título de la figura de la finitudll (1968, p.309), el hecho de que, para conocer y maximizar la vida, la modernidad tuviera que inventar la muerte y ya no como hecho *natural*, sino como hecho *violento*, es decir, no como un aspecto más del flujo de la vida—. Con su efecto transversal, los dualismos de la modernidad lo afectan todo: humano/no-humano, moderno/no-moderno, mente/cuerpo, secular/sagrado, razón/emoción y vida/muerte, todos estos binarios constituyen una ontología de la separación erigida por las tecnologías políticas de la modernidad sobre el flujo incesante de la vida, y contra la cual los mundos relacionales de los pueblos-territorio se rebelan, como veremos a continuación. Cambiemos, entonces, de registro.

Hacia una episteme ecológica o la forma-Tierra de la vida

El cuestionamiento creciente a los dualismos constitutivos de la modernidad proviene de dos grandes fuentes: por un lado, la Tierra misma, la Pachamama, que demuestra de manera cada vez más patente cómo se resiente ante la actividad humana (antropogénica); segundo, la irrupción de un gran movimiento en su defensa, particularmente, aquellas manifestaciones promovidas por un amplio espectro de grupos subalternos y pueblos-territorio, cuya pervivencia misma como mundos depende de la continuidad y sanación de la madre Tierra.

Si la problematización de la vida que diera lugar a la episteme moderna tuvo que pasar por la muerte, ¿podríamos arriesgar la hipótesis de que hoy asistimos a una nueva problematización de la vida, detonada por la devastación de todo lo vivo producida por dicha forma de la modernidad? Desde esta perspectiva, lo vivo, hay que enfatizar, es *todo lo que existe*, desafiando los binarios vivo/no vivos y orgánico/inerte, fundacionales para las ciencias modernas. Tendremos que imaginar que el universo no es un espacio inerte a ser ocupado, sino un todo vivo donde habitar.

Intentemos explicarlo de otra forma. Si con el fin de la Época Clásica las fuerzas de lo humano cesaron de producir la *forma-Dios* para enactuar la *forma-Hombre*, atrevámonos a pensar que con la configuración onto-epistémica no dualista (relacional) a cuya activación política hoy asistimos, y de la cual el pensamiento nasa y de los pueblos-territorio son los enunciados más contundentes, empezamos nuestro viaje hacia la era de la *forma-Tierra*, la forma-Pacha, forma Gaia, la era Ecozoica o era de la casa de la vida. Ya no hablaríamos de *Incipit Homo* —aquí comienza el Hombre, según Deleuze (1987, p.163)— como en la modernidad, sino de *Incipit Terra*, propio de la formación onto-epistémica Ecozoica: estaría comenzando, finalmente, la era de la Tierra. Las fuerzas de lo humano estarían entrando en relación con otras fuerzas del afuera y estas no pueden ser otras que las de la tierra liberada. Se plegarían a una nueva dimensión de la finitud, pero desde la relacionalidad y la vida, no desde la finitud definida por las concepciones modernas de historia y economía con su noción de acumulación y su marcada teleología. A esta hipótesis dedicaremos lo que queda de esta charla. Para ello, encontraremos pistas en dos espacios relacionados con la de territorialidad, la comunalidad y la autonomía: por un lado, en enunciados del pensamiento nasa (podríamos recurrir a nociones y declaraciones de organizaciones indígenas, afrodescendientes,

campesinas, ecologistas y de mujeres, pero por razones de espacio y de construcción del *archivo* de forma consistente me restringiré a los primeros, quizás con un par de excepciones); por el otro, en ciertas tendencias intelectuales críticas, tanto dentro y fuera de la academia. Veamos cómo.

El territorio como libro histórico

Una clave nos llega del Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric, al cual nos referimos de paso en el capítulo anterior. Para esta organización, el territorio constituye

el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él [...] como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia. (Cric, 2008, en Quijano, 2012, p.209)

¿Qué quiere decir eso de que -el territorio es nuestro verdadero libro históricoll? Pienso que hace referencia a mucho más que a la oralidad, a los conocimientos sobre la naturaleza o a las llamadas prácticas tradicionales. ¿Cómo construimos el archivo de este -libro históricoll, teniendo en cuenta todo el espectro de seres —humanos y no-humanos— que lo habitan? Encontramos enunciados similares en el Plan de Vida del pueblo misak. Allí se habla de -recuperar la tierra para recuperarlo todoll. El Plan de Vida conlleva una propuesta de

construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y *fluir*. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación. (Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano, 1994, en Quijano, 2012, p.263)

¿Qué significa -recuperarlo todoll? ¿Qué, si no, recuperar su capacidad de mundificar la vida, de hacerla mundo de acuerdo a su cosmovisión, en plena autonomía? ¿A qué se refiere aquello de *fluir*, si no es a una concepción a la vez arraigada y sofisticada del pluriverso, de la vida como flujo incesante y siempre cambiante, muy distinto a la concepción moderna que aprisiona la vida en plantaciones, grillas y transgénicos estériles? Quizás podríamos atrevernos a aseverar que el territorio, de esta manera concebido, es el pluriverso hecho forma.

Regresemos a los enunciados nasa; miremos algunos de los puntos de su *cosmo-acción*:

1. Recuperar la tierra. Esto significa, ¡tierra para la gente! Si no recuperamos tierra, no podemos siquiera sobrevivir. 2. Liberar a la Madre Tierra. Es más que recuperarla: es darle un uso diferente al del proyecto de muerte [del capital]. Desarrollar modelos económicos y Planes de Vida que tengan como objetivo final *la defensa y promoción de la vida*. Hay que aprender a vivir con la tierra y no solamente de ella para acabarla. *Nos liberamos con la tierra para convivir. Este es nuestro llamado y compromiso. Esto significa no solo liberar la tierra y empoderarse de la lucha, sino también liberar el pensamiento, el corazón, las voluntades, la identidad, la alegría, la conciencia y la esperanza*. 3. Construir en la Tierra Liberada, Territorios para la paz, la dignidad y la vida. 4. Tejer los territorios para la vida, la paz y la dignidad, desde las capacidades y realidades de cada pueblo y proceso, hasta alcanzar el país posible y necesario que reemplace y supere este régimen de opresión y dolor.⁷

Sigamos explorando este rico archivo. Para la intelectual y activista nasa, Vilma Almendra, se trata de:

¿Entonces, cuando hablamos de paz a qué nos referimos?: pues a vivir en equilibrio y en armonía con la Madre Tierra; a que todas y todos volvamos a caminar con libertad la palabra de los pueblos; a transitar tranquilamente por la comunidad sin temer a la muerte; a estudiar en la escuela sin que ésta se convierta en trinchera de los malos; a sembrar y a cosechar nuestros alimentos en nuestra parcela sin miedo a las fumigaciones; a volver a tomar el agua de los ríos y las quebradas; a ver reverdecer nuestras montañas en vez de ver desiertos de tierra y químicos desechados por las mineras; a volver a sentarnos con suficiente tiempo y amplia participación en nuestras asambleas y tomar decisiones sin premura; a integrarnos más de lleno entre todos, no para enterrar nuestros muertos, sino para celebrar el milagro de la vida; a tejer lazos de unidad con otros pueblos y procesos; a vivir, recrear y alimentar nuestros sueños y planes de vida. (2012)⁸

Y presentemos un último enunciado de estas nociones, otro ejemplo claro donde territorio, comunidad, autonomía y vida se entretujan en lo que pareciera ser una nueva formación discursiva. Este enunciado proviene de Francia Elena Márquez, lideresa de la resistencia de la comunidad de La Toma, en el municipio de Suarez, contra la minería ilegal en sus territorios. -Las mujeres afrodescendientes del norte del Cauca entendemos el valor ancestral de nuestros territorios, escribía Francia con motivo de la Marcha de un grupo de mujeres de La Toma hasta Bogotá en noviembre de 2014 para visibilizar una vez más su situación desesperada. Y continuaba: -Nuestros ancestros nos enseñaron que debemos garantizar a nuestros renacientes la permanencia en el territorio ancestral. [...] *El territorio es la*

vida y la vida no se vende, se ama y se defiendell (Márquez, 2015). En una carta abierta del 24 de abril de 2015, ante los incumplimientos del gobierno de los acuerdos firmados en diciembre de 2014 como resultado de la Marcha, lanzaba este apasionado y lúcido pregón:

A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios. [...] Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro. [...] Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas.⁹

-Garantizar el territorio a nuestros renacientesll, concepto afropacífico (muy amoderno), reminiscente de la noción kogui de *la circulación de la vida* como el fundamento del universo, de la cual hace eco la antropóloga Astrid Ulloa (2011, 2012), ¿no sería acaso otro enunciado clave en una formación discursiva donde la vida permanece en continuo renacer? ¿Cómo sería pensar y vivir desde allí, más allá de la separación entre humanos y no-humanos que no tiene lugar en la ontología de lo renaciente? Y, ¿que podríamos decir en términos ontológicos del concepto del cuidado de los territorios, más allá de indicar que supone una ética de la conservación de la vida? ¿Que significa -cuidarll dentro de una cosmovisión no dualista y relacional?

No son estas preguntas fáciles de resolver. Hacerlo significaría adentrarse en la descripción de otra formación discursiva. Estas preguntas nos plantean la cuestión de los posibles caminos y estrategias para una transición de la forma-Hombre a la forma-Tierra de la vida. Al caminar la palabra de la Liberación de la Madre Tierra, los movimientos étnico-territoriales no solo agregan un enunciado más a una formación discursiva todavía dominante, pero ya caduca. Desde su territorio y desde las tierras liberadas, lanzan un nuevo enunciado al viento confiando en que navegue sobre el rugiente murmullo anónimo de los pueblos-territorio y se pose con prudencia, pero firmemente, en otros territorios de existencia, para contribuir a otras articulaciones de lo visible y lo enunciable, de lo sentipensable.

Autonomía, comunalidad y Buen Vivir

Hablar de transición nos refiere al proyecto político de los colectivos. Este proyecto debe concebirse en términos ontológicos por dos razones: porque la globalización neoliberal conlleva la ocupación ontológica de los territorios y vidas de los pueblos. ¿Qué es una plantación de

palma aceitera, la ganadería extensiva o la caña si no estrategias de ocupación de los territorios? Esto lo saben muy bien las comunidades indígenas y afrodescendientes del Norte del Cauca y del Pacífico. Por otro lado, lo que resiste a esta ocupación son verdaderos mundos, mundos relacionales como los de estas comunidades. Muchas luchas territoriales pueden ser vistas como luchas *ontológicas* —por la defensa de otros modelos de vida—. Resisten el proyecto globalizador de crear *un mundo hecho de un mundo* (capitalista, secular, liberal), que intenta reducir todos los mundos a uno solo.

La forma que adoptan estas estrategias de resistencia pasa por tres grandes conceptos: autonomía, comunalidad y Buen Vivir. Busquemos ayuda en otro enunciado del archivo 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 muertell. Por eso hablan de *cosmoacción*, acción desde el propio discurso y cosmovisión. Pero lo que quiero resaltar de este enunciado es el lugar central de *la comunidad*. No hay duda de que la comunidad —o, como dicen los movimientos autonómicos en Oaxaca y Chiapas, la *comunalidad*, es decir, el hecho fundamental de ser comunal— está retornando tanto al campo social y político como al teórico, después de su exilio de varias décadas como el foco de la tradición, atavismos varios, múltiples formas de opresión y lo que tendría que desaparecer tarde o temprano frente al paso avasallante de la modernización. Ya sugeríamos la razón para esta nueva ronda de interés en lo comunal: precisamente porque la modernización, el desarrollo y la globalización han traído consigo la destrucción de todo lo colectivo, en su afán por reemplazar el ser-comunal (la forma habitual de ser de toda vida social desde siempre hasta épocas recientes), por el ser-individuo de la modernidad. Ante la devastación social causada por la instalación progresiva e inclemente del reino del individuo y el mercado, lo comunal busca afirmarse como estrategia de recomposición de fuerzas para la defensa de la forma-Tierra de la vida. Podríamos decir que la forma-Tierra tiene como elemento necesario, aunque no suficiente, la forma-comunal de lo humano.

La realización de lo comunal supone la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades. Estamos hablando de la autonomía. Nadie ha teorizado mejor la autonomía que los zapatistas. Las comunidades autónomas zapatistas se rigen por el principio del -mandar obedeciendoll cuyos principios básicos son: 1) Obedecer, no mandar; 2) Representar, no suplantar; 3) Proponer, no imponer; 4) Servir, no servirse; 5) Bajar y no subir;

6) Unir, no dividir; 7) Construir, no destruir; 8) Revelar, no ocultar; 9) Defender, no vender; 10) Entregar la vida, no quitarla. En estos principios se fundamentan las prácticas del buen gobierno zapatista, de esta forma la ética regresa al corazón de la política. En resumen, -la tierra manda, el pueblo ordena, el gobierno obedece. Construyendo autonomías¹⁰ (¡y casi que podríamos decir que los gobiernos oficiales se rigen por los principios opuestos!). Son también los principios para construir un mundo donde quepan muchos mundos.

La comunalidad está instituida por formas no-liberales y no-estatales de organización. Más que nada, constituyen lo que hemos llamado mundos relacionales, construidos bajo la premisa ontológica de la profunda inter-relación e inter-dependencia de todo lo que existe. La antropología ecológica abunda en ejemplos de comunidades donde no existe la separación tajante entre lo biofísico, lo humano y lo sobrenatural. Nos lo dice también la teoría de Gaia, de la tierra como un todo —entramado de lo orgánico y lo inorgánico— que está vivo. Estos también son elementos significativos en el surgimiento de la forma-Tierra. Por eso, decimos que con las movilizaciones de los pueblos-territorio no estamos simplemente ante movimientos sociales, sino ante verdaderos mundos en movimiento.

Por supuesto que todo esto tiene lugar en el contexto de *las comunidades realmente existentes*. Las comunidades también son espacio de intensa explotación capitalista, dominación patriarcal y modernidad consumista —profundamente afectadas por la globalización, pero no completamente determinadas por ella—. Podríamos decir, con Silvia Rivera Cusicanqui, que se trata de -sociedades abigarradas, capaces de re/definir una modernidad propia, más convivial que las modernidades dominantes, precisamente, porque también se surten de lo propio, entreverando formas sofisticadas de lo indígena con lo que no lo es, de tal forma que crean mundos donde coexisten diferencias culturales fuertes sin fundirse (Rivera Cusicanqui, 2014; Gago, 2015).

¿Hacia una episteme ecológica?

La activación política de la relacionalidad que acabamos de describir de forma muy esquemática es un proceso que sobrepasa a los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Está relacionada con dos grandes procesos: a nivel teórico-político, la constitución de lo que el ecólogo mexicano Enrique Leff (2015) ha llamado una episteme ecologista; a nivel social, la emergencia de una multiplicidad de discursos sobre la transición a modelos de vida

diferentes al de la civilización globalizada del capitalismo contemporáneo. Como lo explica Leff, la episteme ambiental surge en los márgenes de la racionalidad científica y económica dominante, como su exterioridad y límite, y como fuente de mundos alternativos sustentables. Es un aspecto del reposicionamiento del ser en territorios de vida. Reunifica naturaleza y cultura y, con los movimientos en defensa de los territorios, repolitiza la ontología, es decir, reanuda la búsqueda de otras formas de ser-en-el-mundo. Contribuye a activar la política de la diferencia cultural y ontológica, propiciando nuevos territorios de vida. Más allá de esto, la episteme ecológica y la ontología política re-sitúan la política en la encrucijada de las transiciones civilizatorias hacia mundos fundados en la preservación de la vida. Este es un movimiento amplio que involucra narrativas y movimientos emergentes tanto en el Sur Global como en el Norte Global, algunos de los cuales también pueden ser considerados como centrados en la forma-Tierra de la vida (Escobar, 2014). Encontramos un enunciado de las transiciones globales en el archivo nasa:

Pero hay una ofensiva desde abajo. Muchos pueblos, comunidades, grupos han tomado la iniciativa, se organizan, recuperan fábricas, toman fincas y carreteras, liberan territorios, derrotan leyes a pulso, fundan caracoles, [...] siembran miles de parcelas de comida sana, protegen las semillas, abren escuelas alternas, resguardan bosques, defienden el agua, liberan las ondas y el internet [...]. La ofensiva desde abajo desconcierta a la ofensiva desde arriba.¹¹

A manera de conclusión: tejer en libertad la vida

Regresemos a las preguntas con las que comenzáramos esta charla. ¿Estaremos asistiendo al nacimiento de una nueva formación discursiva, en la cual el territorio como ser vivo, la vida como flujo (pluriverso), la convivencia de lo humano y lo no-humano en interrelación profunda, el sentipensar en autonomía y la comunalidad como modelo de existencia formarían los elementos básicos de dicha formación, entre los cuales la práctica discursiva nasa establecería un sistema de relaciones que regiría la formación de [otros] conceptos, objetos, temas y estrategias, significativamente diferentes —a nivel de las regularidades discursivas— a los de la episteme de la modernidad? Llevaría más tiempo y mucha más investigación colectiva justificar dicha hipótesis. Mi intuición me dice que este es el caso. Una indicación de ello la podemos tener preguntándonos si los conceptos en boga en relación con la tierra y la crisis ambiental —desarrollo sustentable, economía verde, mercados

de carbono— tendrían cabida en la formación discursiva de la Liberación de la Madre Tierra: claramente este no sería el caso. Si bien los términos básicos de dicha formación pudieran pertenecer a la formación moderna, el enunciado *La liberación de la Madre Tierra* no puede ser pronunciado dentro de ella.

Nos quedan una serie de preguntas, tales como:

¿Cómo construir el archivo de esta nueva formación? ¿Cuál es el papel de lo no-humano (lo no-humano orgánico, lo inorgánico, lo afectivo y lo espiritual, en términos de las categorías que aún manejamos)? ¿Qué significaría hacer la arqueología de estos discursos y la genealogía de sus prácticas? ¿Cuál es la relación entre estos discursos y las formaciones no-discursivas —si esta distinción aún nos pareciera útil— como el proyecto de la muerte del capital, por un lado, y las luchas por posicionar la forma-Tierra de la vida, por el otro?

¿Qué función política estaríamos asumiendo con este ejercicio? ¿No estaríamos simplemente, como ha sido la costumbre académica, interpretando un pensamiento subalterno en términos de una elegante teoría metropolitana? ¿No estaríamos incurriendo en la prosa de la *contra-insurgencia*, es decir, reduciendo los pensamientos y experiencias de los insurgentes y los subalternos a ser manifestaciones de algo más —la lógica de la modernidad, del capital, de la episteme dominante o resistencias a estos— en vez de recuperarlos en sus propios términos? ¿O quizás podríamos pensar que se trata de *provincializar* a Foucault, de re-ubicarlo dentro de la episteme que tan elocuentemente diagramó y por fuera de la cual nunca pretendió hablar? ¿No es al fin y al cabo el pensamiento nasa, como el de otros grupos subalternos, una forma potente de *provincializar* la episteme de la modernidad? Sin duda, hay antecedentes importantes para el proyecto de investigar la historia desde perspectivas descolonizadoras, entre los cuales podría mencionar dos de los más ilustres, el Taller de Historia Oral Andina (THOA), impulsado por Silvia Rivera Cusicanqui y un comprometido grupo de intelectuales aymara desde comienzos de los 80 con el objetivo de investigar la historia oral de las comunidades desde una perspectiva descolonizadora, y el grupo de estudios subalternos de la India.

Esto es lo que siento: al terminar esta charla, confío en que permanezcamos no tanto con la famosa risa de Foucault (al descubrir, con Borges, lo que para Occidente es impensable y al adumbrar la muerte del Hombre), sino con la tristeza, sin duda, pero también con la gran alegría nasa cultivada en sus valerosas y esclarecedoras luchas o con la determinación de

aquellos activistas afrocolombianos del Pacífico quienes, ante el ecocidio y etnocidio que vienen presenciando en sus territorios, insisten en declarar al Pacífico como Territorio de Vida, Alegría, Paz, Esperanza y Libertad.

Una cosa debe quedar clara: no se trata de ubicar el pensamiento nasa dentro de una genealogía de epistemes en relación con la modernidad; este pensamiento viene desde mucho antes de la modernidad y se orienta más allá de ella. Quizás ni siquiera debamos decir que constituye otra episteme, a menos que, topológicamente, desdobleemos este concepto para que se abra a configuraciones sentipensantes del saber. Habrá que seguir provincializando la teoría crítica de la modernidad para llegar a la realización clara de que los enunciados de los pueblos con frecuencia están hoy en día en la avanzada del pensamiento.

Hacia el final de su libro sobre Foucault, Deleuze se pregunta si la forma-Hombre, tan detalladamente mapeada por Foucault, -ha sido buenall para la vida. Se pregunta, por ejemplo:

¿Ha sido buena para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta? [...] Si las fuerzas en el hombre solo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nuevas formas pueden surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? (1987, p.168)

A la primera parte de su pregunta, responderemos que no; ya sea que lo pensemos desde Colombia o desde las barriadas negras y latinas en USA o las aguas del Mediterráneo donde los desplazados africanos arriesgan sus vidas o que miremos en la aparente calma de los hospitales, la muerte sigue siendo una experiencia violenta. Paradójicamente, son a veces los grupos más golpeados por la violencia los que mantienen otra forma de la muerte, más en comunidad y en cercanía con espíritus vivos. Es, por ejemplo, la muerte entre los renacientes del Pacífico, con sus alabaos y chigualos. A la segunda pregunta, sobre las nuevas fuerzas con las que entra en contacto ahora el llamado *Hombre*, hemos sugerido que esta es la fuerza de la Tierra, y que los pueblos-territorio están mejor sintonizados con ella; no es *el Hombre* quien liberará la vida, sino estos pueblos quienes, al liberar la Tierra, liberarán la vida, como bien lo decía una de las primeras citas del archivo nasa que leímos.

Tejer en libertad la vida: otro enunciado nasa. Terminemos, pues, escuchando una vez más su pensamiento:

Entonces verán patente que esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo nasa, no del pueblo nasa. Porque es la vida la que está en riesgo con la explotación de la tierra al modo capitalista que desequilibró el clima, los

ecosistemas, todo. Desde el norte del Cauca decimos basta, es hora de ponerla en libertad. Cada finca liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo, es un territorio que se suma a restablecer el equilibrio de Uma Kiwe. Es nuestra casa común, la única. Ahí sí: entren, la puerta está abierta.

¡Entremos, pues!

Mi esperanza es que ahora entendamos con un poco de mayor claridad qué significa aceptar esta invitación generosa. Significa, nada más ni nada menos, como nos lo dice con contundencia la poetisa y machi mapuche, Adriana Paredes Pinda, -aprender a caminar de nuevo en la Tierra como seres vivosll. Porque lo hemos olvidado.

Quedémonos con la palabra nasa y caminémosla:

La liberación de la Madre Tierra no es un nido dentro del estado ni dentro del capitalismo. Liberamos la Madre Tierra del capitalismo, nos liberamos nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejiendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe. Somos un nido en el camino de la Madre Tierra [...]. Para que todos los seres seamos, arriesgamos nuestro ser.¹²

Referencias

1. Pancarta tomada del video que muestra la brutal represión policial de una movilización nasa para la recuperación de una hacienda el 10 de mayo de 2017. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=q7wBLXDnDRU&feature=youtu.be>.
2. Mi reconocimiento muy especial a Manuel Rozental y Vilma Almendra, por ayudarme a entender, a través de los años, la naturaleza y contexto de la lucha y el pensamiento nasa. Agradezco a Mauricio Dorado el envío de textos recientes sobre el proceso de liberación de la Madre Tierra. Mis agradecimientos a Luis Carlos Arboleda, Carmen Cecilia Muñoz, Gilberto Loaiza y Alfonso Rubio por su invitación a preparar este texto para la charla inaugural del Doctorado en Historia Cultural de Colombia (Universidad del Valle, Cali, 1 de noviembre de 2016), y a Leopoldo Múnera por su invitación a presentarla también en el Coloquio Saberes Múltiples (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 18 a 21 de octubre de 2016).
3. Todas las citas nasa que utilizo en este texto provienen de las siguientes fuentes: ACIN, -Libertad para la Madre Tierrall (28/05/2010), recuperado de <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra/50-libertad-para-la-madre-tierra>; -El desafío que nos convocall (28/05/2010), recuperado de <http://www.nasaacin.org/el-desafio-no-da-espera>; -Lo que vamos aprendiendo con la liberación de Uma Kiwell (19/01/2016), recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=2176>; -La paz de la Mama Kiwe en libertad, de la mujer sin amarras ni silenciosll de Vilma Almendra (2/08/2012), recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=150>. También ver -Libertad y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierrall, recuperado de <http://liberemoslatierra.blogspot.es/1481948996/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>.
4. El trasfondo de la lucha nasa se remonta por supuesto a la Conquista. Como dicen, -Un día de 1535 llegó la Conquista. Una noche nos acostamos nasa y amanecimos indios (...). Desde entonces no tenemos paz ni descansoll. Para un relato reciente de la historia y momento actual de la lucha, ver:

- <http://liberemoslatierra.blogspot.es/1481948996/libertad-y-alegria-con-una-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>.
5. Ver, por ejemplo, Foucault, 1968, pp.5-7; 1970, pp. 222-224 y -Prefacio a la edición inglesa.
 6. Por ejemplo, ver Foucault, 1970, p.266ss y p.289ss.
 7. -El desafío que nos convocall, 28 de mayo del 2010, <http://www.nasaacin.org/el-desafio-no-da-espera>.
 8. Ver, también, Almendra (2016).
 9. La cita está tomada de la carta abierta proclamada por Francia Márquez el 24 de abril de 2015, titulada -A las mujeres que cuidan de sus territorios como a sus hijas e hijos. A las cuidadores y cuidadores de la vida digna, sencilla y solidariall.
 10. Incluido al final de los "Diez principios del buen gobierno" en la valla localizada a la entrada de una de las comunidades autónomas zapatistas. Véase: <http://www.cgtchiapas.org/denuncias-juntas-buen-gobierno-denuncias/jbg-morelia-denuncia-ataque-orcao-con-arma-fuego-bases>.
 11. Tomado del Blog www.liberemoslatierra.blogspot.es, ya no disponible, de la entrada titulada -Liberar y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierrall.
 12. Tomado del Blog www.liberemoslatierra.blogspot.es, ya no disponible, de la entrada titulada -Liberar y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierrall.

Bibliografía

- Almendra, V. (2 de agosto de 2012). La paz de la Mama Kiwe en libertad, de la mujer sin amarras ni silencios [Entrada de Blog]. Recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=150>.
- Almendra, V. (2016). -Una mirada al pensamiento crítico desde el hacer comunitarioll. En Regalado, J. (Comp.). *Pensamiento crítico, cosmovisiones, y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (pp. 61-78). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano. (1994). *Plan de vida del Pueblo Guambiano*. Territorio Guambiano-Silvia, Cauca: Cabildo del Pueblo Guambiano.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric. (2008). *Plan de vida regional de los pueblos indígenas del Cauca Reconstruir el pasado para vivir el presente y reafirmar el futuro*. Popayán: Cric.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Leff, E. (2015). *La apuesta por la vida*. México: Siglo XXI.
- Lugones, M. (2010a). The Coloniality of Gender. En Mignolo, W. y Escobar, A. (Comps.). *Globalization and the Decolonial Option* (pp. 369-390). London: Routledge.
- Lugones, M. (2010b). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia* 25(4), 742-760.
- Márquez, F. (18 de abril de 2015). Situación que carcome mis entrañas. A propósito de la orden de bombardear el Cauca [Entrada de Blog]. Recuperado de <https://pueblosencamino.org/?p=1497>.
- Maturana, H. y Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. Boston: Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. y Varela, F. (1987). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Berkeley: Shambhala.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Hambre de huelga. Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos*. Querétaro, México: La mirada salvaje.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, XVI(418). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>
- Ulloa, A. (2011). The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational Indigenous Autonomy. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(1), 79-107.

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

