

Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Mina Rojas, Charo; Machado Mosquera, Marilyn; Botero, Patricia; Escobar, Arturo

Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca

Nómadas (Col), núm. 43, octubre, 2015, pp. 167-183

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105143558011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca*

Lutas do bom viver pelas mulheres negras do Alto Cauca

Fights of “good living” by black women from Alto Cauca

Charo Mina Rojas**, Marilyn Machado Mosquera***, Patricia Botero**** y Arturo Escobar*****

El texto traza la genealogía del buen vivir negro como forma de rastrear silenciamientos, resistencias, tipos de reexistencia y emergencias en las luchas del pueblo negro en Colombia, y como éstas permiten imaginar otras formas de vida y política. Aborda la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales, y recuenta la historia viva de los vínculos existentes entre ancestralidad y futuridad. Argumenta que sus interacciones indican expresiones ontológicas y epistémico-políticas coexistentes con la globalización y que apuntan al pluriverso.

Palabras clave: afrofeminismo, capitalismo neoextractivo, buen vivir, teorías en movimiento, transiciones, pluriverso.

O texto traça a genealogia do bom viver negro como forma de rastrear silenciamentos, resistências, tipos de reexistência e emergências nas lutas do povo negro na Colômbia, e como estas permitem imaginar outras formas de vida e política. Aborda a Mobilização de Mulheres Afrodescendentes pelo Cuidado da Vida e os Territórios Ancestrais, e conta a história viva dos vínculos existentes entre ancestralidade e futuridade. Argumenta que suas interpelações indicam expressões ontológicas e epistémico-políticas coexistentes com a globalização e que apontam ao pluriverso.

Palavras-chave: afro-feminismo, capitalismo neoextractivo, bom viver, teorias em movimento, transições, pluriverso.

This text traces the genealogy of “good living” according to Afro Colombians as a way to track silencing, resistances, types of re-existence and re-emergences in the struggles of people of African descent in Colombia, and how they allow us imagine other forms of life and politics. The text addresses the Women of African Descent Mobilization Towards Life and Ancestral Territories Protection, and retells the living history of the existent links between ancestrality and futurity. It argues that the actions of Afro Colombian Women from Alto Cauca indicate ontological and epistemic-political expressions that coexist with globalization which lead to pluriverse.

Key words: afro-feminism, neo-extractive capitalism, good living, theories in movement, transitions, pluriverse.

* Este texto se inscribe en el marco del proyecto de investigación en curso “Ubuntu: el pensamiento afroandino y afropacífico sobre el buen vivir desde el feminismo popular y generacional”, confinanciado por el Proceso de Comunidades Negras (PCN), el Grupo de Académicos en defensa del Pacífico Colombiano (Gайдепак) y la Universidad de Manizales.

** Integrante del Equipo de Coordinación Nacional del PCN. Trabajadora Social; candidata a Magíster en Educación desde la Diversidad. E-mail: charominarojas@gmail.com

*** Integrante del Equipo de Coordinación Nacional del PCN. Candidata a Magíster en Educación desde la Diversidad. E-mail: marivenus@yahoo.com

**** Profesor del Departamento de Antropología en la Universidad Carolina del Norte, Chapel Hill (Estados Unidos). Integrante del Gайдепак. Doctor en Filosofía. E-mail: aescobar@email.unc.edu

***** Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Manizales, Manizales (Colombia). Integrante del Gайдепак. Doctora en Ciencias Sociales. E-mail: jantosib@gmail.com

original recibido: 27/06/2015
aceptado: 28/09/2015

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 167~183

Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios, el amor de ver germinar una palma de plátano, de un día soleado de pesca, de sentir cerca a la familia, defender nuestra permanencia y allí donde hemos crecido y no queremos salir porque esa tierra de las abuelas y los abuelos, puede ser también la tierra para nuestras nietas y nuestros nietos, nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro. Salimos corriendo y a escondidas, sin deberle a nadie por denunciar los abusos que día a día padecemos las comunidades negras, indígenas y campesinas en el Norte del Cauca, debido a los intereses económicos en nuestros territorios.

Francia Márquez, representante legal
del Consejo Comunitario de La Toma

Introducción: teorías socioterritoriales en movimiento y genealogías del buen vivir

La Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales, llevada a cabo por mujeres de los municipios de Suárez, Buenos Aires, Guachetá, Santander de Quilichao, Puerto Tejada y Caloto en el norte del Cauca, es una de las manifestaciones de resistencia y protesta étnico-popular más lúcidas que se haya realizado en Colombia en los últimos años. Desafía no sólo el orden de discusión sobre el modelo económico capitalista, sino el modelo civilizatorio, de progreso y desarrollo que subyace al primero (disciplinar, eurocentrífico, racista, extractivo y patriarcal). El Estado y los medios de comunicación insisten en ver las luchas étnicas, ancestrales, feministas y generacionales como sectarias y atrasadas. La actitud de la mayor parte de la academia frente a las movilizaciones populares no es muy diferente. Las “estudia” desde una pretendida científicidad que asume las luchas como realidades que “no pueden tocar, ni saludar con la mano, y sólo hay que

conquistarlas, elaborarlas [fragmentarlas, categorizarlas] para validar su existencia a través de la labor científica” (Bourdieu, 1997: 218-219). La teoría social y las prácticas disciplinares siguen juzgando los conocimientos que surgen de los mundos comunitarios como pseudocientíficos. Como bien lo ha analizado el psicólogo político de la India, Ashis Nandy, los problemas cruciales de la política global se han convertido en el dominio privilegiado de las disciplinas, marginando otras formas de conocer y de sentipensar. Los andamiajes teóricos se instalan en la vida íntima, “sobreviven y operan como los miembros fantasmales en las personas amputadas” (Nandy, citado en Botero, 2013: 7). Así, categorías como *progreso, desarrollo y capitalismo* parecieran realidades inevitables; de esta forma, muchos estudiosos de las luchas impiden que surjan nuevas preguntas y alternativas por fuera del modelo de mundo dominante.

Contrario a una ciencia que exige la distancia aquietante del investigador, hacemos referencia a una teoría que surge en escenarios no disciplinares y no institucionales, la cual denominamos *teoría socioterritorial en movimiento* (TStM). Nombramos *genealogía popular o de historia viva de la comunidad* a las historiedades cimentadas en la pertenencia al territorio en un tiempo liminal —antes, durante y después de sus propias luchas— y prestando atención a la relación entre humanos/as y no humanos/as que garantiza la existencia como personas, comunidades y pueblos. La TStM encuentra un lugar de enunciación en los pensamientos, narrativas, memorias y saberes de los pueblos en movimiento, e interactúa con tendencias críticas en el panorama intelectual del continente (por ejemplo, con el debate sobre el buen vivir, la autonomía y las economías otras), y con algunas tendencias de la teoría social (los conceptos de *ontologías relacionales y pluriverso*).

No pretendemos interpretar las culturas o los movimientos. Consideramos sus manifestaciones como una

interpelación al mundo académico para descolonizar las teorías que recolonizan la vida con sus maneras naturalizadas de nombrar la realidad; con sus categorías que no se desapegan de las formas hegemónicas de construir el mundo; y con el encubrimiento que hacen del racismo albergado en los discursos de progreso, civilidad y desarrollo. Sustentamos que el sentipensamiento teórico-político que se construye en/con movimiento involucra la movilización de las teorías como contrapropuesta al pensamiento disciplinar que se abstrae de las aspiraciones, conocimientos y prácticas de los pueblos.

Buscamos relatar las categorías de quienes son quizás las víctimas más directas del modelo capitalista neoliberal (neoextractivo) actual —encarnado en las funestas “locomotoras del desarrollo” como discurso de prosperidad—. Sus luchas por otros modelos de mundo expresan un pensamiento alternativo sobre el país, la economía y la vida. En las narrativas de las mujeres de la movilización, encontraremos análisis de diversos aspectos del modelo dominante (capitalismo, Estado, extractivismo, guerra, patriarcado y soberanía blanca-co-mestiza), y opiniones sobre temas álgidos como la paz, los territorios, la relación con el mundo natural y el buen vivir. Como veremos, las comunidades no han sido solamente marginalizadas, ya que estas mismas comunidades han logrado marginar la economía voraz y violenta, con sus prácticas basadas en el cuidado de la vida y en un futuro plural posible. ¿Qué modelos de mundo activan frente al desarrollo neoextractivista?

Las nociones emergentes de territorio inspiradas en las resistencias afrodescendientes en la cuenca del Alto Cauca, evidencian que el mundo no está enteramente colonizado por el sistema capitalista global. Las formas de existir de las comunidades en el territorio expresan una ontología política del lugar que no es siempre, ni totalmente, capitalista. Aunque existen en conexión parcial con el capitalismo y la modernidad, adoptando muchas formas modernas, no son solamente modernas. Este “exceso”, como podríamos llamarlo (De la Cadena, 2015), nos dará claves para la importante tarea en la actual crisis del modelo civilizatorio o capitalismo neoextractivo a escala mundial. La primera parte del artículo reenactúa, en la medida de lo posible, la movilización de las mujeres; presta particular atención a sus narrativas, poniendo de relieve temas críticos, formas de entender y sentipensar al calor de la movilización como una extensión de su vida colectiva. Luego, identifica-

mos y resaltamos el entendimiento crítico del racismo, el extractivismo, el capitalismo y el conflicto encarnados en las mismas narrativas. También adelantamos una discusión más propositiva que se viene dando dentro de las organizaciones étnico-territoriales afrodescendientes sobre “otras economías posibles para otros mundos posibles”, incluyendo la elaboración de un contenido propio del buen vivir negro-andino y negro-Pacífico, vinculado con el *ubuntu* del sur del África. Finalmente, proponemos algunos conceptos en diálogo con el pensamiento afrodiáspórico, que apuntan a la necesidad impostergable de reentender la vida desde la perspectiva del tejido relacional que la subyace, y que muchas comunidades étnicas, campesinas y urbanas, con apego al territorio, siguen albergando en sus prácticas. Sugerimos algunas preguntas abiertas, particularmente sobre el papel de la academia en el entramado Estado-ciencia-ley-economía. Concluimos que reimaginar y reconstruir la vida desde una perspectiva relacional profunda es quizás la tarea más crucial que podamos enfrentar hoy en día quienes vivimos en la lógica moderno-occidental, frente a la imponente crisis ecológica y humana que afecta al planeta, y que en este viaje las comunidades con apego a sus territorios son una de nuestras mejores guías.

Mujeres negras en defensa de la vida y de los territorios ancestrales

Durante el 2014, la comunidad de la vereda Yolombó en el municipio de Suárez, Cauca, evidenció que mineros foráneos iniciaban actividades de extracción de oro a orillas del río Ovejas, única fuente de agua potable, lugar de recreación y fuente de subsistencia y espacio para la práctica ancestral de la minería desde mediados del siglo XVII. El río Ovejas es el centro motor y razón de la vida comunitaria: “El río Ovejas es padre y madre”, dicen los lugareños, expresión que evidencia la relación de continuidad entre gente y naturaleza, y se expresa de la siguiente manera cuando en algunos espacios organizativos se dice: “Los negros y las negras somos hijos e hijas de las aguas. La humanidad es hija de Yemanyá”.

La comunidad de Suárez ha tenido duras pruebas en la defensa del río Ovejas cuando impidió su desvío como parte del proyecto de la represa Salvajina. Este logro se hizo en unidad con indígenas y campesinos.

“El río no se negocia”, dijeron las comunidades en ese entonces. Un hecho emblemático de sentirse uno/a con el río es cuando doña Paulina se paró enfrente de una retroexcavadora para que no sacara material del río, y la comunidad, hombres, mujeres, jóvenes, niñas/os la siguieron y sacaron la máquina de su amado río Ovejas.

Durante los años 2013 y 2014 los consejos comunitarios y organizaciones como el Palenque Alto Cauca del Proceso de Comunidades Negras (PCN) han venido articulándose con organizaciones indígenas y campesinas para de manera autónoma sacar de los territorios de Buenos Aires, Santander y Guachené algunas retroexcavadoras, y en espacios de concertación con el Gobierno han establecido acuerdos que luego no ha cumplido la institucionalidad.

En octubre del 2014, la violencia sexual contra una menor por parte de mineros foráneos, el incumplimiento de los acuerdos por parte del Gobierno y la llegada de más retroexcavadoras al norte del Cauca llevó a las mujeres a convocar a otras comunidades para movilizarse. La violación de una niña en La Toma no es un caso aislado que se resuelva en el ámbito doméstico y privado, es parte de una problemática cultural y política. La minería, además de los daños irreparables al río, ha generado feminicidios e infanticidios en la comunidad (Gaidepac, 2014). A pesar de las reiteradas protestas, demandas y comunicados nacionales e internacionales en apoyo a los esfuerzos de las comunidades para conseguir que las máquinas fueran retiradas de sus territorios, no hubo una acción efectiva por parte del Estado. Ante esta situación, las mujeres negras decidieron movilizarse:

Las mujeres del Norte del Cauca decidimos emprender camino hacia Bogotá para enfrentar la situación del conflicto armado que estamos viviendo en algunas zonas por la locomotora minera. Las tierras que nos dejaron nuestros ancestros y ancestrales hoy están siendo entregadas en títulos a empresas multinacionales y a foráneos que nos declaran perturbadores de mala fe en nuestro propio territorio. La minería que ha entrado con retroexcavadora está segando toda posibilidad de existencia, ha venido destruyendo nuestros ríos, ha generado impactos ambientales muy grandes, ha venido cambiando la vocación del suelo. Hoy muchas mujeres han tenido que salir del territorio a trabajar en casas pa’ poder sostener a la familia. Nosotras las mujeres somos creadoras de vida y luchamos para que la vida no se

acabe allá. Con la minería teníamos una fuente de ingresos que articulada con la finca tradicional proveía para el sostenimiento de nuestra familia, esto ha permitido el trabajo autónomo en el territorio. *Ese equilibrio lo lograron nuestros ancestros/as desde el tiempo de la esclavitud hasta hoy.* Lo que la locomotora se lleva en un día, nosotros nos demoramos años y años trabajando en vetas y con batea; marchamos para poder seguir estando en nuestros territorios y lo más importante, *para garantizar a nuestros próximos renacientes que sigan existiendo.* En cada época hay una nueva lucha, nuestras abuelas, nuestros padres y nuestras madres nos enseñaron a luchar; *la lucha ha sido de toda la vida*, sea de una forma o de otra, gracias a ellos estamos aquí (Voces de las Mujeres, noviembre del 2014, cursivas nuestras).

El llamado de las mujeres fue escuchado y respondido por las organizaciones y consejos comunitarios, pues según éstas, responde a los esfuerzos que por tanto tiempo han venido haciendo colectivamente con indígenas y campesinos. Armando Caracas, representante legal del Consejo Comunitario Cuenca del Río Cauca y Microcuencas de los Ríos Teta y Mazamorrero, y coordinador de la Guardia Cimarrona en la región, señaló:

Para defender nuestro territorio, estamos pa’ las que sean. Ya es tiempo de que nos hagamos escuchar fuerte y sin miedo. Y por eso acompañaremos a las mujeres como representantes de nuestras exigencias ancestrales y para denunciar los atropellos del gobierno colombiano. Daremos nuestra vida si es necesario en la defensa de nuestro territorio.

Ubuntu: hacia otras economías posibles

Recolonización minera y racismo en las políticas de Estado

La ocupación de las tierras para monocultivos, ganadería y minería en el norte del Cauca es una constante desde la época colonial. Cuando la mano de obra esclavizada fue liberada, la propiedad de la tierra siguió en manos de quienes los habían esclavizado (Ararat *et al.*, 2013: 62). Algunas tierras fueron compradas por los ahora libertos/as, y se adentraron selva adentro para continuar con sus vidas colectivas, como lo hicieron antes en palenques. El capitalismo desde sus inicios ha incluido a las comunidades negras y a las mujeres negras desde la marginalidad; la acumulación de riquezas de las élites

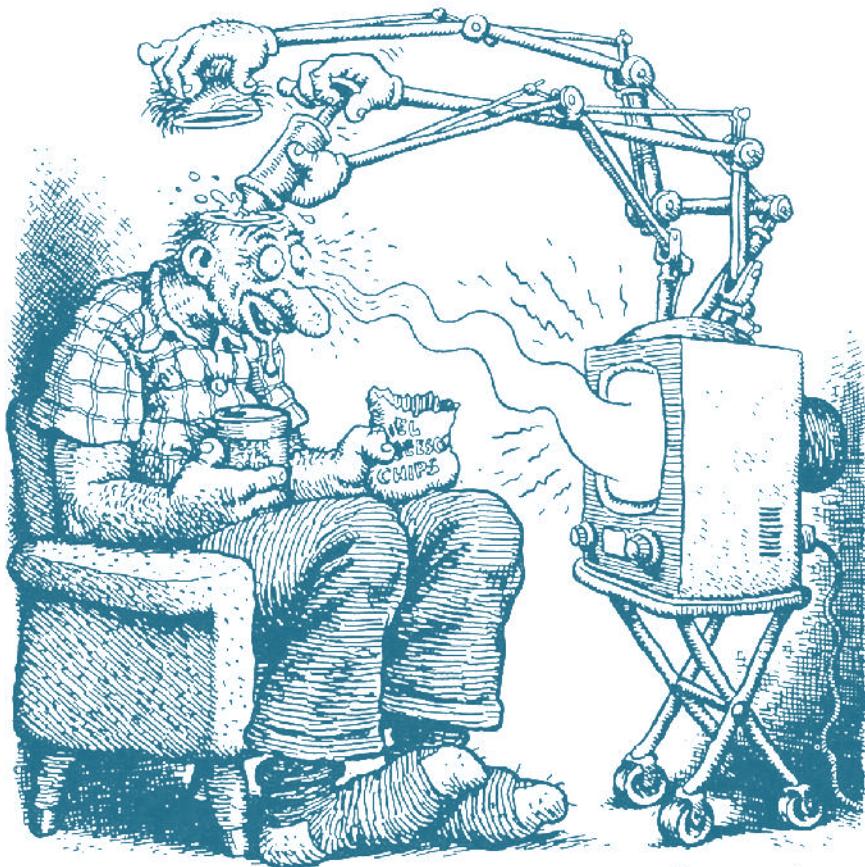
de la región del valle geográfico del río Cauca se da gracias al trabajo forzado o no remunerado y la esclavización de pueblos negros, indígenas, campesinos, populares, y de las mujeres negras en particular. Las prácticas del capitalismo colonial se han instalado en formaciones no capitalistas, incluidos los territorios urbanos y rurales fundados ancestral y popularmente, que han pervivido parcialmente por fuera del sistema de acumulación, aunque están cada vez más amenazados por las políticas del desarrollo.

Las resistencias de las comunidades negras y de las mujeres en el norte del Cauca denuncian las relaciones indisolubles del desarrollo: capitalismo, despojo, guerra, y corrupción con inversión de capitales nacionales y foráneos globales que perpetúa prácticas de despojo y des tierra propias del colonialismo y la colonialidad minera hoy como en el pasado. Las condiciones políticas actuales convocan viejas luchas frente a las prácticas coloniales de economía del pillaje, que desde los años treinta el intelectual guapireño Sofonías Yacup reporta como prácticas que

[...] pisoteaban la soberanía nacional por los intereses privados franceses que destruían las riquezas naturales, saqueaban el oro, y explotaban la mano de obra nativa, actuando como un verdadero poder colonial [situación que reitera como] una política económica complaciente (1994 [1934]: 8).

Este trasfondo histórico —tanto para el periodo colonial como posindependiente y posabolición de la esclavitud— ha sido ya narrado, por ejemplo, por el antropólogo Michael Taussig (Mina, 1973), y por historiadores como Romero (1997) y Colmenares (1979).

La minería del oro ha estado vinculada a muchas de las regiones caucanas y del Pacífico



R. CRUMB '77

■ Ilustración de Robert Crumb

co desde la Colonia, y pareciera estar experimentando un nuevo auge. La Gobernación del Cauca reporta “2000 retroexcavadoras ilegales y 267 títulos y concesiones mineras concedidas por el gobierno sin consulta previa en violación del mandato constitucional y legal” (Comunicado Movilización, enero 7 del 2015).

Asistimos a una marginalidad ocasionada por la economía de privatización de la soberanía estatal (Mbembe, 2011), y con ésta a la privatización de los bienes comunales del suelo y el subsuelo por medio de la recolonización de los controles jurídicos y militares. Actualmente, el neoextractivismo es aplicado por las economías emergentes de China, India y Brasil, y es visto como alternativa, inclusive para los gobiernos progresistas en América Latina (Gudynas, 2014). En términos de Esteva (2013 [2005]), presenciamos una economía extractivista financiera, del subsuelo rural y urbano, que reproduce prácticas de despojo abierto, acompañadas de la creación de violencias legales e ilegales que aniquilan cualquier forma de existencia humana y no humana.

“Las locomotoras del desarrollo traen pobreza, hambre y desolación para las comunidades”, denuncian las mujeres en sus cartas e intervenciones, narrando el empobrecimiento de las comunidades, la esterilidad de las tierras y la devastación generacional de pueblos-tierra-ríos y territorios. Los medios masivos de comunicación son los transmisores más efectivos de las categorías universalizantes y sus formas dominantes de ver y estar en el mundo, ya que en sus representaciones los/as manifestantes surgen como poblaciones con “carencias” o “deficiencias”, necesitadas de ser llenadas por el “desarrollo” y el asistencialismo.

El enorme potencial de satisfactores sinérgicos: organización, legislación, solidaridad, colectividad,

sentido de pertenencia, conocimientos y prácticas ancestrales, entre otros, dan cuenta de lo que las mujeres afrodescendientes del norte del Cauca y las comunidades son y serían capaces de hacer si no existiesen tantos factores destructores. Como manifiesta una lideresa:

En la comunidad repartieron unos volantes que decían: “Tanto que hablan que la minería no sirve para el desarrollo, pero le estamos aportando a la Alcaldía”, hacían una lista y al final decía “jajajaja”. Eso es preocupante porque yo digo, las mujeres que fuimos a la movilización somos [según ellos] parte del problema porque somos las que nos oponemos a que lleguen muchas cosas [a las comunidades], que nos oponemos a que llegue el desarrollo al norte del Cauca (2015).

Marginando la economía: del desarrollo a las luchas por el buen vivir

La defensa del territorio es una lucha de todos y todas [...]. Nuestros principios y derechos a la identidad, al Territorio, a la participación, a una opción propia de futuro que vas más allá de nosotras y nosotros mismos —Negros/as—, trasciende a la sociedad colombiana y la humanidad; es el principio del Ubuntu (Comunicado Kuagro Ri Ma Changuaina Ri PCN, 2014: 1).

En el camino de la movilización se distinguían enunciados que convocaban a la vida, la alegría, la esperanza y la libertad, como luchas experimentadas desde el camino trazado en el cimarronaje ancestral por la liberación de un pueblo y por la liberación del río y de la tierra en relación con el cianuro y los títulos mineros. Sus voces interpenetran, como aparece en el mismo Comunicado, por

[...] el respeto y protección de los territorios ancestrales, al fortalecimiento a las iniciativas propias de protección al medio ambiente, de las mujeres afro y la minería ancestral. A la liberación de los territorios de actores armados, retroexcavadoras, cianuro, mercurio y otros materiales contaminantes, explotación minera a gran escala y a la derogación de Títulos mineros otorgados sin consulta previa (2014: 2).

Es importante recordar que las comunidades negras en Colombia han incidido con sus propias versiones de futuro desde una apuesta de proyecto cultural y político plasmada en diversos esce-



▪ *Transmetropolitan*, 1998 | Warren Ellis, Darick Robertson y Rodney Ramos | DC Comics

narios comunitarios, nacionales, y en redes nacionales e internacionales, en procesos legislativos de reconocimiento de derechos colectivos culturales y territoriales de las comunidades negras y de protección de sus entornos, como la Ley 70 de 1993 y su reglamentación.

Ya hacia finales de la década de los noventa, el concepto de *buen vivir* (BV) aparecía en escritos del PCN, particularmente, en proyectos productivos alternativos para ríos del Pacífico Sur, facilitados por la pensadora y activista Libia Grueso (PCN, 2004; Escobar, 2010). Desde allí, las comunidades negras y el PCN han sido los pioneros en la discusión del buen vivir en Colombia.

El territorio es para las comunidades negras, en especial para las mujeres, el espacio para ser, en comunión y continuidad con la naturaleza, con el agua. Potencia su realización como humanos/as en alegría, paz y libertad. Tener un territorio, sentirse perteneciente a éste y a una comunidad y poder dejar algo para los renacientes significa tener autonomía para movilizarse; disfrutar de un ambiente sano con la capacidad de retribuirlo con el cuidado; ejercer la minería ancestral garantizando la existencia del río y del oro, como posibilidad de trabajo fuera de las lógicas de acumulación; indica la posibilidad de vivir sin miedos, amenazas, violencias y discriminación; tener alegría y capacidad de disfrutar la vida. Estos son componentes del bienestar del proyecto de vida colectivo que se traducen en lo que desde algunas perspectivas se viene denominando *buen vivir* como propuesta contrahegemónica al desarrollo. Las mujeres afirman en sus arengas: “[...] el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende”, “batea sí, retros no”.

Las luchas ancestrales por el BV enfrentan disputas territoriales mientras vindican conocimientos milenarios que contrastan y confrontan de manera contrasistémica las lógicas con las cuales opera la civilización que ha ostentado el poder del conocimiento bajo las premisas tecnocientíficas e institucionales que reducen el río, los minerales y la tierra a recursos, una variable susceptible de control en medio de la explotación, la acumulación, el envenenamiento y la muerte. Cantaban y confrontaban las mujeres y la guardia cimarrona en las calles, en la casa de La Giralda del Ministerio del Interior y en la Plaza Simón Bolívar la funcionalidad del Gobierno a esta lógica de muerte:

Limonada, limonada, limonada para el Gobierno que no hace nada; borojó, borojó, borojó para el Gobierno que nos jodió; chontaduro, chontaduro, chontaduro para este pueblo que lucha duro [...]. A ver, a ver, quién tiene la batuta, si las multinacionales o el pueblo que lucha, lucha, lucha [...]. ¿Quiénes somos? Mujeres negras, ¿quiénes somos?, mujeres negras, ¿qué queremos?, protección de la vida y de nuestros territorios ancestrales.

El discurso de Francia Márquez, en el recibimiento de las mujeres que se integraron a la marcha en Bogotá el 26 de noviembre, permite comprender las luchas generacionales de las comunidades afrodescendientes que conectan las luchas de la historia del presente, en un contexto de capitalismo global y regulación en favor de las multinacionales y en contra de los pueblos:

[...] Entendemos que la problemática de la minería no es solamente el Consejo Comunitario La Toma, y si bien nosotros hoy decidimos dar un paso, en términos de denunciar legalmente, tenemos que decir que hoy la problemática es de todo el departamento. El 60 % del departamento del Cauca está entregado hoy para explotación minera a grandes empresas multinacionales que solo llega[n], saquea[n] los recursos y se los lleva[n], y ¿qué nos queda a nosotros? Pobreza, miseria, hambre, conflicto armado, muerte y desolación [...].

En las voces de las mujeres se expresa el hilo conductor entre pasado, presente y futuridad:

Nuestros ancestros y ancestrales traían cadenas, estaban atados y muchos prefirieron suicidarse, otros adaptarse recibiendo las migajas que le[s] daba el amo, otros decidieron afrontar los retos y buscar la libertad, y gracias a ellos nosotros y nosotras estamos aquí. Entonces hoy nosotros y nosotras tenemos una responsabilidad muy grande, histórica para seguir la lucha por nuestros hijos y nuestras hijas (Mujeres en Defensa de la Vida y los Territorios Ancestrales, noviembre 26 del 2014).

Muchas organizaciones étnico-territoriales han estado embarcadas en las últimas dos décadas en la creación de un pensamiento que posibilite una dinámica económica alternativa. Este pensamiento incluye una crítica al extractivismo. En uno de los encuentros del PCN por otras economías posibles, por ejemplo, se sostiene que “la regla dice no tomar más de lo que permite la tierra” (PCN, 2015). El metal y el territorio no tienen

valor por el contenido monetario que pueda explotarse para la acumulación, valen en la medida en que garanticen el trabajo para vivir y la pervivencia como pueblos. Así, “hemos visto muy bien que para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente” (PCN, 2013: s. p.). Desde esta perspectiva, la economía debe estar subordinada al BV, y no al contrario.

Las apelaciones de los pueblos al BV se constituyen como prácticas de sentipensamiento que es acción y se nutre de ésta, en oposición a las prácticas oficiales del conocimiento. Las teorías emergentes de los movimientos sociales que lo enuncian advierten evitar “caer en el maniqueísmo del ‘bien’ y el ‘mal’, hacer sincretismos en que se pierda la diversidad, querer unificar las diferentes prácticas del Buen Vivir en una sola [...] tomarlo como mera teoría desvinculada de las prácticas concretas” (Oviedo, 2014: 340-343). Igualmente, es importante evitar desproblematicizar sus luchas reificándolas bajo el presupuesto descrito por Restrepo de las comunidades étnicas como los “nobles salvajes”, “ecólogos o conservadores por naturaleza” (2013: 179).

La gubernamentalización de la cultura y el medio ambiente como categorías analíticas se constituyen como un nuevo punto muerto para las luchas de los pueblos; así, por ejemplo, Gudynas indica que las *ciudadanías plurinacionales* y los *derechos de la naturaleza* como ideas del BV en Ecuador y Bolivia “han sido secuestradas para hacerlas funcionales al desarrollo convencional” (2014: 9).

Por su parte, los marcos de referencia defendidos por las mujeres negras se sustentan en el reconocimiento, el respeto y la apropiación de principios fundamentales colectivos como condición para el BV, retomados del proceso de construcción colectiva del PCN, que plantean: 1) el principio de *ser* como hombres y mujeres negros/as y como pueblo negro, en un ejercicio de autoreconocimiento; y una acción relacional con los/as otros/as y desde ellos, de reconocimiento y respeto de la humanidad y la dignidad de los/as afrodescendientes-negros/as, en sus diferencias de género, generacionales y culturales, entre otras; 2) el principio de un espacio propio y autónomo para ser (cuerpo y territorio), reconociéndose parte del mismo territorio; 3) el principio de autonomía y participación, como expresión del ejercicio del ser en libertad y en relación con otros/as; 4) asumir el principio de una opción propia de pasado,

presente y de futuro, como posibilidad de reconocerse, vivir y convivir con otros/as humanos y no humanos en la búsqueda del bienestar colectivo; 5) el principio de ser parte de las luchas de los pueblos en el mundo, en tanto queremos uno donde quepan muchos más, y, en ese orden, implica que nos sumemos y articulemos con los procesos de lucha por una convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza... el principio del *ubuntu*: soy porque somos; 6) el principio de la reparación histórica, entendida como el reconocimiento (que ya hizo las Naciones Unidas) de los enormes aportes de los africanos/as y afrodescendientes a la construcción de las sociedades, y cómo actualmente estos pueblos sufren las consecuencias negativas de la trata transatlántica.

Las apelaciones al *ubuntu*: filosofías plurales del buen vivir desde el feminismo afro

Las emergencias históricas del ubuntismo, como una de las filosofías no occidentales que perviven en la historia viva de las comunidades negras en las cuencas del Cauca y el Pacífico colombiano, se mimetizan, visibilizan y transforman de acuerdo con la mediación del contexto histórico del sentipensar y las luchas de las comunidades en las diferentes geografías que habita la diáspora afrodescendiente. Estas manifestaciones acogen otros *ethos* en la construcción de formas de relacionamiento integral y de continuidad con la naturaleza. En momentos álgidos como el *apartheid*, el ubuntismo reivindicó el humanismo afro; en momentos del despojo neoextractivo global, este concepto convoca nuevamente las conexiones entre vida del territorio y vida de la humanidad, como plantean las comunidades negras desde el sur de Colombia: “Existimos con otros seres, si esos seres dejan de existir todos dejamos de vivir” (PCN, 2013).

Los trabajos de Lozano (2010), Grueso y Arroyo (2007) y PCN (2015) hacen una lectura de las resistencias del feminismo negro decolonial, que se diferencia de las lecturas comunes en las teorías desde una visión uniforme de género. Así, por ejemplo, las matronas son las médicas tradicionales de la comunidad; su liderazgo en el trabajo, las prácticas de crianza y la incidencia en la política se constituyen en fundamento para las comunidades: “[...] cuando la gente entraba al río a quitarnos la tierra no nos la dejábamos quitar, porque la tierra es la madre de uno” (Mamá Cuama, citada en Lozano,

2010: 10). Grueso y Arroyo (2007) visibilizan en las luchas de las mujeres negras la necesidad de permanecer en el territorio trazando una ruta de acción construida a partir de una perspectiva generacional, y desde los principios del PCN como orientadores para fortalecer las resistencias en el territorio-región. No es una mera coincidencia que en Colombia el destierro tenga ro-

tro afro, indígena y campesino en territorios rurales y urbanos; de allí que el *ubuntu* —soy porque somos, o soy porque pertenezco— (Bassey, 2012: 9) testifica en la memoria de mujeres y jóvenes que el arraigo en el territorio ha garantizado la reexistencia como pueblo.

Leidy Lorena Mina, joven del Consejo Comunitario de Pílamo en Guachené, integrante de la movilización, conocida cariñosamente como La Cimarrona, afirma:

[...] yo como mujer negra antes era despreocupada, solo me interesaba mi estudio, vestir bien y salir con amigos, ahora desde que entré al palenque me reconozco como lo que soy, como una mujer negra y estoy tratando de entender cada día todo el legado que nos dejaron los ancestros y ancestrales. Para mí el soy porque somos es la forma en que vivieron nuestros mayores y mayoras, si no nosotros no estaríamos hoy aquí. Ellos lucharon por estos territorios, incluso fueron asesinados. Y cuando vi que los ríos los están destruyendo y conocí la propuesta de la movilización supe que esa era la oportunidad de hacer algo como negros y mejor todavía como mujeres negras pensando en lo colectivo de nuestras comunidades, en la protección del territorio y de nosotros mismos.

El mensaje de la filosofía *ubuntu* inspira a la consolidación de un movimiento de movimientos del pueblo afrodescendiente y entre pueblos en todo el país.

Los delegados en asamblea fuimos invitados para hablar de nuestros derechos, del mundo y de la tierra que queremos para todos y todas, para caminar juntos en nuestra diversidad. Nos juntaremos para compartir la palabra y llenar de sentido político los diferentes conceptos como participación, decisión, consulta y autonomía (Grueso, citada en Afrodescendientes, 2012:)

En esta misma dirección, estas luchas se están activando en otros lugares del continente. El Colectivo Afrodiáspórico en Colombia y la Marcha de las Mujeres Negras en Brasil apelan al ubuntismo como filosofías plurales que dan fundamento a las maneras en que comprendemos el pluriverso. “Por la influencia de la filosofía Ubuntu, el grupo de organización de la Marcha en Santa Catarina al sur de Brasil, decimos *una para las otras, yo soy porque nosotras somos*” (Da Silva, 2015: 1).

Las luchas frente al extractivismo y el neoextractivismo de las mujeres en el norte del Cauca permiten



identificar la desigual confrontación entre humanos y otros seres existentes en la tierra. Decimeros, poetas, cantadoras, pujadoras, raperos ponen en escena el derecho a la existencia de todos los seres vivientes. Sus prácticas traen filosofías que han sido silenciadas en la historia oficial. El ubuntismo, una teoría inmoderada, inclusive profana, que propone significados de la diáspora, apunta claramente al tejido interrelacional de toda existencia. El concepto toma visos particulares en cada localidad.

Al articularlo con los discursos sobre el Buen Vivir y desde una perspectiva de las mujeres se llega a la conclusión de que no se trata simplemente de la “inclusión” de las mujeres Afrodescendientes en el tema del Buen Vivir; estamos hablando de la transformación del sistema capitalista (Convocatoria Tonga Buen Vivir Femenino, agosto 1 y 2 del 2014: 2).

Alternativas al capitalismo y autonomías radicales por el buen vivir

Las luchas por el BV figuran transiciones civilizatorias con formas de existencia por fuera de los modelos dominantes para concebir el futuro y la utopía. Los relatos de las mujeres indican la creación de formas de subsistencia al margen de la colonización de la vida por la racionalidad económica. Sus prácticas cotidianas de habitar el territorio se sustentan en la solidaridad y el cuidado generacional de la vida humana y no humana. No sólo han resistido al capitalismo sino que han reexistido mediante la creación de autonomías radicales que reinventan formas de vida al margen del modelo civilizatorio dominante del progreso, la prosperidad y el desarrollo.

Las voces de las mujeres en el norte del Cauca dan cuenta de resistencias que se incorporan en la vida cotidiana. En el entrecruzamiento de ecos de las matronas en las generaciones más jóvenes, y de estos en aquellas, conviven vínculos con el territorio en oposición al destierro y al desarraigo; son luchas, como las describe Manuel Zapata Olivella, acompañadas con ancestros combatientes en presente continuo, visibles en expresiones gramaticales que concuerdan presente, pasado y futuro en una misma oración, como por ejemplo, en la declaración:

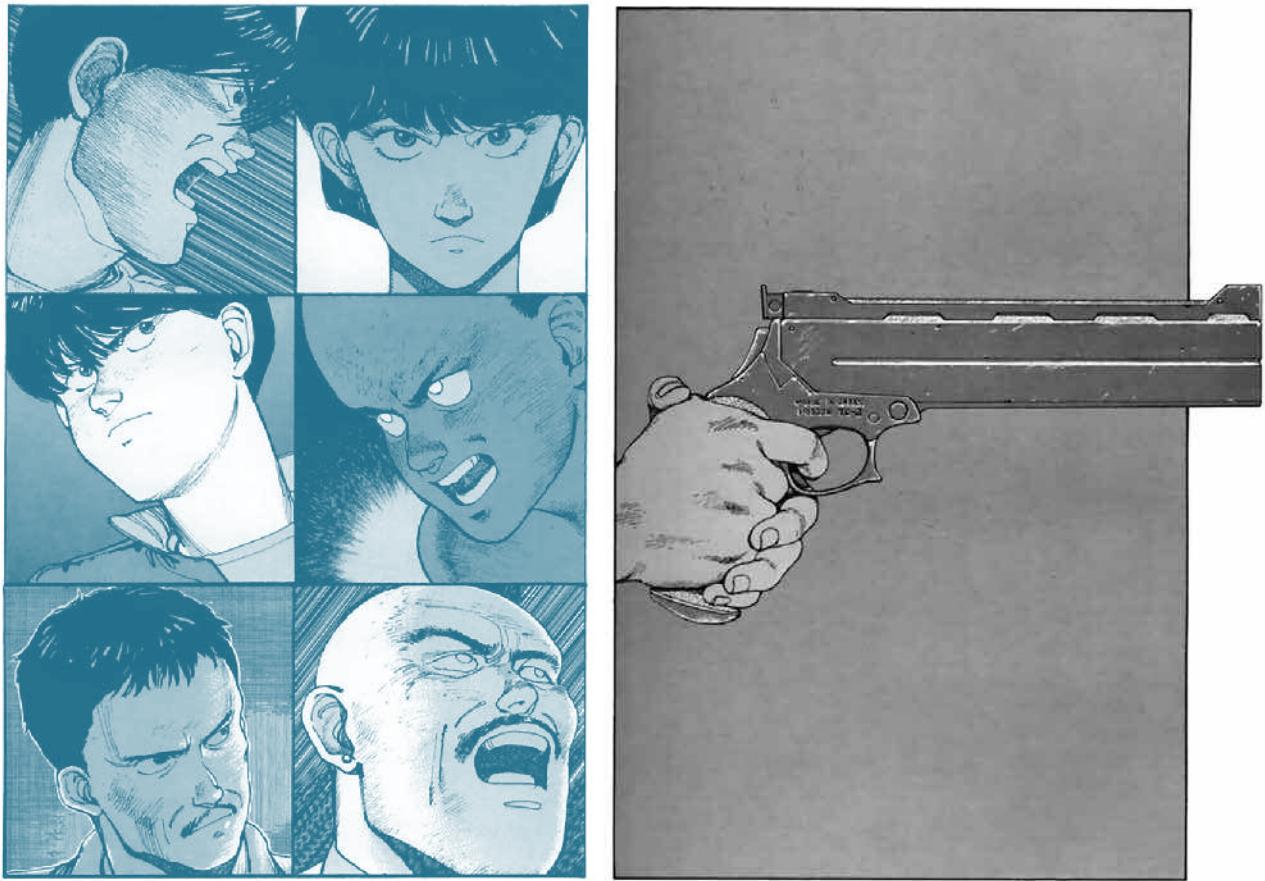
[...] nuestras abuelas, nuestros padres y nuestras madres nos enseñaron a luchar por nuestras tierras; así como ellos lo hicieron cuando ellos existieron, les tocó pelear duro, ahora nos toca a nosotros. Ahora están acabando con lo poquito



▪ *Economía para principiantes*, 2002 | Alejandro N. Garviem, Héctor Sanguiliano (Sayú) | Era Naciente SRL

que queda y no pensamos salir desplazadas por gente que van a llevarse lo que nos dejaron nuestros ancestros [...]. Fuimos a sacar las retas del río, pero recibimos amenazas. No queremos que sigan acabando con lo poquito que nos queda (Deyanira Lucumí, Consejo Comunitario La Toma).

La genealogía hecha a partir de ecos generacionales en las voces de las mujeres anuncia políticas de vida que garantizan la pervivencia como pueblo y como humanidad extendida hacia el río como ser viviente. *¿Y nuestros renacientes? A nuestros ancestros les tocó una pelea muy fuerte también.* “Mi bebé ya habla de las máquinas retroexcavadoras. Cuando esa bebé crezca también va a continuar la lucha por el territorio” (Darcy Adriana Mina, líder del corregimiento de Yolombó). La implicación de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales es clara: sin transformar radicalmente el modelo que fundamenta el plan de desarrollo globalizante no hay posibilidad de existencia; por consiguiente, sus modelos de mundo quedan plasmados en la princi-

■ *Akira*, 1986 | Katsuhiro Otomo | Glénat Editions S.A.

pal consigna de la marcha: “El Territorio es la vida, y la vida no se vende, se ama y se defiende”. El *ethos* del BV que tramitan las mujeres se sintetiza lúcidamente en el encabezado de la carta abierta al Gobierno y al país de la lideresa del corregimiento de La Toma, Francia Márquez, de abril 24 del 2015: “A las mujeres que cuidan de sus territorios como a sus hijas y sus hijos. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla, Solidaria”.

La minería ancestral, tanto ayer como hoy, y en sus formas cambiantes, es un ejemplo claro de que otras economías no sólo son posibles sino existentes. El aprendizaje de este oficio “se comienza desde que se está en el vientre materno” (Ararat *et al.*, 2013: 201); las diferentes formas de subsistencia dependen más de la solidaridad, la hermandad, el festejo y el trabajo colectivo, propio de las tongas, que de las relaciones transaccionales que privilegia la superposición de la economía sobre la cultura, la comunidad y la política:

Vinimos a apoyar la causa porque nos afecta a todos. Hay que luchar por lo que se quiere y luchar por el río donde nos bañamos y nos recreamos, de donde garantizamos nuestro pescado; el río nos permite a todos en la comunidad que podamos estar bien (Mujeres Jóvenes de la Movilización y Guardia Cimarrona).

A través de estas prácticas, podría decirse que las mujeres continúan cultivando el deseo por formas no capitalistas y no liberales de existir (Gibson-Graham, 2011).

La fuerza de dispersión propia del sentipensamiento afrodescendiente en el continente activa autonomías plurales y rompe con los presupuestos de la llamada *filosofía universal* y el pensamiento liberal centrado en el individuo. Sus autonomías radicales parten de las experiencias concretas de estar enraizadas en el territorio; además de las luchas por la redistribución de la tierra o el reconocimiento de sus derechos como comunidades étnicas, señalan formas de existencia que reescriben

la historia desde la disidencia y la reconexión con el tejido de la vida.

En lugar de comprenderse esta autonomía como ensimismamiento cultural autosuficiente e incontaminado o como sujeto liberal racional afirmado en su independencia económica, intelectual y moral (Colectivo Situaciones, 2006), vindica utopías que han sido construidas en trayectos e historicidades a veces visibles, a veces escondidos en las capas de la historia, pero que no obstante perviven clandestinamente como huellas ancestrales que van de paso en paso, incorporándose de generación en generación en resistencias cotidianas que actualizan genealogías no de control, sino de posibilidad en las nuevas batallas que se imponen en el capitalismo global.

Tal vez es por eso que ellos [los actores armados, los actores políticos y los económicos legales e ilegales] nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia [...]. La paz implica que los políticos no se roben la plata de la salud, que las mujeres podamos ser respetadas en nuestros derechos, que no seamos torturadas, abusadas sexualmente, implica autonomía, respeto a la diferencia, a los saberes ancestrales. Implica la discusión y trasformación del modelo de desarrollo que en últimas ha sido el causante de tanta guerra no sólo en Colombia sino en el mundo (Francia Márquez).

Discusiones pendientes: ¿además de marginar el capitalismo cómo marginamos la burocracia?

Transiciones civilizatorias pluriversales hacia el buen vivir

Las luchas existenciales de las mujeres dan cuenta del sentipensamiento y las filosofías del río (Fals, 1976, 1984), activando políticas ontológicas y transiciones civilizatorias hacia el pluriverso.

Estas luchas conllevan prácticas teórico-políticas del pluriverso, que encuentra una de sus expresiones más potentes en el lema zapatista: “Un mundo en que quepan muchos mundos”. De manera similar, encontramos resonancia teórica con el concepto-práctica pluriversal de las comunidades en la fórmula de Boaventura de Sousa Santos: “[...] la comprensión del mundo va mucho más allá de la comprensión occidental del

mundo” (2014: 4), lo anterior da cuenta de múltiples conocimientos, múltiples mundos o múltiples configuraciones onto-epistémicas. De esta manera, podemos decir que el pluriverso, como la relationalidad, emerge como herramienta teórico-política tanto desde los movimientos sociales como de las académicas disidentes. Es una herramienta de los mundos en movimiento.

Ante la hegemonía epistémica, las resistencias de los pueblos remueven y reactualizan conocimientos que nunca separaron sujeto/objeto, trabajo/territorio/autonomía alimentaria, vida del río y vida de la cultura al margen, en disputa y con prácticas alternas al capitalismo colonial. La confrontación y disputas ontológicas y epistémicas evidencian una relación de poder subordinante frente a mundos plurales que perseveran en sus formas de vida relacional con entramados entre mundos modernos y ancestrales, pues no hay mundos puros. Por el contrario, todos los mundos existen en conexiones parciales con otros mundos, imbricados los unos con los otros sin ser lo mismo; de este modo, resistían el mundo moderno como un mundo entre otros mundos (Escobar, 2014).

Las tecnologías políticas burocrático-estatales y con frecuencia de las organizaciones no gubernamentales (ONG) operan bajo el presupuesto naturalizado de la asimilación de las culturas al modelo del progreso y el desarrollo, como por ejemplo, con la creación de asociaciones cooperativas dentro del sistema de producción competitiva; esta asimilación conlleva el riesgo de homogeneizar e insertar a las comunidades en una racionalidad económica que les atribuye pobreza, vulnerabilidad, necesidades e índices de calidad de vida bajo los parámetros occidentalizados. Esta trampa también la tiende el Estado cuando invita o presiona a los territorios colectivos a volverse “productivos” y “eficientes” en el “uso de los recursos” (incluyendo la biodiversidad), por medio de “empresas asociativas”, lo cual abre la puerta a alianzas con los únicos actores que tienen la capacidad para “competir” en los “mercados mundiales”, es decir, el capital nacional y transnacional. Estas trampas son discutidas por los colectivos cuando imaginan otras economías posibles; están muy presentes en los discursos y estrategias neodesarrollistas para el Pacífico, por ejemplo, de la administración Santos.

Frente a estas prácticas naturalizadas del Estado y las ONG desarrollistas, los mundos relationales

batallan dentro y fuera de la comunidad para no ser assimilados por el orden dominante; buscan mantener sus entramados colectivos o comunitarios. La ancestralidad sigue siendo un referente real y permanente. Así, los relatos de voces intergeneracionales en las luchas de las mujeres negras reafirman que el territorio es el lugar donde cohabitan la memoria de los ancestros, las especies biodiversas en relación íntima con los humanos y las dinámicas del río. Sus luchas relationales y los conocimientos que producen podrían ser particularmente relevantes para el campo de investigación y acción sobre el poscapitalismo y los modelos plurales de vida sostenibles, pues interrumpen el modelo de un solo mundo de la globalización neoliberal.

Las voces de mujeres y jóvenes establecen una profunda relacionalidad entre pueblo, río como ser vivo y territorio como el lugar donde están enterrados los ancestros y los ombligos de los renacientes. Estos conocimientos y prácticas —ontologías relationales— se contraponen a las lógicas del metal codiciado por el capital.

Nosotras como mujeres negras somos las que parimos los hijos, no nos importa qué tanto se saque de material, estamos cansadas de ver la muerte de nuestras familias, de nuestros hermanos, primos y amigos que son la familia extendida, como pasó en la mina San Antonio en Santander de Quilichao. Nosotras decidimos caminar hasta Bogotá porque no dejaremos nuestro territorio donde está nuestro ombligo, donde nuestras abuelas nos enseñan los usos de las plantas, donde compartimos el día a día. Donde tenemos formas de aprender propias, donde hemos sido felices y queremos seguir siéndolo. Todas las enseñanzas que tenemos, todo ese acervo cultural están en el territorio, y hacíamos mucho énfasis en nuestra tarea del cuidado del territorio, porque es allí donde se enmarca todo lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos. Solo queremos y exigimos que nos dejen ser lo que somos en este territorio heredado por nuestros y nuestras ancestrales (Marlin Mancilla, integrante de la movilización y del palenque Alto Cauca del PCN)¹.

Las luchas por el BV —vida plena— en términos del pensamiento afrodescendiente y en versión de las mujeres negras, vindica no meramente una lucha política étnica, reclama una lucha epistémica y una ontológica relational que se pluriversaliza desde confrontaciones abiertas con la versión del desarrollo que tramite el

Estado y las multinacionales dentro de la comunidad. Sus enunciaciones elucidan y contemporizan luchas por la liberación del pueblo, el río y las generaciones amenazadas por los proyectos oficiales del capitalismo neoextractivo. Sus prácticas de vida, economías comunales, tecnologías y conocimientos ancestrales disputan saberes-poderes ante las lógicas jurídicas, políticas, disciplinares y mediáticas que favorecen tecnologías a mediana y gran escala a costa de la vida.

Las políticas relationales hacia el pluriverso que traman no se limitan a los territorios de las minorías étnicas, sino que aplican para todos los grupos sociales en todo el mundo, movilizando escenarios poseextractivistas, postidentitarios y de feminización plural de la política en diferentes escenarios del sur y del norte global. Inclusive a veces las luchas de habitantes pobres de las ciudades se pueden ver como disputas ontológicas que interrumpen el proyecto globalizador de encajar muchos mundos en uno sólo (Escobar 2014). De este modo, cantos de punkeros, raperos, grafiteros urbanos, ambientalistas, académicos-activistas también visibilizan los vínculos hacia este objetivo de accionar las ontologías relationales con la tierra como madre o como diosa (Mudimbe, 2010). Un ejemplo patente de las prácticas pluriversales vinculadas a territorios urbanos se encuentra en las luchas contra el desalojo en las zonas de bajamar en Buenaventura, donde los jóvenes se movilizan bajo el concepto *marcando territorio*.

Más que una discusión de negociación de intereses, como lo define el derecho moderno, o de respetar las perspectivas culturales, en términos del multiculturalismo neoliberal y de la política del reconocimiento o la redistribución, las mujeres del norte del Cauca, en su marcha del 2014, entablaron batallas incommensurables con la perspectiva económica de acumulación del capitalismo neoextractivo que agencian los gobiernos. En términos de Blaser (2015), pusieron en evidencia conflictos ontológicos que operan como herramientas políticas, ¿quién tiene el estatuto de verdad para valorar el mundo y decidir qué es lo que existe? Las prácticas de los pueblos indican otras formas de tejer más allá de lo local y lo nacional, transitan mundos y realidades de globalizaciones alternativas, que están refundando institucionalidades y activando políticas desde las autonomías radicales y plurales de los pueblos.

En el ensamble entre Estado, ley y ciencia

Los sistemas o campos del saber, desde la lógica occidental, desconectan ciencia, ética y política; territorio y arraigo (el sentido vinculante al lugar donde se pertenece); tierra-trabajo y autonomía alimentaria; derechos humanos y no humanos. Esta situación señala una nueva jerarquización subordinante que incrementa las brechas y las asimetrías para quienes no se alinean en sus lógicas. Tomada como un todo, la academia se ha plegado a estos dictámenes, convirtiéndose, por ende, en lo que podríamos llamar el *brazo epistémico* de la ocupación de los mundos y territorios de los pueblos.

La aniquilación del río lo es de la existencia; en contraste, el concederle derechos en su dignidad intrínseca indica otras racionalidades y relationalidades que luchan por la ampliación de los significados del conocimiento disciplinar.

Al insistir en que el río siga su cauce, las comunidades afectadas por la represa de La Salvajina en Suárez, Cauca, aun ante la aparente imposibilidad física de lograr tal objetivo, están apuntando a la utopía de restaurar y poner de nuevo en movimiento el incesante flujo del mundo relacional que les fuera destruido con la construcción de la represa para satisfacer “las necesidades” del mal llamado *desarrollo capitalista* del Valle del Cauca.

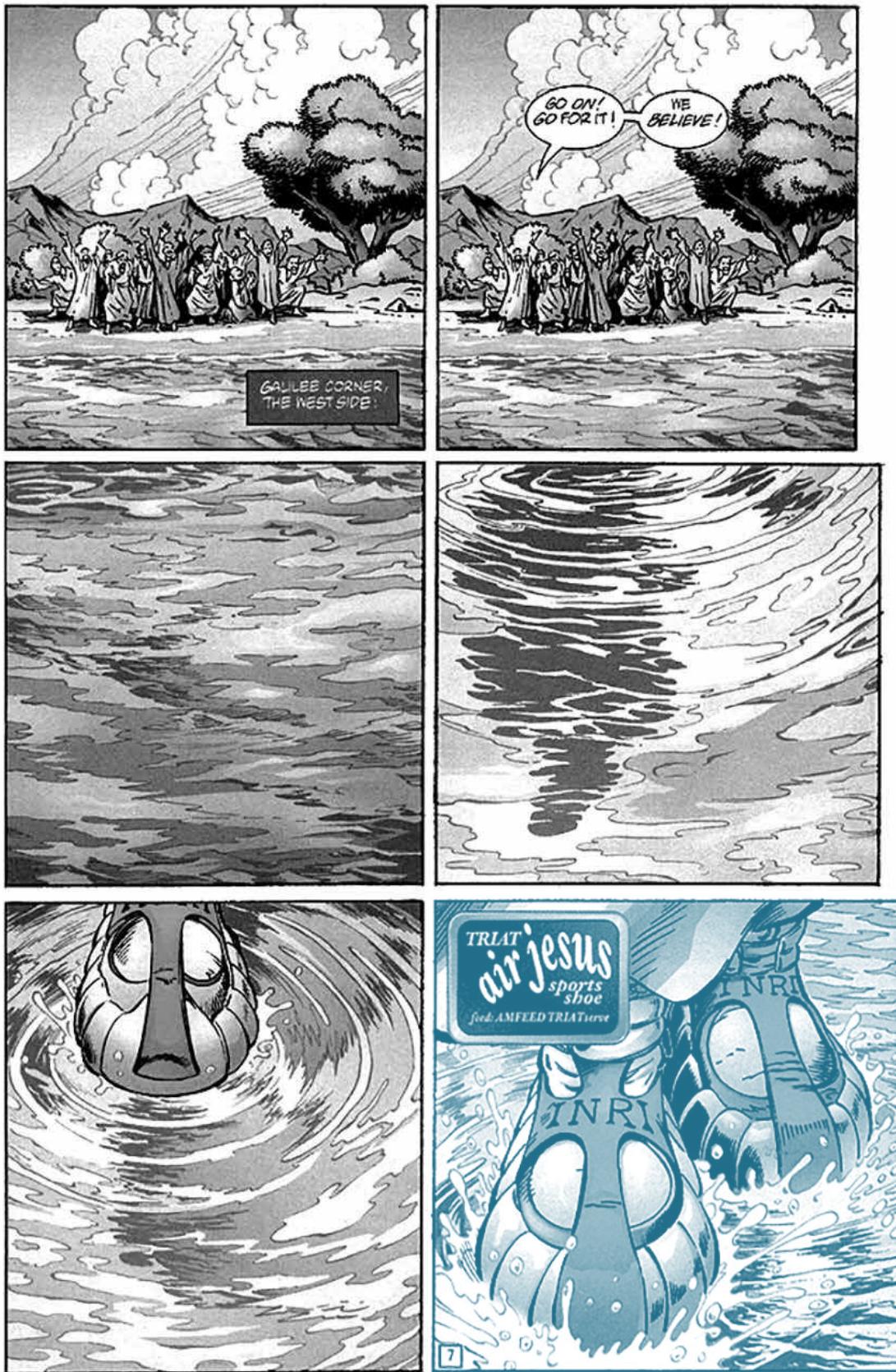
La modificación genética de alimentos, los monocultivos, las prácticas de minería (legal e ilegal) y los macroproyectos de desarrollo urbano-rurales se fortalecen técnica y científicamente a costa de la vida, la soberanía alimentaria, la autonomía en el trabajo y las formas ancestrales de hacer la política en palenques, asambleas y tongas. Frente a este complejo proceso, antes que con políticas sustentadas en “proyectos productivos” o en la matriz multicultural del derecho, las prácticas relationales que activan las mujeres en la marcha vindican transiciones civilizatorias no sólo para ellas, antes bien, de paso interpelan en búsqueda de refundar otras políticas de vida planetarias, confrontando los procesos, las más álgidas consecuencias del proyecto moderno del capitalismo colonial neoextractivista.

De allí que los mundos relationales que apelan al BV en “objeción al desarrollo” (PCN, 2013) y a partir

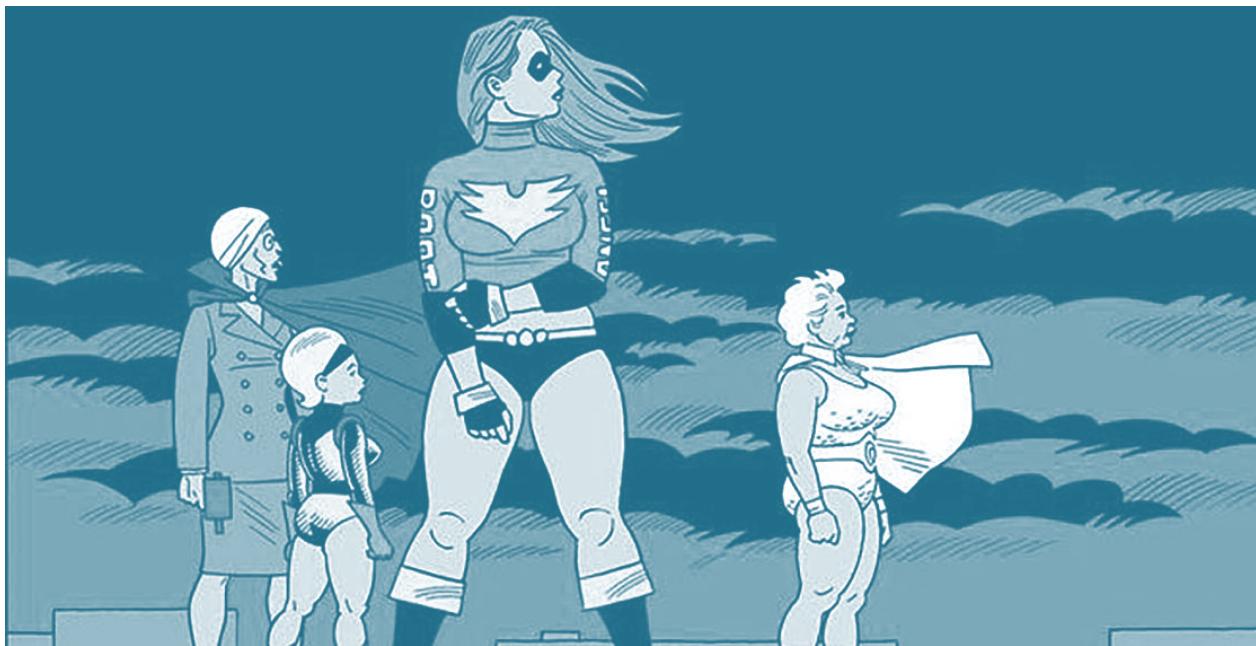
de la tríada por la reexistencia —territorio-río, autonomía y construcción de políticas de vida—, diseñan mundos y pluriversos. Sus enunciados tocan los cimientos del modelo que sustenta la democracia en Colombia, posibilitando la configuración de otra versión de las luchas de género desde el feminismo negro, como luchas que persisten por la defensa de la vida humana y no humana en contraposición con las políticas de muerte; involucran otro relato de juventud diferente de la versión urbanizada del no futuro, hacia la versión de luchas por un futuro plural posible; y otra historia con fecundas apuestas de transiciones civilizatorias para pensar la democracia a partir de filosofías —no occidentalizadas— que reemergen con gran vigencia política para nuestro tiempo, como prácticas teóricas que amplían los marcos de referencia de la fenomenología, el marxismo, el posmarxismo y el posestructuralismo.

Finalmente, frente a las prácticas del capitalismo colonial neoextractivo y las implicaciones que han tenido para la vida, las luchas cotidianas de las mujeres, en sintonía con los conocimientos de los pueblos y mundos en movimiento, figuran un rico campo de conocimiento y marco de referencia en el que se tejen mundos, incluyendo los no humanos. Estas formas de vida no capitalistas y poscapitalistas se producen en múltiples rincones del planeta, activando transiciones civilizatorias que reinventan la política, privilegiando la convivencia para la reexistencia.

Si bien somos conscientes de que no pudimos librarnos de las categorías académico-disciplinares que sobreviven en nosotros al narrar las resistencias históricas e intergeneracionales de mujeres y jóvenes en la movilización (genealogías, ontologías, etcétera), consideramos preciso narrar sus prácticas sentipensantes como alternativas de posibilidad que contrastan con las perspectivas sobre el capitalismo como realidad inevitable de la cual nadie puede escapar, y como uno de los presupuestos de la inmortalidad teórica de las categorías disciplinares con que seguimos operando. La cercanía con sus genealogías y teorías que perviven en sus luchas podrá ayudar al reconocimiento de otros modos de conocer, de ser en el mundo, interpelando o confrontando las institucionalidades dominantes, y posibilitando escenarios académicos y no académicos plurales e interculturales emergentes.



▪ *Transmetropolitan*, 1998 | Warren Ellis, Darick Robertson y Rodney Ramos | DC Comics



■ *El retorno de la T-girls: Dios y Ciencia* | Jaime Hernandez | Ediciones La Cúpula

Nota

1. Nos comenta que compartía estas ideas en los diálogos de las mujeres en las noches de frío casi eternas durante la toma de la casa La Giralda.

Referencias bibliográficas

1. AFRODESCENDIENTES, 2012, “Encuentro Nacional de Consejos comunitarios y organizaciones afrocolombianas”, en *Naciones Unidas, Derechos Humanos, Oficina del Alto Comisionado*, Bogotá, disponible en: <<http://www.hchr.org.co/afrodescendientes/index.php/portada/mas-de-700-delegados-de-consejos-comunitarios-afrocolombianos-se-dieron-cita-en-bogota.html>>.
2. ARARAT, Lisifrey *et al.*, 2013, *La Toma: historias de territorio, en la cuenca del Alto Cauca resistencia y autonomía*, Popayán, Universidad del Cauca.
3. BASSEY, Nnimmo, 2012, *To Cook a Continent: Destructive Extraction and the Climate Crisis in Africa*, Cape Town, University of Kwa Zulu Natal Press.
4. BLASER, Mario, 2015, “Conflictos ontológicos”, ponencia presentada en el Seminario Internacional Pensamiento

- Contemporáneo, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad del Cauca.
5. BOTERO, Patricia, 2013, "Conversation with Ashis Nandy", mayo 20, Delhi.
 6. BOURDIEU, Pierre, 1997, *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
 7. COLECTIVO Situaciones, 2006, "Notas sobre la noción de 'comunidad', a propósito de dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales", en: Raúl Zibechi, *Dispersar el poder: los movimientos sociales poderes antiestatales*, Argentina, Tinta Limón.
 8. COLMENARES, Germán, 1979, *Historia económica y social de Colombia: Popayán: una sociedad esclavista*, Tomo II, Bogotá, Tercer Mundo.
 9. DA SILVA, Cristiane Mare, 2015, "Yo soy porque nosotras somos", en: *Afrofeminas*, 13 de marzo, disponible en: <<http://afrofeminas.com/2015/03/12/yo-soy-porque-nosotras-somos>>.
 10. DE LA CADENA, Marisol, 2015, *Earth Beings: Provincializing Nature and the Human through Andean Worlds*, Durham, Duke University Press.
 11. ESCOBAR, Arturo, 2010, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán, Envío.
 12. _____, 2014, *Sentipensar con la Tierra: postdesarrollo y diferencia radical*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana.
 13. ESTEVA, Gustavo, 2013 [2005], "La construcción autónoma del mundo nuevo: opciones desde abajo", ponencia presentada en el Seminario Internacional Las Venas Abiertas de Chiapas Contemporáneo, Oaxaca, México, disponible en: <<http://komanilel.org/2013/10/30/ponencia-magistral-gustavo-esteva>>.
 14. FALS, Orlando, 1976, *Mompox y la lobla: historia doble de la costa*, Tomo 1, Bogotá, Carlos Valencia.
 15. _____, 1984, *Resistencia en el San Jorge: historia doble de la costa*, Tomo 2, Bogotá, Carlos Valencia.
 16. GIBSON-GRAHAM, Katherine, 2011, *Una política postcapitalista*, Bogotá, Siglo del Hombre/ Universidad Javeriana.
 17. GRUESO, Libia y Leyla Arroyo, 2007, "Las mujeres y la defensa del lugar en las luchas de los movimientos de mujeres negras", en: Wendy Harcourt y Arturo Escobar (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*, México, UNAM, pp. 100-114.
 18. GRUPO de Académicos en Defensa del Pacífico Colombiano (Gaidepac), 2014, *Carta a Juan Manuel Santos*,
 - Presidencia de la república: violencia sexual contra una niña en la Toma, Octubre 1 de 2014, Bogotá.
 19. GUDYNAS, Eduardo, 2014, "Buen vivir: sobre sectores, domesticaciones, rescates y alternativas", en: Atawallpa Oviedo Freire (comp.), Quito, Yachay.
 20. KUAGRO, 2014, "Comunicado de solidaridad con la Marcha de las Mujeres del Norte del Cauca a la opinión pública".
 21. LOZANO, Betty Ruth, 2010, "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas: aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano", en: *La Manzana de la Discordia*, Vol. 5, No. 2, julio-diciembre, pp. 7-24.
 22. MBEMBE, Achille, 2011, *Necropolítica*, Madrid, Melusina.
 23. MINA, Mateo, 1973, *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*, Bogotá, Punta de Lanza.
 24. MUDIMBE, Valentín, 2010, "En el silencio: una meditación", en: *Universitas*, Vol. 69, No. 69, disponible en: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2280>>.
 25. OVIEDO, Atawallpa, 2014, *Qué es el Sumak Kawsay: más allá del socialismo y el capitalismo*, Quito, Sumak.
 26. PROCESO de Comunidades Negras (PCN), 2004, *Construyendo buen vivir en las comunidades negras del río Yurumanguí y en Pílamo, Cauca*, Cali, PCN-Solsticio.
 27. _____, 2013, *Encuentro economías alternativas*, Buga-Valle, julio 17-20 del 2013, Documento Colectivo, 20 años después de la Ley 70 de 1993.
 28. _____, 2015, , *Políticas del buen vivir: aportes desde el pensamiento afro en Colombia: Encuentros Campaña Hacia otro PaZífico Posible*, s. d.
 29. RESTREPO, Eduardo, 2013, *Etnización de la negridad: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*, Popayán, Colombia, Universidad del Cauca.
 30. ROMERO, Mario Diego, 1997, *Historia y etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya*, Cali, Gobernación del Valle del Cauca.
 31. SANTOS, Boaventura, 2014, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, Boulder, Paradigm Publishers.
 32. YACUP, Sofonías, 1994 [1934], *Litoral recóndito*, Buenaventura, Asociación para la Defensa de los Recursos Naturales del Patrimonio Sociocultural del Litoral Pacífico.