



Naturaleza y comunidad. Alianzas cosmopoéticas y cosmopolíticas con la tierra desde San Cristóbal – Colombia

Liliana Parra-Valencia^{1,2*}, Saulo Fernandes³ y Consejo Comunitario de Comunidades Negras Eladio Ariza⁴

¹Universidad Cooperativa de Colombia, Avenida Caracas, 37-63, Bogotá, Colombia. ²Laboratório de Etnopsicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil. ³Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas, Brasil. ⁴Comunidad San Cristóbal, Bolívar, Colombia. *Autor para correspondencia. E-mail: lilianaparravalencia@usp.br

RESUMEN. Compartimos las reflexiones sobre naturaleza y comunidad producto del proyecto de investigación sobre la relación con la naturaleza en comunidades afrodescendientes (Colombia-Brasil). Se trata de una investigación cualitativa descriptiva, que sigue metodologías participativas y colaborativas, a partir de entrevistas, recorridos por el territorio, conversaciones cotidianas, expresiones musicales y observación participante; con consejeras, consejeros, médicos tradicionales, músicos y bailarinas de son de negro y bullerengue, de la comunidad San Cristóbal (Bolívar-Colombia). Construimos tres categorías sobre la relación con la naturaleza: ella lo es todo; animales, plantas y cotidianidad; y, canto, baile y naturaleza. Estar con la comunidad posibilita producir psicologías que habitan otras humanidades y formas de existencia no antropocéntricas. En un intercambio común y cotidiano, capaz de poetizar la vida, entonar versos y canciones, y escuchar la primera música, desde alianzas cosmopoéticas y cosmopolíticas con la tierra.

Palabras clave: afrodiáspora; comunitario; cosmopolítica; naturaleza; ontología.

Nature and community. Cosmopoetic and cosmopolitical alliances with the earth from San Cristóbal – Colombia

ABSTRACT. We share the reflection on nature and community product of the Research Project on the relationship with nature in afro-descendant communities (Colombia-Brazil). It is a descriptive qualitative research, which follows participatory and collaborative methodologies, based on interviews, tours of the territory, daily conversations, musical expressions and participant observation; with counselors, traditional doctors, musicians and dancers of son de negro and bullerengue, from the San Cristóbal community (Bolívar-Colombia). We built three categories on the community's relationship with the nature: she is everything; animals, plants and everyday life; and, singing, dancing and nature. Being with the community makes it possible to produce psychologies that inhabit her humanities and forms of existence, non-anthropocentric. In a common and daily exchange, capable of poetizing life, singing verses and songs, and listening to the first music, from cosmopoetic and cosmopolitical alliances with the earth.

Keywords: afrodiáspora; community; cosmopolitics; nature; ontology.

Received on October 20, 2023.

Accepted on October 27, 2023.

Introducción

Cómo alguien puede creer que la naturaleza no tiene voz y no tiene qué decir, cuando la primera música es la de la tierra (Touam, 2020, p. 12).

Nos interesa el estudio de la relación con la naturaleza, en particular en la comunidad negra San Cristóbal (Bolívar-Colombia), en el territorio ancestral de Montes de María. Ante la destrucción y el impacto ambiental actual es imperativa la necesidad de descolonizar el modo de entender la naturaleza, bajo la lógica moderna/colonial y su posicionamiento extractivista, como tarea de la Psicología y las ciencias sociales. Una labor enfrenta algunas tensiones que evidenciamos en las disciplinas psicológicas, en el encuentro con los saberes y los modos de vida de las comunidades tradicionales. Una de ellas es la superación de la comprensión antropocéntrica de la humanidad arraigada a las bases epistémicas y ontológicas de la Psicología; la cual define al humano a partir de su separación de la naturaleza, de su capacidad de controlar, modificar y dominar sus fuerzas. A diferencia de la cosmovisión de las comunidades negras, palenqueras y quilombolas, que

conciben al humano como coextensividad de la naturaleza, como lo define Antônio Bispo dos Santos (Bispo, 2018), en cuanto se trata de una relación de biointeracción. Es decir, la definición de humanidad tiene una correspondencia cosmológica e integrativa con toda la vida que habita los territorios: humana, animal, vegetal, espiritual y sus biomas.

El artículo se enmarca en el proyecto de investigación sobre la relación con la naturaleza de comunidades afrodescendientes en Colombia y Brasil (2021-2023), en dos ecosistemas diversos: bosque seco tropical y agreste alagoano. Se trata de una investigación cualitativa descriptiva, que se centra en las experiencias subjetivas y las prácticas cotidianas de las comunidades negras en su relación con la naturaleza. La metodología participativa afirma lo colectivo y a la comunidad protagónica, copárticipe y coautora en la construcción de conocimiento. Se apuntala en estrategias narrativas y en la oralidad de la comunidad, que reconocen su realidad desde su propia voz, como fuente de conocimiento, con base en el registro grabado de voz, de imagen con fotografías y diario de campo, a partir del trabajo de campo con 6 visitas cada 3-6 meses, con una duración de 2-4 días, a lo largo de 2 años (2021-2023), que incluyó entrevistas individuales y colectivas (10) grabadas en audio y transcritas, recorridos por el territorio, conversaciones cotidianas, expresiones musicales y observación/escucha participante, de la mano de consejeras/os/es¹, sabedoras/es tradicionales, músicos y bailarinas de son de negro y bullerengue, en este caso, de San Cristóbal.

San Cristóbal se ubica entre los cerros Capiro, Los Ñeques y Zumbador, bañado por el arroyo de la represa Matuya, en la alta montaña del bosque seco tropical de Montes de María, en el área rural del municipio de San Jacinto (Bolívar-Colombia). Problematicamos la separación entre naturaleza y cultura, y en diálogo con la comunidad nos acercamos a las ontologías relacionales. A fin de comprender que la naturaleza lo es todo para la comunidad, que la presencia de las plantas, los vegetales y los animales configuran su cotidianidad, y el modo como está presente en la musicalidad. Todo esto nos acerca a las alianzas cosmopoéticas y cosmopolíticas con la naturaleza, aquellas que van más allá del antropoceno y la racionalidad eurocéntrica, y son capaces de escuchar los vínculos, la música y la fuerza que nos une con la vida, lo intangible y el cosmos.

La separación naturaleza y cultura como problema

Durante 8 años, tuve tiempo de ver y entender lo más importante. Que soy tan naturaleza como una tortuga, como un árbol, como una piedra (Salgado apud Wenders y Salgado, 2014).

La ontología dualista moderna opone lo humano y no humano, cultura y naturaleza. Esta ontología que define esta humanidad occidentalizada, se sustenta en el imperio de la razón que segmenta el cuerpo de la propia experiencia de existir, se separa y subyuga a la naturaleza como ente a ser dominado por la racionalidad, donde ser humano es superar cierto estado de naturaleza. Según Eduardo Gudynas (2019) en la ontología dualista moderna prevalece una ética antropocéntrica y una particularidad expansiva cuya esencia alberga la predisposición a dominar e imponerse sobre otras cosmovisiones y éticas, las cuales no reconoce y anula.

Las cosmovisiones de los pueblos tradicionales en Latinoamérica y el Caribe, como afirma Pablo Solón (2019), elaboran su forma de percibir, sentir y conocer el mundo a partir de relaciones de complementariedad y reciprocidad. Se trata de una relación de negociación constante entre elementos diversos que se complementan, se mutualizan y se vivencian en sus diferentes formas de reciprocidad. Un campo ético complejo que huye de las reglas de la dominación y de los postulados de una racionalidad imperante en el mundo.

Aquella Psicología que reproduce el modelo moderno/colonial y su ontología dicotómica, perpetúa las concepciones del antropoceno. Aquí yace un desafío disciplinar epistemológico y ontológico, para reconfigurar conceptualizaciones cercanas a modos *otros* de conocer y de existir. Más aún, cuando asistimos a un momento de pandemia global y de devastación del planeta, el cual nos llama a revisar el modelo desarrollista predominante con impactos ecológicos sin precedentes. Este imperativo exige un giro ético-político de nuestras humanidades desconectadas de la naturaleza y la tierra. Como afirma Bruno Latour (2020), hay necesidad de un reconocimiento de nuestros modos de experimentar el mundo como terrestres, de la producción de una ecología política que no segmente la cultura y la naturaleza, que profundice en el plano ético y en el reconocimiento político de las relaciones multiespecies. Como Donna Haraway (2021), quien más allá de los proyectos pos-humanos como aquellos que van más allá del antropocentrismo y la racionalidad eurocéntrica, afirma la necesidad de una alianza con las especies compañeras. “La razón por la cual voy a las especies compañeras es para distanciarme del pos-humanismo” (Haraway, 2021, p. 131).

¹ A lo largo del texto utilizamos la denominación 'las/los/les', desde una escritura inclusiva.

Tanto Haraway (2021), Latour (2020), como Solón (2019) señalan un camino necesario de alianzas con la tierra, en la revisión de nuestras epistemologías, ontologías y ficciones humanas aún condenadas a la modernidad. Revisitar nuestras ficciones modernas/coloniales de mundo, nos enfrenta cara a cara con los discursos desarrollistas y la continuidad de su proyecto global de explotación; el cual defiende el progreso de una cierta humanidad, que solo existe a partir de la extracción de la naturaleza. En esta relación desarrollista es imposible 'alianzar' formas éticas y políticas con las vidas terrestres, ya que las mismas son definidas como recursos a ser expropiados por el desenvolvimiento de una determinada vida humana.

Desde la perspectiva moderna/colonial otras formas de vida, no humanas, son entendidas como inferiores. Esta jerarquización operó en el trato que recibían las naciones africanas y amerindias, consideradas convenientemente como salvajes y/o animales, a quienes se les cuestionó la existencia de sus almas y se les negó la humanidad, se los deshumanizó y postró en la inferioridad animal. Una humanidad referida al blanco, occidental, racional, antropocéntrico, capitalista y temeroso del dios católico. Enmarcada en las apuestas humanistas del renacimiento de la Europa del Siglo de las Luces, la herencia de las grandes conquistas y el expansionismo que le reportó la conquista y el sometimiento de Abya Yala, África y Asia (Dussel, 1994).

Si desde el 'yo conquisto' y más tarde el 'pienso luego existo' (Dussel, 1994), se deshumanizó a los congéneres de la misma especie, ¿qué podemos esperar del trato a las demás especies, las no humanas, los entes, las divinidades y otras formas de existencia? Es decir, ¿de las relaciones multiespecies?

Desde la mirada occidentalizada, con predominio de la razón moderna, se inferiorizan y subalternizan la naturaleza, aquellos entes y formas de existencia no humanas, las cuales considera como objetos de manipulación, explotación y estudio. En este sentido, el modelo del humano occidentalizado concibe estas existencias al servicio de la racionalidad moderna/colonial, donde lo humano se construye a expensas de lo no humano (Escobar, 2014), sirviendo a intereses capitalistas, a las promesas de progreso y al desarrollismo, a costa del impacto ambiental desmedido. En la base de la separación moderna entre humano y naturaleza están los cimientos de la dominación colonial de la/el/le otro como salvaje, de una/un/une otro nombrado como naturaleza, que debe ser domesticado y disciplinado, siguiendo la lógica de dominar para conquistar.

Ante la ontología moderna occidentalizada, que separa naturaleza y cultura como problema, consideramos urgente la descolonización epistémica y ontológica. Nos acercamos a las ontologías relacionales, al 'buen vivir', a la biointeracción (Bispo, 2018), como alternativas al desarrollo, y a otros modos de vida que integran diversas formas de existencia, como en la comunidad San Cristóbal.

Ontología y cosmología afrodescendiente que le cantan a la naturaleza

¿Qué significa la naturaleza para ustedes? Le pregunta una de las consejeras del Consejo Comunitario Eladio Ariza, a la comunidad San Cristóbal. Al unísono mujeres y hombres de diferentes edades responden que la naturaleza es lo más importante, las/los/les mantiene vivos, les da lo que necesitan para vivir y con ella mantienen una conexión cotidiana pues está presente en todo su entorno. Esta estrecha relación la expresan en expresiones desde el territorio como: 'la naturaleza es lo que nos tiene vivos, es lo que nos da la vida'; 'si no existiera la naturaleza no existiera ningún ser humano'; 'la naturaleza es lo más importante que como ser humano podemos tener, ya que de ella depende toda nuestra existencia'.

En la profundidad del bosque seco tropical en Montes de María, que acogió la resistencia africana en la diáspora palenquera desde inicios del siglo XVII, habita la comunidad San Cristóbal. Sus habitantes se definen como descendientes de los palenques, como expresión de la fuga cimarrona, donde lograron de la nada reinventarse (Espinosa, 2020). En particular del palenque San Miguel, herencia del grupo de mujeres y hombres que junto con Benkos Biohó, el Rey de La Matuna, en medio del espeso bosque y contra la persecución del poder colonial, configuraron el palenque que fue reconocido por la Corona española como pueblo libre, a finales del siglo XVII (Arrázola, 1974). La narración de habitantes de San Cristóbal explica que descienden de los palenques y que por las montañas fueron llegando (Castellar apud Herrera, 2013).

La comunidad, organizada en torno al Consejo Comunitario de comunidades negras Eladio Ariza, demanda al Estado colombiano el reconocimiento de la titulación colectiva, dado el antepasado que la vincula de manera ancestral al territorio montemariano. Su arraigo también está definido por la defensa del territorio, que han sostenido a lo largo del tiempo, contra la explotación de recursos naturales y los megaproyectos agroindustriales de cultivo de palma aceitera y teca, que amenazan la pervivencia de los ecosistemas y del relicto de bosque seco tropical que aún queda en Latinoamérica (Herrera, Beltrán, & Helo, 2018; Polo-Álvarez, 2019).

Según Dénètem Toum Bona (Toum, 2020), los espacios silvestres se configuran como un ‘afuera para la civilización’, donde la floresta, el bosque, aquella malla vegetal, ofrece a las/los/les cimarrones un refugio, un lugar de vida privilegiado. Para responder a las amenazas del extractivismo y la mercantilización de seres vivos, siguiendo curanderas, chamanes, ‘mestres’, tendríamos que redescubrir nuestra propia potencia, que vive en el seno de la floresta/el bosque, y la de los pueblos que se levantan en los rincones silvestres. Estas experiencias dispersas por varios territorios tradicionales, en Colombia y Brasil, permiten adentrarnos a otras cosmovisiones de mundo. Estos territorios cosmopolíticos nos permite un despertar de las alianzas terrestres, aprender otros principios ético-políticos de relación con la tierra, el valor del encuentro con el cosmos y con la vida en inmanencia en los rincones de su existencia. Como afirma Bispo (2018), una de las herencias dolientes del colonialismo eurocristiano fue la cosmovisión, el miedo de disolución de esta humanidad moderna precaria en el encuentro con el cosmos, con la potencia creadora de la vida y las divinidades lo habitan.

Como ellos solo tienen un dios, ellos solo miran en una dirección. Entonces la mirada de ellos es vertical, es lineal, no hace curva. Así es el pensar y el hacer de ellos. Como nosotros tenemos varias divinidades, conseguimos mirar y ver a nuestra divinidad en todos los rincones. Vemos de forma circular, pensamos y actuamos de forma circular y, para nosotros, no existe fin, siempre encontramos una manera de recomenzar de nuevo (Bispo, 2018, p. 3).

La relación con la naturaleza define las formas de conocer de las naciones negras, que llegaron a Abya Yala² como resultado de la afrodiáspora, y también su ontología, y su espiritualidad. En ella, reconocen diversas formas de existencia con las que interactúan en la cotidianidad. Las comunidades afrodiaspóricas desarrollan formas históricas de reexistir en sus modos de vivir y conocer, los cuales se expresan como tecnologías cotidianas en prácticas circulares, en formas de encontrarse con las/los/les otros, que valorizan una ética de alteridad y de la diferencia (Bispo, 2018).

Según Gudynas (2019) la ontología evoca la cosmovisión, entendida como el modo de asumir, sentir y comprender el mundo. Esta definición incluye las premisas sobre cuáles cosas pueden existir, las prácticas concretas que reproducen una ontología, los relatos y mitos que explicitan las creencias sobre las cosas. La ontología moderna, de la cual hace parte el antropocentrismo, domina a escala planetaria, a diferencia de otras ontologías de relacionalidades expandidas y equivalentes, donde el humano se integra con seres no humanos en el mismo mundo. En estas ontologías no dualistas, humanos-no humanos pueden contar con ‘atributos análogos’ y ser agentes morales, que se vinculan íntimamente, integrando una misma comunidad expandida, donde el énfasis está en el relacionamiento múltiple social y ecológico. Una red de relaciones ampliadas entre seres vivos, elementos inanimados, el mundo de las/los/les muertos y los espíritus. Cosmopolíticas y ontologías ‘otras’, diríamos, fundamentales para pensarnos otras formas de entender la naturaleza, nuestra relación con ella y en concreto políticas, y una gestión ambiental alternativa a los extractivismos.

Los mundos relacionales, para resumir de forma algo abstracta, no están fundamentados en la misma ‘constitución’ moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de Un Mundo que todos compartimos (una naturaleza), y muchas ‘culturas’ que construyen ese mundo de modo particular. Por el contrario, hay muchas ontologías o mundos que aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos. (Escobar, 2014, p. 58, énfasis del autor).

Las cosmovisiones de las comunidades afrodiaspóricas, al igual que los pueblos indígenas y campesinos latinoamericanos, se mueven en torno a estas ontologías relacionales, como en el caso de San Cristóbal donde mantienen un estrecho vínculo con diversas formas de existencias. Frantz Fanon (2008) responde:

Para nosotros, el cuerpo no se opone a aquello que ustedes llaman espíritu. Nosotros estamos en el mundo. Y ¡viva el matrimonio ser humano - tierra! [...] ¡Me caso con el mundo! ¡Yo soy el mundo! El blanco nunca comprendió esta sustitución mágica. El blanco quiere el mundo; lo quiere solo para sí (Fanon, 2008, p. 116-117).

Bispo (2015), desde su formación con ‘mestras’ y ‘mestres’, y sus experiencias en la comunidad quilombola Pequizeiro (Piauí-Brasil), explica que la energía orgánica debe ser reintegrada, así como sus productos, lo que denomina ‘biointeracción’. De allí que, su comunidad no acumula, porque, en palabras de ‘mestras’ y ‘mestres’, el mejor lugar para guardar los peces es el río y para la yuca es la tierra. Las experiencias de biointeracción se presentan como una apuesta de “[...] convivencia más armoniosa [...]” (Bispo, 2015, p. 21), en interlocución con el modelo desarrollista y de autosustentabilidad que se basa en la relación biointeractiva de

²Autodesignación del pueblo *Kuna*, originarios del norte de Colombia, del continente, opuesto al nombre colonial América (Porto-Gonçalves, 2009).

la comunidad con la naturaleza y la vida. Desde la mirada politeísta de los quilombos, se establece una relación respetuosa con todos los elementos vitales de la naturaleza y el territorio.

Las cosmologías que me enseña la gente y que aprendo de estudiosos como Sylvia Marcos (2006), Paget Henry y Rodolfo Kusch (2010) me permiten pensar la vida y las prácticas de vida de una manera concreta, de acuerdo con estas cosmologías, y eso me permite rechazar de manera profunda las dicotomías jerárquicas, el individualismo y la fragmentación categorial [...] Rechazo la división humano/no humano en abstracto, pero no la noto en su concreción porque no poseo el hábito epistémico y de vida de vernos como parientes con los animales. Creo que, metodológicamente, al encaminarnos hacia la investigación comprometida no sólo importa tener una respuesta al para qué y para quién de la investigación, sino también prepararnos para contestar al cómo. En el caso de la co-teorización y el activismo coalicional, me parece importante integrar las cosmologías indígenas y afro para que entren en cuenta en las maneras de pensar aquello que está en juego (Lugones, 2018, p. 78).

La pregunta metodológica por el cómo de la investigación de las cosmologías nos acerca a las comunidades, en este caso afrocolombianas y quilombolas. Con ellas comprendemos, de una manera concreta, episteme y ontología, donde humano-no humano están vinculados; así como también la alianza de las personas con los animales, al entender el encadenamiento con la naturaleza. Las comunidades afrodescendientes expresan estas alianzas en las prácticas cotidianas, de interés para las investigaciones psicológicas contrahegemónicas que no reproducen los binarismos antagónicos en la comprensión de lo humano-no humano. Eduardo Viveiros de Castro (2018), en sus estudios antropológicos de las comunidades tradicionales indígenas en Brasil, afirma que las relaciones establecidas entre los humanos y la naturaleza están en oposición a las filiaciones especistas. Dado que ellas se producen por nexos de alianza, por devenires que no definen los parentescos, pero que se amplían en formas que trascienden las lógicas naturalizantes entre especies en las relaciones humano-naturaleza. E, igualmente, subvierten las producciones culturales que segmentan la naturaleza y lo humano, en la creación de una economía cósmica de los afectos: “[...] de afectos transespecíficos que ignoran el orden natural de las especies y sus síntesis limitantes, conectándonos por divergencia incluyente con el plano de la inmanencia” (Viveiros de Castro, 2018, p. 187).

En la inspiración co-participativa del trabajo de campo, construimos tres categorías interpretativas con base en el análisis cualitativo de las entrevistas apuntalado en el sentido que tiene la naturaleza para la comunidad y su vivencia cotidiana: 1) La naturaleza lo es todo para la comunidad San Cristóbal, como nos dicen los señores Eder y Humberto, después de recorrer rozas (patios tradicionales) y cultivos del territorio en su compañía y la de sus nietas/nietos/nietes y el perro Solito; 2) los animales, las plantas y los vegetales no sólo hacen parte, son su cotidianidad; y, 3) la musicalidad como expresión de la cosmopoética, donde el canto, el baile y el trueno conectan con la naturaleza, son expresiones de ontologías y cosmologías que le cantan a la naturaleza.

La naturaleza lo es todo para nosotros

Somos personas naturales. La naturaleza es nuestra fuente de vida en el territorio como pueblo afro, como comunidad afro (Mujer, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

El aire que respiramos viene de la naturaleza, los árboles que tenemos a nuestro alrededor son la naturaleza. Y lo demás que hay en la comunidad (Mujer, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

La naturaleza para mí es todo, porque con la naturaleza vivimos y convivimos. Y ahí cultivamos, para subsistir la vida y mi familia. Y por eso, gracias a Dios tenemos una naturaleza sana y en buen estado (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

Yo creo que la relación que tiene la gente de nuestra comunidad con la naturaleza es y ha sido muy interesante, porque nosotros sin ella no viviríamos. Creo que la naturaleza es todo para nosotros. Porque ahí es donde cultivamos y nos alimentamos. Los árboles nos dan oxígeno y sin ellos nosotros tampoco existiríamos, ni la fauna, ni la flora (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 30 de junio de 2021).

Sin la naturaleza la comunidad no viviría, sin los árboles no existiría. Nos habla de una relación vital, necesaria e interdependiente que reconoce, con infinita sabiduría y humildad, que la vida se la debemos a la naturaleza. Este reconocimiento habla de una ontología relacional afrodiaspórica definida por el vínculo, donde el individuo no sólo no existe separado de otros humanos y no humanos, como dice Escobar (2014), sino que además la comunidad no existe separada de la naturaleza, es decir, que su forma relacional de vida la define. Es y existe en cuanto se vincula con las plantas, los árboles, el arroyo, sus miembros se definen en esencia como ‘personas naturales’, en palabras de la comunidad.

La relacionalidad de esta ontología, a diferencia de la ontología dualista moderna que separa naturaleza y cultura, se apunala en la interrelación entre los mundos biofísicos, humanos, no humanos, otros seres, entidades, espíritus y divinidades; dinámica de la cual depende la vida misma. Las premisas sobre el mundo orientan los modos de pensar, las prácticas y la forma como actuamos en él, pues “[...] a través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos” (Escobar, 2014, p. 58). Al concebir que ‘la naturaleza lo es todo’ y que sin ella no se puede vivir, las prácticas y la manera de vincularse con ella, en la ontología relacional, responderán a su cuidado y conservación; como en la comunidad San Cristóbal. Al contrario que en una ontología dualista, en la cual prima la separación naturaleza y cultura, y donde la naturaleza puede ser vista como un escenario distante o un objeto al cual usufructuar y destruir, como en los modelos extractivistas y desarrollistas.

La ontología relacional, en un sentido general, es contracolonial, resiste al ‘yo conquisto’ (Dussel, 1994). Desde esta perspectiva, la relación de San Cristóbal con la naturaleza está a contracorriente de proyectos de desarrollo extractivistas y de modelos de humanidad moderno/coloniales, jerárquicos y antropocéntricos. Ontología que les permite sentirse ‘en paz con la naturaleza’ y afirmar que ‘con la naturaleza nos relacionamos bien’. Como afirma Escobar (2014, p. 59) “[...] en estas ontologías [relacionales], los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural”.

Nosotros las comunidades donde estamos centrados, en San Cristóbal, estamos en paz con la naturaleza. Porque tenemos cuencas en la rivera del cerro Capiro, tenemos flora, fauna y agua en las quebradas, que no se secan a pesar de los veranos que han sido más largos, siempre han mantenido agua. En el arroyo, que surte la represa de Matuya, es donde nosotros diariamente nos surtimos con el líquido. Cuando en el verano se secan las pozas, en el arroyo, hacemos unas casimbas y de ahí es donde nosotros sacamos el agua para el consumo. El cerro Capiro es el que surte en un 60% a nuestra quebrada, a nuestros arroyos. Hemos estado tratando de conservar su vegetación de las personas que son taladores de árboles a la orilla de los arroyos. Hemos hecho una siembra a la orilla de los arroyos, porque hubo mucha deforestación. Entonces, nos esforzamos para que eso no siga pasando (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 30 de junio de 2021).

Tengo 74 años. La naturaleza es para mí el campo, los árboles. ¿Cómo me relaciono con ella? No la talo a la orilla del arroyo, porque la naturaleza para nosotros es eso (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

La misma palabra da a entender que la naturaleza somos los naturales de aquí de San Cristóbal. Yo tengo 70 y pico de años yo soy natural de aquí y muchas personas también. ¿Y cómo hemos conservado la naturaleza? Principalmente por lo que nosotros cultivamos: arroz, ñame, yuca. Eso es la naturaleza, con eso sobrevivimos y por eso nos conservamos naturalmente (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

El cuidado del territorio, los arroyos, las quebradas, el agua, los árboles, los cultivos, se asume como una labor de conservación, incluso en medio de las amenazas de la tala de árboles y los megaproyectos agroindustriales en la región; dedicados a los monocultivos, que reproducen el acaparamiento, uso y control de recursos como el agua y la tierra (Ojeda, 2014). Nos llama la atención que a la vez que logran abastecer de agua a la comunidad, aún en tiempos prolongados de verano, no agotan las fuentes hídricas al proteger y mantener la vegetación, como la del cerro Capiro. Esta alternativa a la lógica extractivista le garantiza a la comunidad los suministros y preservar la biodiversidad, y la vida, a pesar de las sequías. El agua y la vida no se agotan porque, como afirman en San Cristóbal “[...] nos conservamos naturalmente”. Hay en esta afirmación la expresión de formas biointeractivas, como la relación con el cerro Capiro, cuya vegetación contribuye a la permanencia del agua en el territorio. Tal relación muestra la capacidad de aprender con la tierra y al mismo tiempo ser la tierra; se establece aquí una alianza humano-vegetal, en una confluencia de deseos de cuidar del lugar para mantenerse vivos juntos. Es el modo de vida históricamente enraizado en las comunidades negras y palenques, desviado de los horizontes desarrollistas que permiten el vivir como la propia herramienta para mantener la vida en el territorio: “Como vimos, la vida es más simple de lo que parece, desde que nuestras condiciones de vivenciarla no estén movidas por los sentimientos de manufacturamiento y sintetización” (Bispo, 2018, p. 100).

Bispo (2018) afirma que la lógica del desarrollismo basada en la idea de una supuesta sustentabilidad, apuesta por el reciclaje como modo de llevar adelante el proyecto consumista del progreso. La cosmovisión de las comunidades se alinea con la idea de reeditar las prácticas, los valores, la vida y las relaciones. La práctica de la reedición se ampara en la ancestralidad, en los conocimientos de los territorios y en la alianza de las vidas que en ellos habita. El estar en la tierra y trabajarla es un acto de ligazón ancestral y espiritual, de relación ontológica con otros entes y divinidades.

Uno se enamora del trabajo como se enamora de la mujer. Y cada vez que voy me siento contento, satisfecho de mi trabajo y de lo que tengo. Pero si me quitan el trabajo, al que le tengo tanto amor, sería muy duro para mí [...] Porque es mucho el esfuerzo para hacerlo. Uno sabe que ahí va a tener su sustento, para la familia durante cierto tiempo. Entonces, al quitarme el trabajo están acabando con mi vida, con el sustento de mi familia (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 30 de junio de 2021).

Esta idea que nos comparte la comunidad también nos recuerda aquello que nos dicen las/los/les mayores y la ancestralidad del Pacífico colombiano, 'el territorio es la vida y sin territorio no hay vida'. Si la naturaleza es la vida para las comunidades negras, al quitarles el territorio o privarlas de la relación con este, se les está privando no sólo del trabajo y del medio de sustento, sino de la vida misma. Sin mencionar la ruptura con el vínculo espiritual/ancestral que implica. La comunidad negra no puede vivir sin la naturaleza, pues como ya lo dijimos, su ontología está arraigada a la relación vital con ella, pues la naturaleza lo es todo.

Plantas, cultivos ancestrales, animales y cotidianidad

La naturaleza para mí significa la conexión diaria con el lugar donde vivimos. Porque respiramos, nos da el alimento, el agua, todo lo que tenemos en nuestra comunidad (Mujer, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

En la tierra es donde podemos cultivar nuestros alimentos. El agua la tomamos para nuestro consumo (Mujer, San Cristóbal. Entrevista, 18 de octubre de 2021).

Dentro del territorio se incluye el mono, la ardilla, el tití, el armadillo, la guacamaya, el zaino, el ñeque, la guartinaja, las abejas africanas o africanizadas. Entonces, nosotros sin eso no seríamos nada. En la naturaleza cultivamos el ñame, la yuca, el maíz, el arroz, lo que nosotros queramos. Creo que nosotros aquí, en nuestra comunidad, estamos muy satisfechos con el territorio y la naturaleza (Hombre, San Cristóbal. Entrevista, 30 jun 2021).

Los relatos de las mujeres y hombres de San Cristóbal nos hablan de la diversidad de fauna y flora que rodea a la comunidad, como lo retrata la Figura 1, y los cultivos que hacen parte de sus prácticas cotidianas. Como el uso de plantas medicinales (Parra-Valencia, 2023). También los vegetales y las frutas, que se siembran en las rozas y los cultivos, integran los alimentos que nutren la mesa cotidiana y sustentan la seguridad alimentaria de la comunidad. Y en gran medida su economía, ya que una parte de casi todos estos cultivos también son para la comercialización y venta en la región; en una suerte de despensa de alimentos también para otras comunidades negras, campesinas, indígenas y urbanas.



Figura 1. Mural San Cristóbal – Colombia (Foto: Liliana Parra-Valencia, 2019).

La narrativa de la comunidad remite a la conexión con la naturaleza en un sentido ancestral, que habita la vida cotidiana. Una cotidianidad que ofrece continuidad de la vida, incluso en los afrontamientos históricos ante la guerra, la muerte y la explotación de sus territorios. La relación con los animales, las plantas, los ríos son de gran aprendizaje, como las palabras y sabidurías son pasos aprendidos diariamente en las comunidades negras y palenqueras. Aprendizajes que reconocemos de las cosmopolíticas de estos seres animales y vegetales, los cuales implican acciones en el mundo y juegos de fuerza, y actúan en dirección a las continuidades de sus vidas, incluso en el mundo del antropoceno, que los descalifican como sujetos de acción política. Como afirma Juliana Fausto (2020), la política es parte del mundo, él es tejido con sus diversos vivientes, orgánicos y no orgánicos, los cuales hablan sobre este mundo, construyen comunidades con este mundo y tejen formas de habitar la vida terrestre.

Para Fausto (2020) contraria a la lógica antropocena que comprende los seres terrestres apenas como recursos para el progreso de una cierta humanidad, los animales, los vegetales, los hongos, los biomas afirman una cosmopolítica, en interacciones e integraciones que tejen redes complejas de relaciones que implican unas/unos/unas a /las/los/les otros. Estas cosmopolíticas vegetales, animales y fúngicas, resisten al antropoceno, pero su cosmopolítica de resistencia no se instituye como una política de guerra contra la/el/le otro; es decir, como una guerra en el sentido de su exterminio. De modo opuesto sus estrategias son de reexistencias, de reexistir incluso a los proyectos de destrucción; o sea, son las capacidades de estos entes y seres de articularse entre sistemas, las que permiten la continuidad de las vidas en común:

A diferencia de aquella idea de guerra, resistencia puede significar el conjunto de estrategias desarrolladas por los golpeados, una especie de contra-guerra cuyo fin último no es el exterminio de cuerpos o de modos de vida, sino de creación de líneas de continuidad, también un modo profundamente relacional de habitación del mundo (Fausto, 2020, p. 323).

La cosmopolítica de los animales y los vegetales busca afirmar en su reexistencia la política de la vida ante el proyecto necropolítico de destrucción del antropoceno. Sus acciones tácticas permiten la continuidad de vivir frente a escenarios devastados, articulan insurgencias inventivas que crean otros mundos, proliferan asociaciones multiespecies para que la vida pueda seguir sus variados rumbos. Estos encuentran raíces ancestrales en las comunidades negras y palenqueras, como en San Cristóbal, de habitaciones comunes en sus territorios; en los cuales las plantas y los animales hacen parte como sujetos políticos.

Muchos de los cultivos son ancestrales y se remontan a antepasadas/os/es de los últimos siglos que habitaron el territorio. “El ñame espino, también se viene sembrando desde los mismos tiempos de nuestros ancestros. Ese ñame es nativo de acá de nuestra comunidad” (Hombre, San Cristóbal. Diario de campo, 30 de junio de 2021). De manera que la práctica de estos cultivos mantiene el vínculo con la ancestralidad, el territorio y la comunidad. En esta relación ancestral con el territorio, y su conservación, en el cual están asentados desde hace más de 250 años según la comunidad, se apuntala la demanda de titulación colectiva, como un requerimiento legal que facilita la Ley 70 de 1993. Y que adelanta el Consejo Comunitario de comunidades negras Eladio Ariza desde el 2010; la cual después de sortear diversos obstáculos fue aceptada por el Estado colombiano sólo en el 2019. Este vínculo ancestral que la comunidad experimenta con el territorio, y que defiende ante el Estado, nos acerca a una ontología política. Según esta noción resalta a la vez, tanto la dimensión política de la ontología como la dimensión ontológica de la política. Es decir, que la visión del mundo crea formas de hacer política y la política da cuenta de formas de ver el mundo.

Estas luchas de las comunidades afrodiáspóricas por la permanencia en sus territorios ancestrales se alinean a las reexistencias animales y vegetales en el enfrentamiento al extractivismo. Y en la capacidad de ofrecer continuidad a sus existencias colectivas en estas tierras. Bispo (2018) afirma que él tuvo un gran aprendizaje en el arte de reexistir con su tío Antônio Máximo quien le enseñó: “[...] necesitamos transformar las armas de los enemigos en defensa, para no transformar nuestra defensa en arma. Porque si transformamos nuestra defensa en arma, nosotros solo vamos a saber atacar. Y quien sólo sabe atacar pierde” (Bispo, 2018, p. 7). Esta enseñanza se acerca a las cosmopolíticas animales y vegetales, de una contra-guerra que no alimenta una guerra sin fin sólo empuñando armas para la supuesta conquista de la/el/le otro. En oposición al ‘conquistado luego existo’, lo que estas cosmopolíticas enseñan es que más que anhelar las conquistas, se debe valorar lo que se deja a las/los/les otros para seguir viviendo en comunidad.

Las plantas y los animales no son recursos a ser conservados para la extracción. La relación que se establece con ellos es de alteridad recíproca; una capacidad de comprenderlos como parte del sistema vivo que es el territorio afrodescendiente y palenquero. Las plantas también están presentes en la comunidad, como es el caso de la palma amarga, por ejemplo, utilizada para fabricar los techos de las casas en la comunidad. Al igual que otras plantas para la elaboración de instrumentos musicales, en la confección de vestuarios para los grupos de danzas y en las escenografías. Cada tarea de trabajo realizada con las plantas está vinculada a una práctica común, que integra a las/los/les adultos, jóvenes, niñas/os/es de la comunidad. La relación con las plantas permite la afirmación de enraizamiento en el territorio, el fortalecimiento de los vínculos y el cuidado entre las/los/les humanos-no humanos.

La presencia de la naturaleza atraviesa la cotidianidad comunitaria, desde los tiempos de sus antepasadas/os/es, quienes hallaron en la flora y fauna del bosque seco tropical un refugio, donde re-crear sus prácticas ancestrales, sus modos de vida, de re-existencia y resistencia en la afrodiáspora. Como diría Bispo (2018) son modos confluentes de permanencia de los saberes de la tierra cultivados cotidianamente en la vida de las comunidades tradicionales: “Confluencia fue un concepto muy fácil de elaborar porque fue solo

observar el movimiento de las aguas por los ríos, por la tierra” (Bispo, 2018, p. 7). La relación cotidiana con las plantas, los vegetales, los cultivos, los animales, el arroyo, los cerros, define las ontologías negras y las prácticas emancipatorias descoloniales en San Cristóbal.

Canto, baile y trueno que conecta con la naturaleza

Nosotros le cantamos a todo, le cantamos a las aves, le cantamos a las mujeres, le cantamos a cualquier animal.

(Canta:) “La gallina copetona, la zorra se la llevó,
la gallina copetona la zorra se la llevó,
al pie del gallinero sólo las plumas dejó”

(Manuel Novoa, músico y compositor, San Cristóbal. Entrevista, 30 de junio de 2021).

En San Cristóbal la comunidad les llama ‘trueno’ a quienes tocan los tambores, comparan el tambor con el trueno “[...] que suena en el cielo, nuestro Dios. Cuando uno suena el tambor se oye en casi todo el territorio. Usted sabe que el trueno cuando nace en la parte alta, se oye en diferentes sitios” (Músico, San Cristóbal. Entrevista, 29 de junio de 2021). La musicalidad de la comunidad expresa su relación con la naturaleza, la fuerza del tambor se asimila al trueno que retumba en el cielo y en la espiritualidad afrodiáspórica. Los tambores parlantes (Zapata-Olivella, 2000) invocan ancestralidad, diosas y dioses.

El bejuco de malibú, la cañahueca, el guácimo, elementos de la naturaleza están presentes en los vestuarios y en la fabricación de instrumentos, como las paletas. También los bailes y danzas representan prácticas cotidianas del campo, la siembra y el uso de implementos de cocina esculpidos con maderas del territorio, como el balay, el pilón y las manos de pilón para limpiar el arroz o el maíz para la preparación de los alimentos de la canasta básica de la comunidad.

La musicalidad, que incluye cantos, danzas, ritmos de tambores, abre toda una gama de expresiones de cómo las comunidades negras se relacionan con la naturaleza, y cómo su cultura está definida por este vínculo, desde una ontología relacional. La musicalidad hace parte de la cotidianidad comunitaria, presente en los espacios y prácticas de trabajo, celebración, ritualidad fúnebre o en cualquier otro que inspire un verso, un canto, un sonido, un ritmo, un movimiento, una danza. A los animales, los cerros, los pájaros y al arroyo se les componen versos cantados; como una canción de vida que conecta con la naturaleza.

La oralidad en los territorios afrodiáspóricos es la base que sustenta la sabiduría, los aprendizajes y las narrativas colectivas. Contar historias, narrar cuentos, hablar de las/los/les antepasados es una forma de burlar el tiempo. Este tiempo fijo, cronológico, el de la vida instrumental, el del progreso. La narrativa oral instaaura otra temporalidad, la de los futuros posibles en conjunción con aquellos que ya fueron. Y permiten a quienes están aquí y ahora pensar las posibilidades del hacer (Hampaté Bâ, 2010). Burlar el tiempo es un arte que se expresa también en ritmos, cantos, vibraciones y musicalidades. Quien puede oír a las/los/les antepasados en los cantos y ritmos de tambor, como acontece en San Cristóbal, también puede oír la narrativa de los pájaros, de las plantas y de los animales. Un sonido que puede ser escuchado por oídos que se conectan al lenguaje de la naturaleza; en una narrativa que engaña al lenguaje moderno/colonial incapaz hasta de oírse a sí mismo. Burlar este lenguaje apático y sin cuerpo es el arte de vivir en los palenques, donde el encuentro con la naturaleza genera conocimientos, a partir de la narrativa, del ritmo y de la musicalidad entre vivientes.

En este contexto las/los/les cantaores y bailadores son verdaderos poetas que componen versos, le cantan y le bailan a la vida, lo que nos recuerda la cosmopoética, según Touam (2020), como un modo de relación con el mundo que privilegia más que la visión, la escucha de las resonancias y correspondencias. Entendiendo la poesía como “[...] celebración de la tierra, celebración del cielo, celebración del cosmos. Un gran Sí a la vida” (Touam, 2020, p. 10), que dice no a la destrucción del mundo, desde aquella inteligencia de lo sensible.

La cosmopoética es la primera forma de la ecología: una ecología de los sentidos y de la imagina-acción por la cual pajés, *ngangas*, mães de santo, brujas neopaganas y otros ‘mestres’ de lo invisible establecen un diálogo oscuro, tejido de metáforas, con el conjunto de todo lo que vibra (Touam, 2020, p. 11, énfasis del autor).

Desde los tiempos de la empresa esclavista europea blanca la musicalidad ha configurado formas de resistencia, entendiendo la expresión musical negra, según Paul Gilroy (2001), como contracultura de la modernidad; aquella que reconstruye las propias raíces y saberes. De la forma más violenta, la esclavización separó a las diferentes naciones africanas, creyendo reducir las posibilidades de comunicación entre sí y su fuerza organizativa. Sin embargo, durante el cautiverio, los tiempos de espera compartidos por las personas africanas esclavizadas, desde África antes de ser embarcados, el tránsito por el Atlántico, luego en las

Américas mientras eran sometidos al mercado esclavo, les permitió formar un acervo cultural común (Mukuna, 1978). Entre otros, la creatividad africana ideó maneras de comunicación a través de los sonidos y encontró en la musicalidad expresiones que mantenían la ligazón a las culturas ancestrales de África. Y también crear entre coterráneas/coterráneos, ritmos y configuraciones musicales ante las condiciones de opresión y dominación de la colonización y esclavización.

Según Luis Ferreira (2008) la música/danza en las identidades y culturas negras es importante en cuanto modo de resistencia ante la dominación y forma racializada de subjetividad, y como manifestación cultural de la diáspora en Latinoamérica de matriz cultural en el Atlántico Negro, y en las visiones de mundo que construye. Los cantos, los bailes y los tambores en San Cristóbal conectan con la naturaleza, a quien se le canta y baila.

La comunidad se define y existe como parte del territorio, 'somos naturales' del territorio afirman, pues la naturaleza lo es todo. Comparten la cotidianidad con las plantas, los cultivos, los animales, el arroyo y la ancestralidad. Y el canto, el baile y el trueno la conectan con la naturaleza. Aquí yacen otras ontologías y cosmología no dualistas ni binarias, sino relacionales y políticas, que le cantan a la naturaleza.

Consideraciones finales

Las consecuencias del impacto ambiental de las lógicas capitalistas y desarrollistas son un llamado urgente a revisar otras formas de entender y relacionarnos con la naturaleza. De allí, que es valioso el acercamiento a comunidades negras, como en el caso de San Cristóbal, que mantienen un tipo de vinculación desde ontologías relacionales entre los humanos, otros seres vivos, el medio ambiente y lo ancestral, en su cotidianidad. Una ontología definida por la relación con la naturaleza, sin la cual no podrían existir y a la que le reconocen la vida y la existencia.

La relación desde las ontologías 'otras' como alternativa a los extractivismos, al desarrollismo y a los procesos de jerarquización y asimetría que conllevan, se configura en prácticas del orden contracolonial, anticolonial y descolonial. De interés en particular en este momento de crisis y de pandemia global que interroga los modos de vida anquilosados en un modelo moderno/colonial y en el sistema capitalista.

Consideramos no sólo central sino de vital relevancia para la Psicología social-comunitaria y las Ciencias Sociales, descolonizar la construcción moderna de la naturaleza, asumir el reto de generar herramientas teórico-metodológicas que integren y dialoguen con realidades y ontologías 'otras'. Que faciliten la expansión de las existencias y de los mundos, su interconexión y las ecologías políticas. Consideraciones que nos acercan más al 'buen vivir', a la cosmopolítica y a la cosmopoética, como una contribución esencial de la disciplina, en estos tiempos de incertidumbre, al mundo de la vida.

La relación establecida entre la Psicología y los territorios tradicionales permiten acercamientos que posibilitan a la disciplina habitar otros mundos y humanidades no antropocentradadas; introduciendo desafíos a su hacer enraizado en una perspectiva hegemónica y eurocentrada de una ciencia pautada en el imperio de la razón. En las comunidades tradicionales, es en el acto de la experiencia de vivir con las/los/les otros y de habitar un territorio vivo y conectado entre los entes que hacen parte de él, donde brota la vida común y los conocimientos derivados de ella. Vida tejida en lazos de confianza y amistades con las cosmopolíticas animales, vegetales y espirituales. Estar en la comunidad negra San Cristóbal es aprender con las/los/les otros, no sólo humanos, sino también todo agente que integra este territorio vivo. Aquí el sentido de comunidad se extiende más allá de las relaciones y de las políticas establecidas entre los humanos, a las diversas políticas y acciones implicadas de los otros seres y entes que habitan la vida colectiva de los palenques y quilombos. Para que la Psicología pueda seguir como un conocimiento aliado a estos territorios, debe afirmar las tensiones existentes en sus bases filosóficas modernas/coloniales y en su historia como ciencia occidental; en un movimiento de descolonización que abre otras posibilidades ontológicas de existir, de sentir y percibir el mundo.

Estar en las comunidades negras y palenqueras es la posibilidad de producir psicologías que habitan otras humanidades no antropocentradadas y que se extienden en la relación con la naturaleza. Fue en el encuentro con las comunidades que encaramos el horror y el asombro de nosotras/nosotros/nosotres mismos y de los conocimientos que traemos; en cuanto supuestos saberes sobre un mundo que se pretende universal; también, la posibilidad de ampliar nuestros horizontes partiendo de un cuerpo sensible que habita un territorio vivo. En un intercambio común y cotidiano, capaz de poetizar la vida, entonar canciones y escuchar la primera música, desde alianzas cosmopoéticas y cosmopolíticas con la tierra.

Agradecimiento

Agradecemos de manera particular la participación activa y el apoyo a la investigación de Yulis Blanco, consejera del Consejo Comunitario de comunidades negras Eladio Ariza, San Cristóbal. Financiación: Universidad Cooperativa de Colombia.

Referencias

- Arrázola, R. (1974). *Palenque primer pueblo libre de América*. Cartagena, CO: Ediciones Hernández.
- Bispo, A. S. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: Inct.
- Bispo, A. S. (2018). Somos Da Terra. *Piseagrama*, 12(1), 44-51.
- Dussel, E. (1994). *1492. El Encubrimiento Del Otro: Hacia El Origen Del Mito De La Modernidad*. La Paz, Bo: Plural.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar Con La Tierra. Nuevas Lecturas Sobre Desarrollo, Territorio Y Diferencia*. Medellín, Co: Ediciones Unaula.
- Espinosa, Y. (2020). *Breve Esbozo Sobre Feminismo, Descolonialidad Y Cimarronaje*. Recuperado em Septiembre de 2022 de <https://www.Pikaramagazine.Com/2020/11/Breve-Esbozo-Sobre-Feminismo-Descolonialidad-Y-Cimarronaje/>
- Fanon, F. (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, Ba: Eufba.
- Fausto, J. (2020). *A Cosmopolítica dos animais*. São Paulo, SP: N-1.
- Ferreira, L. (2008). Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. In G. Lechini (Org.), *Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (p. 225-250). Buenos Aires, AR: Clacso-Cea/Unc.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, SP: 34 Ed.
- Gudynas, E. (2019). *Direitos Da Natureza. Ética Biocêntrica E Políticas Ambientais*. São Paulo, Sp: Editora Elefante.
- Hampaté Bâ, A. (2010). *A tradição viva. História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. Brasília, DF: Unesco.
- Haraway, D. (2021). *O Manifesto Das Espécies Companheiras – Cachorros, Pessoas E Alteridade Significativa*. Rio De Janeiro, RJ: Bazar Do Tempo.
- Herrera, J, Beltrán, A., & Helo, E. (2018). *Estudio De Caso Territorial De La Región De Montes De María*. Bogotá, Co: Cinep/Ppp.
- Herrera, J. (2013). *Sujetos A Mapas: Etnización Y Luchas Por La Tierra En El Caribe Colombiano*(Tesis De Maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Latour, B. (2020). *Onde Aterrar? Como Se Orientar Politicamente No Antropoceno*. Rio De Janeiro, Rj: Bazar Do Tempo.
- Ley 70 de 27 de agosto 1993*. (1993). Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. Congreso de Colombia.
- Lugones, M. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En X. Leyva, J. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes, ... Mignolo, W., *Prácticas otras de conocimiento(s) entre crisis, entre guerras* (p. 75-92). Buenos Aires, AR: Clacso.
- Mukuna, K. (1978). *Contribuição Bantu na música popular brasileira*. São Paulo, SP: Global Editora.
- Ojeda, D. (2014). Descarbonización y despojo: desigualdades socioambientales y las geografías del cambio climático. En B. Göbel, M. Góngora-Mera, & A. Ulloa (Eds.), *Desigualdades socioambientales en América Latina* (p. 255-290). Bogotá, CO: Universidad Nacional de Colombia.
- Parra-Valencia, L. (2023). *Grupalidad curadora: prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales*. Bogotá, CO: Ediciones Universidad Cooperativa De Colombia.
- Polo-Álvarez, A. (2019). *Estudio Etnobotánico Y Reconocimiento De Las Especies Vegetales Endémicas Del Departamento De Bolívar, Colombia*. Montería, Ar: Universidad De Córdoba.
- Porto-Gonçalves, C. (2009). Entre América e Abya Yala. tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20(1), 25-30.
- Solón, P. (2019). *Alternativas Sistêmicas*. São Paulo, Sp: Elefante.

- Touam, D. (2020). *Cosmopoéticas Do Refúgio*. Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia Pós-estrutural*. São Paulo, SP: Ubu E N-1.
- Wenders, W., & Salgado, J. (2014). *O sal da terra* [Youtube Channel]. Recuperado De <https://www.youtube.com/watch?v=JbFY9Bjoys4>
- Zapata-Olivella, M. (2000). Omnipresencia africana en la civilización universal. *Palara, Publication of the Afro-Latin*, 24(1), 5-15.