

DESDE ABAJO, POR LA IZQUIERDA Y CON LA TIERRA

POR ARTURO ESCOBAR

El pensamiento crítico latinoamericano está más vibrante y dinámico que nunca. Las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente, en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, y sin duda también en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia, tales como las universidades, la academia y las artes.

Un listado de las tendencias más notables del pensamiento crítico latinoamericano tendría que incluir, entre otras, las críticas a la modernidad y a la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, y comunitarios; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuesta de transiciones civilizatorias, el posdesarrollo, el Buen Vivir, y el post-extractivismo. Más importante aún, toda genealogía y catálogo del pensamiento latinoamericano debe incluir las categorías, saberes, y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como uno de las expresiones más potentes del pensamiento crítico. Esta última proposición constituye el mayor desafío para el pensamiento crítico latinoamericano dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) se ha erigido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento, y es precisamente este nivel el que emerge, hoy en día, con mayor claridad y contundencia.

Un análisis de la coyuntura regional y planetaria y de cómo esta se refleja en los debates teórico-políticos del continente nos lleva a postular las siguientes hipótesis. Primero, que el pensamiento crítico latinoamericano no está en crisis, sino en efervescencia. Segundo, que los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia y de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones, y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos, más aun que los conocimientos de expertos, las instituciones y la academia. (Aclaro que esto no quiere decir que estos últimos sean inútiles, sino que ya son claramente insuficientes para generar las preguntas y pautas para enfrentar las crisis).

Para verlo de esta manera, sin embargo, es necesario ampliar el espacio epistémico y social de lo que tradicionalmente se ha considerado el pensamiento crítico latinoamericano para incluir, junto al pensamiento de la izquierda, al

menos dos grandes vertientes que desde las últimas dos décadas han estado emergiendo como grandes fuentes de producción crítica: aquella vertiente que surge de las luchas y pensamientos ‘desde abajo’, y aquellas que están sintonizadas con las dinámicas de la Tierra. A estas vertientes las llamaremos ‘pensamiento autonómico’ y ‘pensamiento de la Tierra’, respectivamente. Mencionemos por lo pronto que el primero se refiere al pensamiento, cada vez más articulado y discutido, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el Zapatismo pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia, y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal como el pilar de la autonomía. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos claves de esta corriente. Con pensamiento de la Tierra, por otro lado, nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y en las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama. Esto no la hace menos importante, sino quizás más, para la crucial tarea de todo pensamiento crítico en la coyuntura actual, a la cual nos referiremos como ‘la reconstitución de mundos’.

Así, quisiera definir el pensamiento crítico latinoamericano como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituidas sino que se traslapan, a veces alimentándose mutuamente, otras en abierto conflicto. Mi argumento es que hoy en día tenemos que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, abandonando toda pretensión universalizante y de poseer la verdad. Dicho de otra manera, a la fórmula zapatista de luchar “desde abajo y por la izquierda”, hay que agregar una tercera base fundamental, “con la Tierra” (hasta cierto punto implícita en el zapatismo).

EL PENSAMIENTO DE LA IZQUIERDA Y LA IZQUIERDA DEL PENSAMIENTO

Qué tantas cosas es la izquierda: teoría, estrategia, práctica, historia de luchas, humanismo, íconos, emociones, canción, arte, tristezas, victorias y derrotas, revoluciones, momentos bellos y de horror, y muchas otras cosas. Cómo no seguir inspirándonos en los momentos más hermosos de las luchas revolucionarias socialistas y comunistas a través de su potente historia; al menos para mi generación, cómo no seguir conmoviéndose por la carismática figura del Che, o de un Camilo Torres esperando la muerte con un fusil en la mano que nunca disparó, figuras estas que continúan engalanando las paredes de las

universidades públicas de Colombia y el continente y que aún nos hacen sonreír al verlas. Cómo no pensar en el bello e intenso rojo de las banderas de las movilizaciones campesinas y proletarias de otrora, de campesinos aprendiendo a leer con los ubicuos libritos rojos, esperando marchar por el derecho a la tierra. Cómo no incorporar en toda lucha y en toda teoría los principios de justicia social, los imaginarios de igualdad de clase, y los ideales de libertad y emancipación de la izquierda revolucionaria.

A nivel teórico, es imperante reconocer las múltiples contribuciones del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, su renovación en el encuentro con el desarrollismo (dependencia), el ambientalismo (marxismo ecológico), el feminismo, la teología de la liberación, el postestructuralismo (Laclau y Mouffe), la cultura (Stuart Hall) y lo poscolonial. Sin embargo, aunque esta amplia gama de teorías sigue siendo claramente relevante, hoy en día, reconocemos con facilidad los inevitables apegos modernistas del materialismo histórico (como su aspiración a la universalidad, la totalidad, la teleología y la verdad que se le cuelan aun a través del agudo lente analítico de la dialéctica). Más aún, no se puede desconocer que vamos aprendiendo nuevas formas de pensar la materialidad, de la mano de la ecología económica, las teorías de la complejidad, la emergencia, la autopoiesis y la auto-organización y de las nuevas formas de pensar la contribución de todo aquello que quedó por fuera en la explicación modernista de lo real, desde los objetos y las 'cosas' con su 'materialidad vibrante' hasta todo el rango de lo no-humano (microorganismos, animales, múltiples especies, minerales), que tanto como las relaciones sociales de producción son determinantes de las configuraciones de lo real. En estas nuevas 'ontologías materialistas' hasta las emociones, los sentimientos, y lo espiritual tienen cabida como fuerzas activas que producen la realidad.

Quisiera recalcar dos nociones de este breve recuento. Por un lado, la ruptura de los nuevos materialismos con el antropocentrismo de los materialismos de la modernidad. Del otro, y como corolario, el 'desclasamiento epistémico' a que se ven abocadas aquellas vertientes que usualmente consideramos de izquierda. Por desclasamiento epistémico me refiero a la necesidad de abandonar toda pretensión de universalidad y de verdad, y una apertura activa a aquellas otras formas de pensar, de luchar y de existir que van surgiendo, a veces con claridad y contundencia, a veces confusas y titubeantes, pero siempre afirmativas y apuntando a otros modelos de vida, en tantos lugares de un continente que pareciera estar cercano a la ebullición. Este desclasamiento convoca a los pensadores de izquierda a pensar más allá del episteme de la modernidad, a atreverse a abandonar de una vez por todas sus categorías más preciadas, incluyendo el desarrollo, el crecimiento económico y el mismo concepto de 'hombre'. Los conmina a sentipensar con la Tierra y con las comunidades en resistencia para rearticular y enriquecer su pensamiento.

EL PENSAMIENTO DESDE ABAJO

Un fantasma recorre el continente: el fantasma del autonomismo.

El autonomismo, es una fuerza teórico-política que comienza a recorrer Abya Yala/Afro/Latino-América de forma sostenida, contra viento y marea y a pesar de sus altibajos. Surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos subalternos –indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias. Es la ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista. Se le ve en acción en tantas movilizaciones de las últimas dos décadas, en encuentros inter-epistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos, y en convergencias de todo tipo donde los protagonistas centrales son los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas de vida de sus propios mundos. Involucra a todos aquellos que se defienden del desarrollo extractivista porque saben muy bien que “para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente”. Son los que luchan, como sostienen los zapatistas, por un mundo donde quepan muchos mundos. Aquellos “que ya se cansaron de no ser y están abriendo el camino” (M. Rozental), de los sujetos de la digna rabia, de todas y todos los que luchan por un lugar digno para los pueblos del color de la Tierra.

A nivel teórico, el autonomismo se relaciona con una gran variedad de tendencias, desde el pensamiento decolonial y los estudios subalternos y postcoloniales hasta las epistemologías del sur y la ecología política, entre otros. Tiene un parentesco claro con nociones tales como la descolonización del saber, la justicia cognitiva y la inter-culturalidad. Pero su peso teórico-político gravita en torno a tres grandes conceptos: autonomía, comunalidad y territorialidad, solo el primero de los cuales tiene alguna genealogía en las izquierdas, especialmente en el anarquismo. El autonomismo tiene su razón de ser en la profundización de la ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de los pueblos-territorio por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. Esta ocupación es realizada por un mundo hecho de un mundo (capitalista, secular, liberal, moderno, patriarcal), que se arroga para sí el derecho de ser ‘el Mundo’, y que rehúsa relacionarse con todos esos otros mundos que se movilizan cada vez con mayor claridad conceptual y fuerza política en defensa de sus modelos de vida diferentes. El autonomismo nos habla de sociedades en movimiento, más que de movimientos sociales (R. Zibechi, refiriéndose a la ola de insurrecciones indígena-populares que llevarán al poder a Evo Morales), y podríamos hablar con mayor pertinencia aun de mundos en movimiento, porque aquello que emerge son verdaderos mundos relacionales, donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el buen vivir sobre la economía.

En el lenguaje de la ‘ontología política’, podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas – por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo en el que quepan muchos

mundos (el pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía, y sociedad. Son luchas que enfrentan 'entramados comunitarios' y 'coaliciones de corporaciones transnacionales' (Raquel Gutiérrez A.), buscando la reorganización de la sociedad sobre la base de autonomías locales y regionales; la autogestión de la economía bajo principios comunales, aun si articuladas con el mercado; y una relación con el Estado pero solamente para neutralizar en lo posible la racionalidad del estado. En resumen, son luchas que buscan organizarse como los poderes de una sociedad otra, no-liberal, no-estatal y no-capitalista.

La autonomía es de esta forma una práctica teórico-política de los movimientos étnico-territoriales – pensarse de adentro hacia afuera, como dicen algunas líderes afrodescendientes en Colombia, o cambiando las tradiciones tradicionalmente y cambiando la forma de cambiar, como dicen en Oaxaca. “La clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos”, nos dice el biólogo Francisco Varela, definición que aplica a las comunidades. Implica la defensa de algunas prácticas así como la transformación e invención de otras. Podemos decir que en su mejor acepción la autonomía es una teoría y práctica de la inter-existencia, una herramienta de diseño para el pluriverso.

El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados. Las nociones de comunidad están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Cuando se habla de comunidad se usa en varios sentidos: comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los comunes, comunitismo (activismo comunitario). La comunalidad (la condición de ser comunal) constituye el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América profunda e igualmente de luchas nuevas, aun en contextos urbanos; es una categoría central en la vida de muchos pueblos, y continua siendo su vivencia o experiencia más fundamental. Todo concepto de comunidad en este sentido se entiende de forma no esencialista, comprendiendo 'la comunidad' en toda su heterogeneidad e historicidad, siempre surtiéndose de la ancestralidad (el tejido relacional de la existencia comunal), pero abierta hacia el futuro en su autonomía.

Como dicen los comuneros indígenas misak del Norte del Cauca de Colombia, hay que “recuperar la tierra para recuperarlo todo ... por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos” (Cabildo Indígena de Guambia, 1980, citado en Quijano 2012: 257). O como lo expresan los nasa en su movilización, la minga social y comunitaria, "la palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte". Autonomía, comunalidad, territorio, y relacionalidad aparecen aquí íntimamente ligados,

constituyendo todo un marco teórico-político original dentro de esta segunda vertiente del pensamiento crítico de Abya Yala/Afro/Latino-América.

EL PENSAMIENTO DE LA TIERRA

La relacionalidad – la forma relacional de ser, conocer y hacer – es el gran correlato de la autonomía y la comunalidad. Así puede verse en muchas cosmovisiones de los pueblos, tales como la filosofía africana del Muntu o concepciones de la Madre Tierra como la Pachamama, Ñuke mapu, o Mama Kiwe, entre muchas otras. También está implícita en el concepto de crisis civilizatoria, siempre y cuando se asume que la crisis actual es causada por un modelo particular de mundo (una ontología), la civilización moderna de la separación y la desconexión, donde humanos y no humanos, mente y cuerpo, individuo y comunidad, razón y emoción, etc. se ven como entidades separadas y autoconstituidas.

Las ontologías o mundos relacionales se fundamentan en la noción de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creadora de la tierra, de su auto-organización y constante emergencia. Nada existe sin que exista todo lo demás (“soy porque eres”, porque todo lo demás existe, dicta el principio del Ubuntu surafricano). En las palabras del ecólogo y teólogo norteamericano Thomas Berry, “la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos”. El Mandato de la Tierra del que hablan muchos activistas nos conmina por consecuencia a ‘vivir de tal forma que todos puedan vivir’. Este mandato es atendido con mayor facilidad por los pueblos-territorio: “Somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra” (Marcus Yule, gobernador nasa). No en vano es la relación con la Tierra central a las luchas indígenas, afro, y campesinas en el contexto actual.

Desde esta perspectiva, el gran desafío para la izquierda y al autonomismo es aprender a sentipensar con la Tierra. Escuchar profundamente tanto el grito de los pobres como el grito de la Tierra (L. Boff, Laudato Si). Es refrescante pensar que de las tres vertientes mencionadas la más antigua es esta tercera. Viene desde siempre, desde que los pueblos aprendieron que eran Tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra. Podemos decir, sin caer en anacronismo alguno, que las ‘cosmogonías’ de muchas culturas del mundo son el pensamiento primigenio de la Tierra. Es el pensamiento cosmocéntrico de los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo en el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida. Es el pensamiento de aquellos que defienden la montaña contra la minería porque ella es un ser vivo (M. de la Cadena), o los páramos y nacimientos de agua porque son el origen de la vida, con frecuencia lugares sagrados donde lo humano, lo natural, y lo espiritual se funden en un complejo entramado vital.

El pensamiento de la tierra subyace las concepciones de territorio. “Tierra puede tener cualquiera, pero territorio es otra cosa”, dicen algunos mayores afrodescendientes en el Pacífico colombiano, gran territorio negro. El territorio es el espacio para la enacción de mundos relacionales. El territorio es el lugar de aquellos que cuidan la tierra, como lucidamente lo expresaran las mujeres de la pequeña comunidad negra de La Toma en el Norte del Cauca, movilizadas contra la minería ilegal de oro: “A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios. Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro. Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas” (Carta abierta de Francia Márquez, líder de La Toma, abril 24 del 2015). Marchando y defendiendo sus derechos, las mujeres de La Toma afirman que “el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende”.

También encontramos el pensamiento de la Tierra en la cosmoacción de muchos pueblos indígenas. El Plan de Vida del pueblo misak, por ejemplo, se explica como una propuesta de “construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación” (en: Quijano 2012: 263). Por esto, muchos pueblos describen su lucha política como ‘la liberación de la Madre Tierra’. La pregunta clave para estos movimientos es: ¿cómo mantener las condiciones para la existencia y la re-existencia frente al embate desarrollista, extractivista y modernizador? Esta pregunta y el concepto de liberación de la Madre Tierra, son potentes conceptos para toda práctica política en el presente: para la izquierda y los procesos autonómicos tanto como para las luchas ambientales y por otros modelos de vida. Vinculan justicia ambiental, justicia cognitiva, autonomía, y la defensa de mundos (J. Martínez-Alier, V. Toledo).

Para nosotros, los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo re-aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunizados?

¿SALIR DE LA MODERNIDAD?

El desclasamiento epistémico de la izquierda implica atreverse a cuestionar el desarrollo y la modernidad. Solo de esta forma podrá el pensamiento de izquierda participar en pensar y construir las transiciones civilizatorias que se adumbran desde el pensamiento autonómico y de la Tierra. Como es bien sabido, el progresismo de las últimas dos décadas ha sido profundamente modernizador, y su modelo económico está basado en el núcleo duro de premisas de la modernidad, incluyendo el crecimiento económico y el extractivismo.

Tanto en el Norte Global como en el Sur Global, el pensamiento de las transiciones tiene muy claro que las transiciones deben ir más allá del modelo de vida que se ha impuesto en casi todos los rincones del mundo con cierta visión dominante de la modernidad. Salir de la modernidad solo se logrará caminando apoyados en las tres vertientes mencionadas. Sanar la vida humana y la Tierra requieren de una verdadera transición “del período cuando los humanos eran una fuerza destructiva sobre el planeta Tierra, al período cuando los humanos establecen una nueva presencia en el planeta de forma mutuamente enriquecedora” (T. Berry). Significa caminar decididamente hacia una nueva era, que algunos denominan como ‘Ecozoica’ (la casa de la vida; T. Berry/L. Boff). El cambio climático es solamente una de las manifestaciones más patentes de la devastación sistemática de la vida por la modernidad capitalista.

La liberación de la madre Tierra, concebida desde el cosmoacentrismo y la cosmoacción de muchos pueblos-territorio, nos invitan a ‘diseñar’ el diseño de mundos. Este acto de diseñaación y de diseño tiene como objetivo reconstituir el tejido de la vida, de los territorios, y de las economías comunalizadas. Como lo dice un joven misak, se trata de convertir el dolor de la opresión de siglos en espereza y está en la base de la autonomía. Para los activistas afrocolombianos del Pacífico, tan impactado por las locomotoras desarrollistas, esta región es un Territorio de Vida, Alegría, Esperanza, y Libertad. Hay un sabio principio para la práctica política de todas las izquierdas en la noción de tejer la vida en libertad.

Las tres vertientes presentadas no constituyen un modelo aditivo sino de múltiples articulaciones. No son paradigmas que se reemplazan nítidamente unos a otros. Queda claro, sin embargo, la necesidad de que la izquierda y el autonomismo (y el humano) devengan Tierra. El humano ‘post-humano’ – aquel ‘humano’ que emerja del final del antropocentrismo – habrá de aprender de nuevo a existir como ser vivo en comunidades de humanos y no-humanos, en el único mundo que verdaderamente compartimos que es el planeta. La re-comunalización de la vida y la re-localización de las economías y la producción de los alimentos en la medida de lo posible – principios claves de los activismos y diseños para la transición – se convierten en principios apropiados para la práctica teórico-política del presente. En esto yace la esperanza; al fin y al cabo, “la esperanza no es la certeza de que algo pasará, sino de que algo tiene sentido, pase lo que pase” (G. Esteva).

Aquellos que aun insistan en la vía del desarrollo y la modernidad son suicidas, o al menos ecocidas, y sin duda históricamente anacrónicos. Por el contrario, no

son románticos ni ‘infantiles’ aquellos que defienden el lugar, el territorio, y la Tierra; constituyen la avanzada del pensamiento pues están en sintonía con la Tierra y entienden la problemática central de nuestra coyuntura histórica, las transiciones hacia otros modelos de vida, hacia un pluriverso de mundos. No podemos imaginar y construir el postcapitalismo (y el postconflicto) con las categorías y experiencias que crearon el conflicto (particularmente el desarrollo y el crecimiento económico). Saltar al Buen Vivir sin completar la fase de industrialización y modernización es menos romántico que completarla, ya sea por la vía de la izquierda o de la derecha. No podemos construir lo nuestro con lo mismo... lo posible ya se hizo, ahora vamos por lo imposible (Activistas indígenas, campesinos y Afrodescendientes, Tramas y Mingas por el Buen Vivir, Popayán, 2014).

Podremos atrevernos a afirmar que Abya Yala/Afro/Latino-América hoy presenta al mundo, en la complejidad de su pensamiento crítico en las tres vertientes tan esquemáticamente resumidas, un modelo diferente de pensar, de mundo, y de vida. En esto – y a pesar de todas las tensiones y contradicciones entre las vertientes y al interior de cada una de ellas – radicaría ‘la diferencia latinoamericana’ para la primera mitad del Siglo XXI. Algo que si podemos decir con certeza, con la gran Mercedes Sosa, es que pueblos, colectivos, movimientos, artistas e intelectuales caminan la palabra ‘por la cintura cósmica del sur’ en ‘la región más vegetal del tiempo y de la luz’ que es el hermoso continente que habitamos. Gracias a la vida, que nos ha dado tanto...

Arturo Escobar es antropólogo colombiano, profesor en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill e Investigador Asociado del Grupo Cultura/Memoria/Nación de la Universidad del Valle en Cali. Ha sido profesor visitante de universidades en Ecuador, Argentina, España, Finlandia, Mali, Holanda, e Inglaterra. Sus intereses principales son: la ecología política, el diseño ontológico, la antropología del desarrollo, los movimientos sociales y la tecnociencia. Durante los últimos veinte años ha colaborado con organizaciones y movimientos sociales afro-colombianos en la región del Pacífico colombiano, particularmente el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Su libro más conocido es *La invención del desarrollo* (1996, 2ª. Ed. 2012). Sus libros más recientes son *Territorios de Diferencia: lugar, movimiento, vida, redes* (2010); *Una minga para el postdesarrollo* (2013); y *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014). Algunos de sus textos pueden ser consultados en <http://aescobar.web.unc.edu/>

Blogs.elpais.com, 17 de enero de 2016.