

Modernidad/colonialidad, extractivismo y memoria biocultural: en busca de los caminos perdidos

Modernity/Coloniality, Extractivism, and Biocultural Memory. In Search of the Lost Roads

Por: Patricia Agosto¹

Recibido: febrero de 2018 Revisado: junio de 2018 Aceptado julio de 2018

Resumen

La naturaleza y las mujeres han sufrido un proceso de colonialidad y de dominación, que las ha hermanado en sus resistencias, sus luchas y sus construcciones alternativas al capitalismo global y extractivista. Esa colonialidad, que ha nacido con la conquista de nuestro continente por la expansión europea, sigue vigente en el extractivismo latinoamericano, que no hace otra cosa que someter a la naturaleza y a las poblaciones a una explotación irracional, convirtiendo a ambas al sacrificio de ser las proveedoras de bienes comunes naturales que mantienen el juego en el mercado mundial, recreando un rol que tiene más de 500 años. Frente a una crisis global multidimensional que pone en juego la propia existencia de la vida en el planeta, se proponen nuevos caminos alternativos que lleven a la descolonización, la depatriarcalización y la decapitalización. La recuperación y revalorización de la memoria biocultural de la especie humana, con el respeto a la diversidad territorial y social como estandarte, es uno de ellos.

Palabras Clave. Patriarcado; capitalismo; colonialidad y género; resistencias.

Abstract

Nature and women have undergone a process of coloniality and domination, which has twinned them in their resistances, their struggles and their alternative constructions to global and extractivist capitalism. This coloniality, which was born with the conquest of our continent by the European expansion, remains in force in the Latin American extractivism, which does nothing, but to subject nature and populations to an irrational exploitation, converting both of them to the sacrifice of being the suppliers of natural common goods, which keep the game in the world market, by recreating a role that is older than 500 years. Faced with a multidimensional global crisis, which brings into play the very existence of life on the planet, new alternative paths are proposed, which lead to decolonization, depatriarchalization, and decapitalization. The recovery and revaluation of the biocultural memory of the human species, with respect to territorial and social diversity as a standard, is one of them.

Key Words. Patriarchy; Capitalism; Coloniality and Gender; and Resistance.

¹ Historiadora,
investigadora, educadora
popular e integrante del
Equipo de Educación
Popular Pañuelos en
Rebeldía, Buenos Aires,
Argentina

Contacto
patoagosto@gmail.com

Modernidad y colonialidad

La modernidad ha creado muchas de las concepciones que forman parte de la hegemónica manera capitalista de explotar el mundo natural y humano, a la vez que ha marcado la historia y el presente de América Latina. Esa modernidad tiene su lado oculto, la colonialidad, que no nos enseña su versión eurocéntrica del relato histórico; se trata de territorios, sujetos y sujetas, conocimientos y prácticas culturales que han sido encubiertos, silenciados y/o destruidos, por ser considerados inferiores en la medición de la vara de seres y saberes considerados superiores y “modernos”. Son territorios, sujeto/as y pueblos sin historia, sin presente y sin futuro, según la lineal manera moderna de concebir el mundo y el “desarrollo”, que ha implantado una dominación colonial, racista, patriarcal y antropocéntrica respecto de otros seres, saberes y haceres que han sido subalterizados por la modernidad. Es decir, no puede entenderse la modernidad sin colonialidad, ya que ésta es constitutiva de aquella.

Caracterizamos la modernidad siguiendo al Programa de Investigación en Modernidad, Colonialidad, Descolonialidad, así llamado por Escobar (2014), que plantea el fin del mito de la modernidad, desde un marco interpretativo crítico de las teorías explicativas vigentes sobre ese periodo histórico. Esta conceptualización coloca los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control sobre el Atlántico que algunos países de Europa comenzaron a tener desde 1492; presta atención al colonialismo y al imperialismo como parte constitutiva de la modernidad, lo que lleva implícito la dominación de “otros”

pueblos ubicados fuera del centro de Europa; propone una visión de la modernidad desde una perspectiva global y no como un fenómeno intra-europeo; y presenta una crítica a la pretendida universalidad de las formas de conocimiento de la modernidad/colonialidad, que son impuestas a otras culturas, por no ser parte del centro, es decir, de Europa (Escobar, 2005).

Indudablemente, la conquista de América es uno de los procesos históricos que cambiaron la historia de la humanidad, dando nacimiento a una nueva era, ya que “aún si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año de 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico” (Todorov, 2008:15). Este proceso llevó a la conformación de un sistema mundial, el capitalismo, cuyas partes constitutivas quedaron articuladas con roles diferenciados y jerarquizados. Se trató de una división social del trabajo a nivel mundial y una jerarquización de espacios que convierten a algunas áreas del mundo en el centro del sistema, con actividades económicas complejas, y a otras, en la periferia de este, con producción de bienes primarios. De esta forma, la integración de los procesos productivos se produjo a través de un mercado y un modo capitalista de producción y las relaciones entre las partes constitutivas de esa economía-mundo, es decir, centro y periferia, se caracterizaron por un intercambio desigual, basado en la jerarquización del espacio según la estructura de los procesos productivos. Quien adoptó como unidad de análisis al sistema mundial para explicar los orígenes y la trayectoria histórica del capitalismo es el intelectual estadounidense Immanuel

Wallerstein en los tres volúmenes de su obra “El moderno sistema mundial”, que lo convirtieron en uno de los más destacados científicos sociales de la actualidad.

Es desde esta conformación de la economía-mundo que la periferia, es decir, los territorios coloniales fueron sometidos al saqueo extractivista como productores y proveedores de materias primas; por eso “el extractivismo es un fenómeno estructural, históricamente delimitado a la moderna era del Capital” (Machado Aráoz, 2016).

Entonces, junto con la “aparición mundial” de América, el capitalismo se hace mundial y eurocentrado y se despliega un nuevo patrón de dominación que es capitalista, extractivista y que, a su vez, tiene a la colonialidad y la modernidad como ejes centrales de esa dominación y esto ocurre hasta la actualidad; en ese proceso:

Se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturas del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente, Europa). Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad. (Quijano, 2014, p. 286).

Esas nuevas identidades sociales de la colonialidad surgen del proceso de lo que

Quijano ha denominado colonialidad del poder, es decir la implantación de un sistema de clasificación social con base en una jerarquía racial y sexual, que distingue identidades sociales y sexuales inferiores (negros, indios, mujeres), los “otros”, y superiores (hombres blancos europeos), “nosotros”. Esa distinción racial tiene un eje geográfico como consecuencia de la construcción de una economía-mundo: “nosotros” son los habitantes del mundo europeo; los “otros” son los pueblos y culturas ubicados espacial y culturalmente fuera de ese mundo, pero parte del nuevo sistema mundial desde la expansión europea. Así, la idea de raza se convirtió en el criterio de clasificación de la población mundial y a esos “otros” les fue dada una nueva identidad -luego de haber sido despojados de sus identidades históricas- que era a la vez racial, colonial y negativa (Quijano, 2005).

Relacionada con la colonialidad del poder, también se construyó la del ser, cuyo núcleo central es la consideración de que los europeos representan el nivel más avanzado en el desarrollo de la humanidad, lo que los convierte en superiores, modernos, racionales y civilizados. La contraposición es que todos los otros grupos humanos se ven sometidos a un proceso de inferiorización y subalternización, es decir, son inferiores, tradicionales, irracionales y primitivos. Este eje de la colonialidad es la expresión más clara de la deshumanización de las diversidades, frente a la hegemonización del ser europeo.

La colonialidad no solamente se expresa a través de la jerarquización social, sino también del sistema de saberes y las formas de construir conocimientos. El modo eurocéntrico de conocer, denominado ‘racional’, se convierte

así en la única perspectiva válida de construcción del conocimiento, que responde a las necesidades cognitivas del capitalismo: “la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción” (Quijano, 2014: 286). Esta perspectiva cognitiva se transforma en natural, naturalizada, porque es producto de la sociedad considerada más evolucionada desde la mirada eurocéntrica, la sociedad capitalista liberal. Desde esa hegemonía se cierra toda posibilidad de cuestionarla y equipararse a ella, por eso:

Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. (Lander, 2005, p. 24).

Colonialidad de la naturaleza y dominación de las mujeres

La naturaleza no quedó fuera de esa concepción y ha sufrido también un proceso de colonialidad, cuyas ideas fuerza, según Arturo Escobar (2011), son las siguientes: la naturaleza, al igual que los seres humanos “no-modernos” y “primitivos”, se encuentra en el último nivel de la clasificación de jerarquías impuestas por la modernidad; la naturaleza, lo mismo que el cuerpo, está subordinada a la mente; la naturaleza está dominada por los mercados, porque se considera que los

productos de la tierra son sólo productos del trabajo; y todas las demás articulaciones entre biología e historia quedan subalternizadas en relación a la concepción moderna occidental.

En esta lógica moderno/colonial, la colonialidad ha atrapado a la naturaleza en la ciencia y la tecnología, mercantilizando los procesos naturales, así como la relación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. La ruptura del vínculo sociedad-naturaleza tiene tanto tiempo como la historia colonial, determinando que la naturaleza deje de formar parte de la comunidad y se mercantilece y sobreexplota según los intereses hegemónicos de la acumulación de capital. Esta división entre naturaleza y sociedad descarta “lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, que le da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma” (Walsh, 2008, p. 138).

Por eso es tan peligrosa la subsistencia y profundización de la colonialidad de la naturaleza, porque implica negar la absoluta necesidad de cuidar los ciclos naturales como una manera de resguardar y proyectar la propia vida, natural y humana, en el planeta. Porque se niega que no existe sociedad sin naturaleza y que los pueblos hacen su vida en y con la naturaleza. Y entre los pueblos que así conciben su vida están las comunidades indígenas que tienen una relación espiritual, integral y ancestral con la madre naturaleza y que, por eso mismo, se convierten en un obstáculo para la racionalidad capitalista y colonial, que pretende llevar la mercantilización de la naturaleza y de las relaciones sociales a extremos que hacen peligrar la propia existencia de la vida.

Así como la naturaleza es subalternizada en la racionalidad colonial capitalista, también lo son las mujeres, porque ambas comparten una larga historia de naturalización de la dominación, es decir, la violencia y la opresión sustentan relaciones simbólicas, ideológicas y prácticas en las que se inferioriza lo femenino, así como el mundo natural (Pitanguy y Herculano, 1993). Tan hermanadas están sus historias y sus presentes que atentar contra la naturaleza es también hacerlo contra las mujeres, ya que, en casi todas las culturas, éstas han tenido la responsabilidad de alimentar a sus familias y sus comunidades. Y ese rol, consecuencia de la división sexual del trabajo, las ha llevado -y lo sigue haciendo- a procurar la conservación y restauración de la naturaleza que es el sostén de la reproducción de la vida. Sin embargo, la teoría y la práctica del proceso de dominación colonial y patriarcal han reducido a ambas -naturaleza y mujeres- a ser recursos por explotar;

Por una parte, la naturaleza es vista como proveedora de materia prima para mantener la productividad de la economía. Por otra, a la mujer se la confina al rol de reproductora de la vida para dar continuidad a la mano de obra requerida por el capital para mantener el sistema económico. Ambas son instrumentalizadas como incubadoras de vida (Nogales, 2017, p. 12).

Hoy una crisis ecológica y social sin precedentes en la historia de la humanidad nos atraviesa, porque la búsqueda incesante de la acumulación del capital no hace más que jugar al límite de las posibilidades de supervivencia, mercantilizándolo todo. No será posible subsistir si se continúan aniquilando los ciclos naturales, las historias, las culturas, los saberes

y los seres que han sostenido la reproducción de la vida en la larga marcha de la historia de la humanidad y la mucho más larga aun de la naturaleza.

Continuidades coloniales en el extractivismo

Desde la interpretación histórica de la modernidad que hemos expuesto, América Latina fue una de las regiones del mundo que sufrió la colonialidad y fue así desde el trauma de la conquista y su posterior inserción en el sistema-mundo en forma subordinada, es decir, colonial. En la historia latinoamericana, la naturaleza, tanto:

Como realidad biofísica (su flora, su fauna, sus habitantes humanos, la biodiversidad de sus ecosistemas) como su configuración territorial (la dinámica sociocultural que articula significativamente esos ecosistemas y paisajes) aparece ante el pensamiento hegemónico global y ante las elites dominantes de la región como un espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes (Alimonda, 2011, p. 22).

Y en la actualidad, los distintos ejes en los cuales se estructura la colonialidad se mantienen vigentes a través del extractivismo y sus diferentes formas de expresión: megaminería a cielo abierto, agronegocios con monocultivos transgénicos y agrotóxicos, megarepresas y explotación convencional y no convencional de combustibles fósiles, además de enormes obras de infraestructura que facilitan y abaratan las vías del saqueo de los bienes comunes naturales de nuestra región,

junto con la concentración y extranjerización de las tierras.

Las actividades extractivas se han convertido en las principales fuentes de ingresos de los países latinoamericanos desde hace varias décadas, recreando ese rol histórico del continente, y para que lo sigan siendo, en un contexto de descenso de los precios internacionales de las materias primas, ha aumentado la presión sobre los bienes comunes con el fin de consolidar un extractivismo empresarial, transnacional en la mayoría de los casos, con mínima intervención y regulación estatal, en consonancia con el avance de gobiernos neoliberales, que en varios países han reemplazado a los llamados “progresismos”.

Es importante destacar que los gobiernos progresistas que propusieron un extractivismo con mayor regulación del estado buscaron llegar a la “modernidad” a través de los recursos generados por este modelo y que incluso en los países con gobiernos protagonistas de procesos de transformación más radicales, como los de Venezuela, Bolivia y Ecuador, la producción y las exportaciones no han tenido cambios significativos y los grandes grupos empresariales no han dejado de obtener ganancias significativas gracias al extractivismo (Acosta, 2012).

El extractivismo actual mantiene vigente la subalterización de algunos territorios, las zonas de sacrificio extractivas, a los intereses del gran capital global, ya que esos territorios, que sufrieron el colonialismo y la colonialidad en el pasado, siguen en el presente dedicándose a producir bienes primarios cuyo destino son los centros del sistema mundial capitalista,

dedicados a actividades económicas industriales. Es decir, se mantiene la jerarquización espacial y productiva a nivel mundial, con el intercambio desigual como la base de la relación entre centro y periferia, esta última sometida al saqueo extractivista.

La jerarquización espacial y económica que implica el extractivismo también es acompañada por la jerarquización social. Los “otros”, las poblaciones que viven en las proximidades de las actividades extractivas o aquellas que habitan territorios en los que se pretenden instalar algunos de sus megaemprendimientos, se convierten en seres descartables, que sufren, o van a sufrir, las consecuencias medioambientales, sociales y culturales que genera el extractivismo. Y muchas de esas poblaciones son comunidades indígenas, cuyos integrantes continúan siendo considerados seres “inferiores”, sosteniéndose su identidad como racial, negativa y colonial. Son calificados como premodernos, primitivos y opuestos al “desarrollo” que se construye, según sus sostenedores, en el camino del extractivismo. Su inferiorización en clave extractivista sigue expresando la deshumanización de las diversidades sobre la que se edificó la historia moderna/colonial de Nuestra América.

También el extractivismo que se despliega en nuestro continente mantiene el sistema de saberes “racional” como la única perspectiva válida de construir conocimientos y reafirmando la marca colonial, la identidad, la cultura, las tradiciones y los saberes ancestrales de los pueblos originarios siguen siendo silenciados y negados. Sin embargo, esos saberes ancestrales, guardados celosamente por las comunidades indígenas como una clara

estrategia de rebeldía frente a la imposición de una cultura que se miraba a sí misma como hegemónica, hoy se hacen necesarios para la reproducción del sistema imperante. Y no porque sean revalorizados como producto de una cultura a la que se le reconoce su derecho a existir como distinta, sino porque pueden sostener el avance científico-tecnológico del capitalismo global. Son varias las estrategias que los intereses capitalistas, en complicidad con instituciones universitarias, organismos estatales y organizaciones no gubernamentales, ponen en práctica para apropiarse de esos saberes e incorporarlos a las lógicas del mercado. Es decir, son “rescatados” para profundizar las políticas de dominación y opresión que marcaron los vínculos históricos entre la civilización occidental y los pueblos originarios de Nuestra América. No se los reconoce como producto de una “otra” perspectiva válida de construir conocimientos, sino como insumos, a través de mecanismos como su patentamiento, del sistema de saberes hegemónico que sostiene el predominio de occidente sobre toda otra posibilidad cultural, pero también social y política, de concebir la existencia.

En el extractivismo, la naturaleza y las mujeres son sometidas cada vez más a la explotación y la mercantilización ilimitadas. La subordinación y el dominio de ambas se han profundizado peligrosamente con el actual modelo de “desarrollo”. Son ambas las que más sufren la pérdida de bienes comunes que ese modelo implica, porque:

Con la destrucción de los bosques, el agua y la tierra, estamos perdiendo los sistemas en que se apoya la vida. Esta destrucción se está llevando a cabo en nombre del “desarrollo” y el progreso, pero debe haber

algo muy equivocado en un concepto de progreso que amenaza la propia supervivencia. La violencia hacia la naturaleza, que parece inherente al modelo de desarrollo dominante, se asocia también con la violencia hacia las mujeres que dependen de la naturaleza para obtener el sustento para ellas, sus familias y sus sociedades. (Shiva, 1995, pp. 21-22).

Se trata de violencia y también de jerarquización, objetivación y control, porque el modelo productivo,

Rompe la unidad cooperativa de lo masculino y lo femenino y pone al hombre, despojado del principio femenino, por encima de la naturaleza y la mujer y separado de ambas. La naturaleza y la mujer han sido convertidas en objetos pasivos para ser usadas y explotadas por los deseos descontrolados e incontrolables del hombre alienado. De creadoras y sustentadoras de la vida, la naturaleza y la mujer están reducidas a ser “recursos” en el modelo del mal desarrollo, fragmentado y contrario a la vida. (Shiva, 1995, p.35).

Así, las mujeres son expulsadas de los territorios y de los sistemas productivos y sufren la colonialidad del saber -además de las otras colonialidades-, ya que los modos de conocimiento alternativo que han desarrollado en relación a los procesos de la naturaleza y la satisfacción de las necesidades humanas, son negados por la ciencia moderna hegemónica, que se ha encargado de ocultar que “las mujeres vienen conservando y transmitiendo conocimientos vinculados con la selección y conservación de semillas de cultivos destinados a la alimentación, la salud y la economía de subsistencia” (Papuccio de Vidal, 2011, pp. 27-28).

La memoria biocultural en clave de descolonización

El necesario proceso de desmodernización/descolonización nace de un grito de espanto, como lo expresa Maldonado-Torres (2006), un sentido del horror frente a las formas coloniales de poder en la modernidad, basadas en la hegemonización de “un” sujeto social frente a otro/as naturalmente considerado/as inferiores, al igual que la misma naturaleza. Este “grito de espanto” va construyendo una mirada crítica que permite empezar a visualizar y transitar hacia alternativas que se fundan en una praxis antimoderna/anticolonial, anticapitalista y antipatriarcal. Se trata de “un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer” (Maldonado-Torres, 2006, p. 70).

En la construcción de esas alternativas, que nos permiten ir aunando fuerzas en la superación de la profunda crisis multidimensional que enfrentamos, es fundamental la revalorización de los saberes ancestrales resguardados en las poblaciones indígenas y campesinas, y relacionados con el respeto y cuidado de la naturaleza. Se trata de conocimientos, creencias y prácticas, sabidurías ecológico-culturales, en suma, que se caracterizan por una relación de armonía con el entorno natural. Son las poblaciones indígenas y campesinas las que, gracias a esa relación construida entre los seres humanos y la naturaleza, han podido persistir en un mismo territorio a lo largo del tiempo; es

decir, esos saberes han permitido preservar, temporal y espacialmente, los medios de vida de dichas comunidades. Entonces, se trata de “saberes ecológicos tradicionales (que) se construyen localmente a partir de relaciones directas, prácticas y emotivas que establecen las comunidades con su entorno” (Álvarez Cantalapiedra, 2009, p.6). Son conocimientos territorializados porque las culturas en las que se originan están arraigadas en los contextos simbólicos, cognitivos y naturales de su entorno (Toledo, 2009).

Esos conocimientos se construyen a través del método de ensayo y error que ponen en práctica las comunidades respetando los ecosistemas locales. Por eso, “los saberes tradicionales evolucionan mediante una combinación de conocimiento ecológico acumulativo y un proceso de aprendizaje que se reajusta ante los errores detectados y las situaciones de crisis” (Gómez-Baggethun, 2009, p. 58). Se rompe así la dicotomía entre naturaleza y cultura, creando un vínculo no utilitarista con el medio natural. En la cosmovisión de los pueblos indígenas y campesinos, la naturaleza es sagrada porque es fuente de vida, por lo tanto, no puede ser un recurso económico para explotar indefinidamente por los seres humanos, como lo sostiene la concepción moderna antropocentrista. Atentar contra la naturaleza es hacerlo contra los propios seres humanos, y ambas, naturaleza y sociedad, forman parte de la comunidad en la que se construye la identidad cultural, basada en el principio de la reciprocidad.

Los saberes ancestrales, entre los que destacamos los conocimientos ecológicos tradicionales, además de localizados, son

tradicionales, colectivos e integrados. El término tradicional hace referencia a que tienen una larga historia y que han sido transmitidos a lo largo de generaciones a través de una práctica consciente de intercambio, por lo que el origen de los conocimientos no es la creatividad individual. A su vez, son colectivos en el sentido de que pertenecen a la comunidad en su conjunto; no hay propiedad individual sobre los mismos, aunque sí se pueden distinguir dentro de las comunidades sectores diferenciados -muchas veces relacionados con distinciones generacionales- que poseen más saberes y por lo tanto la responsabilidad y el derecho de transmitirlos a los miembros más jóvenes de las comunidades. También son integrados, es decir, los saberes no son acotados a un conocimiento en particular, sino que están relacionados entre sí abarcando distintos aspectos que hacen a las construcciones culturales e identitarias de las comunidades. El lenguaje es la vía de transmisión de estos saberes, por lo tanto, la memoria se convierte en la principal herramienta de su resguardo y transmisión a lo largo de generaciones. Estas características reflejan diferencias importantes con los conocimientos generados a través del método científico “occidental”, que son innovadores, individuales y fragmentarios. La importancia de estos saberes es que allí se halla la memoria de la especie humana:

Estas sabidurías localizadas que existen como «conciencias históricas

comunitarias», una vez conjuntadas en su totalidad, operan como la sede principal de los recuerdos de la especie; y son, por consecuencia, el «hipocampo del cerebro» de la humanidad, el reservorio nemotécnico que permite a toda especie animal adaptarse continuamente a un mundo complejo que cambia de manera permanente. (Toledo & Barrera- Bassols, 2008, p. 27).

Si esos saberes localizados y comunitarios son la memoria de la especie humana, mal podrán ser el respaldo de la reconstrucción de la vida en el planeta si siguen siendo considerados atrasados, primitivos, premodernos, y por ende, desdeñados como un aporte importante para superar la crisis global de la civilización hegemónica. Constituyen un eje central de la descolonización necesaria y urgente porque representan la diversidad biocultural que hemos construido como humanidad. Al ser, al poder y al saber, hegemónicos, tenemos que convertirlos en seres, poderes y saberes, en reconocimiento y reconstrucción de la memoria de la especie humana anclada en los pueblos indígenas y campesinos y en las mujeres, única manera de crear y recrear un mundo anticolonial, antipatriarcal, anticapitalista y antiextractivista, necesario para que la naturaleza y la humanidad, construyendo en sus resistencias múltiples alternativas a su mercantilización, opresión y destrucción, existan con dignidad en su conciencia histórica. La memoria biocultural marca el camino.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto. (2012). “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición”. En: Más allá del desarrollo. Grupo permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Yala y América Libre, Buenos Aires.

- Alimonda, Héctor. (2011). “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana”. En: Héctor Alimonda (coord.): La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. CLACSO, Buenos Aires.
- Álvarez Cantalapiedra, Santiago. (2009). Introducción. En: Revista Papeles, de relaciones ecosociales y cambio global, N° 107. Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial), FUHEM, e Icaria Editorial, Madrid.
- Escobar, Arturo. (2011): “Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza, Variedades de realismo y constructivismo”. En: Leonardo Montenegro (ed.): Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia. Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Bogotá.
- Escobar, Arturo. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Ediciones UNAULA, Colección Pensamiento vivo, Medellín.
- Gómez-Baggethun, Erik. (2009). “Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización”. En: Revista Papeles, de relaciones ecosociales y cambio global, N° 107. Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial), FUHEM, e Icaria Editorial, Madrid.
- Lander, Edgardo. (2005). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: Edgardo Lander (compilador). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Clacso Libros y Unesco, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires.
- Machado Araújo, Horario. (2016). “El debate sobre el “extractivismo” en tiempos de resaca”. Rebelión, 11/04/16.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). “La descolonización y el giro des-colonial”. En: Comentario Internacional, Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales, N° 7. <http://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/130>
- Nogales, Helena Katherina. (2017). “Colonialidad de la naturaleza y de la mujer frente a un planeta que se agota”. En: Ecología política. Cuadernos de debate internacional, N° 54: Ecofeminismos y ecologías políticas feministas. Fundació ENT e Icaria Editorial, Catalunya.
- Papuccio de Vidal, Silvia. (2011). Mujeres, naturaleza y Soberanía Alimentaria. Librería de Mujeres Editoras, Buenos Aires.
- Pitanguy, Jacqueline y Herculano, Selene. (1993). “Medio ambiente: un asunto político”. En: Despejando horizontes: Mujeres en el medioambiente. ISIS Internacional, Santiago de Chile.
- Quijano, Aníbal. (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Clacso, Colección Antologías, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal. (2005). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (compilador): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Clacso Libros y Unesco, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires.

- Shiva, Vandana. (1995). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Cuadernos Inacabados N°18, Horas y Horas, Madrid.
- Todorov, Tzvetan. (2008). *La conquista de América. El problema del Otro*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Toledo, Víctor M. y Barrera-Bassols, Narciso. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial, Barcelona.
- Toledo, Víctor M. (2009). “¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?”. En: *Revista Papeles, de relaciones ecosociales y cambio global*, N° 107. Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial), FUHEM, e Icaria Editorial, Madrid.
- Walsh, Catherine. (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. En: *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, núm. 9, julio-diciembre. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia.