

**Sentipensar la sustentabilidad:
Decolonialidad y afectos en el pensamiento latinoamericano reciente**

Juan G. Ramos

College of the Holy Cross

Sentipensar aparece en la obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda como un aparente oxímoron, como un vocablo supuestamente contradictorio ante la lógica occidental. Según lo explica Fals Borda en varios de sus libros y entrevistas, el concepto de sentipensar proviene del contacto que el autor tuvo con sociedades y culturas ribereñas, cuyos ríos desembocan en los departamentos costeros de Sucre y Córdoba en el Caribe colombiano. Sin embargo, Fals Borda comenzó a desarrollar este concepto entre 1979 y 1986, a partir de la publicación de sus cuatro volúmenes de la *Historia doble de la costa*. Al trabajar junto a comunidades costeras a comienzos de los años setenta, Fals Borda propuso el modelo de Investigación-Acción que luego se convertiría en Investigación-Acción Participativa. Dicho modelo promueve una modalidad de colaboración y aprendizaje más horizontal donde el investigador aprende de la comunidad y viceversa y se trabaja de forma más colaborativa en proyectos que van desde series gráficas, trabajo con títeres, talleres comunitarios y otras formas de participación colectiva (Rappaport 2015, 11). Es así que sentipensar es una forma de sentir con el corazón, con las emociones y conectarlas a los pensamientos. Dicho de otra forma, y partiendo de la propuesta original del sentipensamiento, lo que se une es precisamente lo que se ha deslindado: el pensamiento (la lógica) del sentimiento (las emociones y los afectos).

Para entender este deslindamiento, cabe subrayar la insistencia occidental y eurocéntrica de mantener el sentimiento separado del pensamiento. O, por lo menos, la noción de crear una jerarquización en la cual se valore el pensamiento racional por sobre otras formas de sentir-pensando que provienen de aprendizajes ancestrales basados en las experiencias y conocimientos profundos de comunidades indígenas, campesinos, afrodescendientes, pescadores u otros grupos que mantengan una relacionalidad epistémica y ontológica con su entorno natural. Dentro de esta lógica eurocéntrica, este pensamiento racional se lo cultiva con una educación formal y estructurada. Por otro lado, para aquellas personas que sentipensan con su entorno natural, dicho medio es a la vez un lugar de trabajo, de vivienda y de vida en sí que se debe proteger y respetar porque les proporciona a estos grupos lo esencial para su coexistencia como parte de un ecosistema y no como entes que deban apropiarse de entorno o destruirlo. Es por este motivo que los proyectos provenientes de afuera, externos a dichas comunidades, aunque promueven la sustentabilidad, tienden a operar dentro de una lógica occidental y capitalista que se choca violentamente con otras formas de pensar y sentir con la naturaleza y sus diferentes elementos de vida, incluyendo los componentes no-humanos. Algunos ejemplos de dichos componentes no-humanos podrían ser ríos, montañas, páramos y diferentes terrenos, ya sean aquellos destinados para ser cultivados o los que se han tratado de preservar en su estado natural, es decir lo que denominamos selvas o parques nacionales.¹ En lo que sigue, tras hacer un recorrido por ciertos planteamientos recientes del pensamiento latinoamericano, propongo colindar el concepto de sentipensamiento con una forma alternativa de sentir y pensar la sustentabilidad en base a propuestas críticas decoloniales en su dimensión política, ontológica y afectiva.

Desde el uso de Fals Borda, el concepto de sentipensamiento pasa a manos de Arturo Escobar quien, en la introducción en uno de sus recientes libros titulado *Sentipensar con la tierra* (2014), nos indica que el sentipensamiento de Fals Borda es una de sus fuentes de inspiración. Además de esta mención, hay tres dimensiones o ejes que nutren dicho libro, las cuales mencionaré más adelante. Volviendo al uso de sentipensamiento en la obra de Escobar, vale aclarar que para este autor “sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como

¹ Sobre este vínculo entre proyectos de sustentabilidad y el capitalismo, véase el artículo “Aporías de la sustentabilidad capitalista” por Antonio Elizalde y “La sustentabilidad ambiental como sustentabilidad del régimen capitalista” por Francisco Covarrubias Villa, Alejandra Ojeda Sampson y María Guadalupe Cruz Navarro.

bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista” (Escobar 2014, 16). Esta forma de entender la significación de sentipensar se diferencia del uso que le da de Fals Borda, ya que Escobar privilegia el pensamiento al unirlo al corazón y deja a un lado la importancia de los sentimientos provenientes del corazón y que simplemente complementan el pensamiento “desde la mente”. Dicho de otra forma, se horizontaliza una relación que presupone una complementariedad jerárquica. Resulta sugestivo el juego con “co-razonar”, ya que implícitamente se invoca la idea de tener una corazonada, un presentimiento, es decir una sensación anterior al sentimiento que podría ser descrita o concretizada por el pensamiento, sin dejar a un lado ni el pensamiento ni los posibles vínculos entre sentimiento y el pensamiento. Además de esta diferencia en uso de sentipensar por parte de Escobar, lo que éste propone es que “la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos—con sus ontologías—más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, hasta, “economía” (Escobar 2014, 16). Dicho llamado directo al lector para que sentipiense con su propia comunidad territorializada va en contravía con los discursos sobre la globalización, el ímpetu por trascender fronteras y espacios nacionales que vienen teniendo auge desde finales del siglo anterior y cobrando más fuerza en lo que va del siglo XXI. Sentipensar con las ontologías propias de nuestros territorios de origen implicaría tener la voluntad de adentrarnos en lo más profundo de los conocimientos, cosmovisiones y formas mucho más complejas de entretener lo no-humano con lo humano y así privilegiar lo comunitario en el sentido más amplio por sobre lo individual. Puesto de otra forma, el llamado a sentipensar no solamente representa un quiebre radical con la forma tan marcada de privilegiar ciertos conocimientos occidentales por sobre los ancestrales y autóctonos, sino que nos invita a repensar y a cuestionar seriamente categorías como economía, desarrollo, crecimiento y hasta el desarrollo sustentable ya que se nutren de una lógica que obedece al ímpetu capitalista. Vale aclarar que cierta conceptualización del término sustentabilidad ha sido cooptada tanto por la lógica como por la práctica del consumismo desenfrenado y, consecuentemente, estos mecanismos han conllevado al uso popularizado de la sustentabilidad como un ejercicio retórico y como estrategia para mercadear tanto productos como proyectos supuestamente sustentables. Es este sentido de la sustentabilidad en su uso retórico como parte de un ímpetu capitalista que se cuestiona tanto en el presente ensayo como en varias de las contribuciones al presente número especial de esta revista.

Como se había mencionado anteriormente, Escobar presenta tres dimensiones generales para sentipensar con la tierra. La primera es precisamente la dimensión de la tierra con la cual Escobar enfatiza “la fuerza creativa de la tierra, de su auto-organización y constante emergencia”, la cual incluye tanto a seres humanos como a entidades no-humanas (Escobar 2014, 14). Sin embargo, el énfasis está en sintonizarse y hasta intentar sincronizarse con la tierra, lo cual necesitaría de un conocimiento y conexión más profundos con la naturaleza (la tierra, la pacha mama). La segunda dimensión que enfatiza Escobar es contrarrestar la crisis ecológica con discursos que nutran “*una transición ecológica y cultural profunda*” (Escobar 2014, 14, énfasis original). Es decir que se privilegiaría otras formas de entender tanto el conocimiento académico como el conocimiento popular sobre el mundo natural para así llegar a otros modelos más capaces de crear una relación horizontal y no sólo vertical de conocimientos. Me detengo en esta idea para enfatizar que existen conocimientos profundos provenientes de los pueblos indígenas y afrodescendientes y no únicamente una sabiduría popular mestizada. En ciertos casos, dichos conocimientos han sido marginalizados o simplemente han sido apropiados por discursos académicos sin atribuirlos a su origen comunitario ni emplearlos para el beneficio de la comunidad de origen. Es por este motivo que hay una dimensión ética en el trabajo intelectual que vale la pena resaltar tanto en la obra de Fals Borda como en el trabajo de Escobar, de Walter Mignolo, de Catherine Walsh, de Marisol de la Cadena y de Macarena Gómez-Barris, entre otros, ya que se intenta trabajar con las comunidades desde las cuales dichos intelectuales se nutren para sus propuestas académicas, pero también lo que proponen tiene el propósito de transformar las prácticas académicas disciplinarias. Volviendo al trabajo de Escobar en particular, la tercera dimensión tiene que ver con lo que este autor denomina “re-localización” (Escobar 2014, 14). Es decir, que se propone revalorizar formas de conocimiento provenientes de localidades específicas para responder a sus necesidades y no sólo privilegiar macro-discursos que poco tienen que ver u ofrecer a realidades muy localizadas. Por ejemplo, Escobar menciona los conocimientos ancestrales (campesinos, indígenas y afrodescendientes) sobre alimentación o formas de organización económica y comercial.

Para entender el lugar que podría ocupar el sentipensamiento como concepto clave para desarticular ciertas perspectivas de los discursos relacionados al desarrollo y su vertiente más reciente bajo el concepto ecológico de la sustentabilidad, vale la pena primero detenerse en la evolución del concepto del desarrollo. Escobar propone un esquema para entender la evolución o genealogía de los discursos del desarrollo en

cuatro etapas. La primera etapa tiene que ver con la “teoría de la modernización” la cual “inauguró, para muchos teóricos y elites mundiales, un periodo de certeza bajo la premisa de los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología” (Escobar 2014, 27). Esta primera etapa tendría su origen a finales del siglo XIX, aunque se materializa durante las cuatro primeras décadas del siglo XX. Este periodo de supuesta certeza produjo un sinnúmero de avances tecnológicos y científicos que también produjeron ambas guerras mundiales y la gran crisis financiera de finales de los años 20 y comienzos de los 30. La segunda etapa surge con la diseminación de estudios relacionados a la teoría de la dependencia, a partir de los años 50, los cuales intentaron contrarrestar el énfasis en la modernización salvaje que intentaba borrar las formas más tradicionales de organización social, económica y política. Asimismo, esta segunda etapa hace hincapié en la centralidad del capitalismo para entender el subdesarrollo de economías locales y, por ende, su dependencia de economías externas, la cual iba de la mano con modalidades de explotación interna o neocolonialismo. Por otra parte, la teoría de la dependencia le daba mayor importancia a los factores económicos que afectaban a ciertos grupos de la sociedad sin necesariamente detenerse para pensar en los efectos ecológicos a largo plazo.

A modo de paréntesis, y ampliando el panorama por un momento más allá de América Latina, cabe recordar que ya a partir de los años 60 se empezaron a desarrollar movimientos ambientalistas en los países que en el contexto de la guerra fría se denominaban “desarrollados” o “del primer mundo”, así como el inicio de una economía ecológica (Caradonna 2014: 89-99; 112-113). Ya en los años ochenta y noventa, según Escobar, las críticas al concepto del desarrollo provinieron de la crítica cultural, la cual cuestionó tanto el desarrollo como el discurso en sí, como también los modelos de representación de espacios denominados subdesarrollados, preguntándose cómo los mecanismos de poder habían permitido la subyugación de grupos racializados. Por último, Escobar apunta hacia los esfuerzos heterogéneos por impulsar propuestas dirigidas hacia el pensamiento postdesarrollista con el fin de descentralizar el concepto de desarrollo como su eje principal, proponer alternativas al desarrollo y darle mayor visibilidad a propuestas emergentes desde los movimientos sociales (Escobar 2014, 31).

Ya en su libro *La invención del tercer mundo* (2007), Escobar puntualiza que los discursos en torno al desarrollismo habían cobrado vigencia a partir de la segunda guerra mundial, y todavía más vigor en los años cincuenta y sesenta. En esta misma obra, Escobar también indaga en la irrupción de nuevos “clientes” que se adscriben a una modificación del discurso desarrollista en la segunda mitad del siglo XX. Es así que

el campesinado aparece como el primer caso o sujeto hacia el cual se dirige un discurso y visión “economicista y tecnologizante” (Escobar 2007, 265). A partir de los años setenta, según Escobar, se añade la aparición de las mujeres dentro de los discursos y aparatos que impulsan una cierta visión del desarrollo. Sin embargo, es a partir de los años ochenta que “la mirada objetivizante se dirigió no hacia la gente sino hacia la naturaleza, o, más bien, al medio ambiente, y dio lugar al famoso infame discurso del desarrollo sostenible” (Escobar 2007, 265). Vale la pena detenerse en estos tres sujetos-objetos del discurso desarrollista que menciona Escobar. Las tres etapas del discurso desarrollista supuestamente les devuelven cierta subjetividad y autonomía a los campesinos, mujeres y al medio ambiente con la intención de protegerlos ante prácticas capitalistas despiadadas que habían puesto en peligro su existencia, y en el caso de los campesinos y mujeres, su inserción equitativa en los mercados laborales y económicos. Al medio ambiente, se lo había visto y tratado como objeto para ser explotado, sin tener en cuenta su subjetividad e intersubjetividad en relación al ser humano. Al intentar “devolverles” cierta subjetividad, la lógica desarrollista vuelve a engullir tanto al campesino, como a la mujer, y también al medio ambiente para reconvertirlos en objetos que deben ser rescatados debido a su precariedad, convirtiéndolos así en objetos disfrazados de sujetos atrapados en mecanismos desarrollistas pensados para controlar y regular las entidades humanas (el campesinado y mujeres) o no humanas (la naturaleza).

Es así que la evolución de los procesos de desarrollo en búsqueda de una modernización perversa empieza con el trabajador (el campesino) y su lugar de trabajo (el campo) para tratar de modificarlo, de instrumentalizarlo, de convertirlo en una práctica más económicamente viable. Dicha práctica tendría impacto para el campesino, pero sobre todo para entidades extra-gubernamentales, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional los cuales proporcionaban préstamos a gobiernos interesados en desarrollar economías agropecuarias. Estos actores extra-gubernamentales formaron parte del engranaje de la maquinaria desarrollista de las agencias gubernamentales encargadas de impulsar estrategias de desarrollo económico destinadas al cultivo, de los bancos estatales y privados que proporcionaban préstamos para que el campesino se endeudara, trabajara y desarrollara su cultivo, así como de las compañías importadoras de maquinarias, semillas, y otras herramientas necesarias para trabajar la tierra. Más allá del cultivo de parcelas de tierra, lo que se fue descuidando bajo esta maquinaria discursiva y financiera desarrollista fueron los otros entornos

relacionados a la naturaleza en general como bosques, ríos y ecosistemas aledaños a cultivos y subsecuentemente a la explotación de hidrocarburos.

No obstante, y como Escobar mismo apunta, la creación de discursos sobre el desarrollo no es “unilateral”, sino que “que puede crear condiciones para la resistencia” (Escobar 2007, 265). Al pensar en la lucha campesina, “debe tenerse en cuenta que la resistencia campesina refleja algo más que la lucha por la tierra y las condiciones de vida; se trata, sobre todo, de una lucha por los símbolos y los significados, de una lucha cultural” (Escobar 2007, 284). Más allá de las luchas y movimientos campesinos en el plano real y cotidiano, el tipo de lucha cultural al que se refiere Escobar se viene dando desde antaño y podríamos verlo plasmado en novelas de la tierra como *Doña Bárbara* (1929) de Rómulo Gallego o *Don Goyo* (1933) de Demetrio Aguilera Malta, así como novelas de corte más social como *Nuestro pan* (1942) de Enrique Gil Gilbert, o incluso novelas situadas dentro del indigenismo como *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza o *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría.² Hago hincapié en el aspecto cultural de estas luchas y su visibilización literaria porque considero que hay trabajo por hacer para releer y re-evaluar los discursos de la sustentabilidad, de las luchas campesinas, o incluso proponer lecturas críticas del desarrollismo en torno a una sensibilidad ecocrítica de novelas tanto de la primera parte del siglo XX, tales como las anteriormente señaladas, así como novelas más recientes como *Distancia de rescate* (2014) de Samanta Schweblin. Es así que la lucha cultural de la que habla Escobar tiene su manifestación en una tradición literaria heterogénea y extensa en América Latina, aunque cobra cada vez mayor importancia en la cotidianidad de las disputas entre movimientos sociales, representantes del estado-nación neoliberal, e intereses económicos del capitalismo tardío.

A diferencia de los discursos de modernización o su contraparte con la teoría de la dependencia, ya para los años ochenta y noventa se comienza a cuestionar el concepto en sí del desarrollo “como un ‘discurso’ (la categoría del momento) de origen occidental que operaba como poderoso mecanismo para producción cultural, social y económica del Tercer Mundo” (Escobar 2014, 28). Además, Escobar subraya que estos tres momentos obedecen a paradigmas y teorías dominantes en sus respectivos

² Para una lectura reciente de *Nuestro pan* desde esta perspectiva, véase Juan G. Ramos, “Disruptive Capital in Andean/World Literature: A Decolonial Reading of Enrique Gil Gilbert’s *Nuestro pan*.” *Decolonial Approaches to Latin American Literatures and Cultures*. Eds. Juan G. Ramos and Tara Daly (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 141-160.

momentos históricos como, por ejemplo, las “teorías liberales, marxistas y postestructuralistas, respectivamente” (Escobar 2014, 28). Si para los proponentes de las teorías de modernización lo importante fue el énfasis entre el capital y tecnología coligado con mecanismos estatales y de organizaciones mundiales como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, para los proponentes de la teoría del subdesarrollo el énfasis estaba en tratar de romper con la entrañable ligación de los aparatos establecidos para impulsar el desarrollo de la lógica y prácticas capitalistas. Ya para los postestructuralistas, por ejemplo, lo que se cuestiona son las modalidades de representación de las regiones africanas, asiáticas y latinoamericanas como áreas subdesarrolladas e inventadas de tal forma para ser dominadas. Por otra parte, Escobar también subraya que para los años noventa comienza a circular el discurso del post-desarrollo y cómo este va de la mano de políticas neoliberales, aunque este engranaje también va creando otro aparato discursivo al que denominamos como globalización, el cual, a pesar de estar en crisis, todavía nos acompaña (Escobar 2014: 33).

Cualquier discusión sobre el desarrollo, sea a nivel macro bajo el concepto de la globalización (como una serie de mecanismos que enfatizan la economía mundial o la geopolítica, por ejemplo) o sea su contraparte (como propuesta que contrarresta la destrucción tanto ecológica como financiera a nivel localizado) debe tener en cuenta lo que Escobar ha identificado como cinco tendencias que desestabilizan la lógica y el discurso desarrollista. La primera tendencia tiene que ver con el trabajo en torno a los conceptos de la modernidad/colonialidad/decolonialidad en relación a las propuestas hechas por Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Edgardo Lander y el mismo Escobar, entre otras figuras.³ Las otras tendencias tienen que ver con conceptualizaciones del buen vivir, discusiones de corte teórico propiamente postextractivistas, nuevas propuestas de intelectuales indígenas y afrodescendientes que ponen en tela de juicio el modelo civilizatorio, y la perspectiva del pluriverso.⁴ Cabe indicar que Escobar resalta la decolonialidad epistémica como una de las más agudas contribuciones para contrarrestar el discurso del desarrollo (Escobar 2014, 42-43).

Gran parte de los discursos decoloniales giran en torno a cuestiones identitarias (los indígenas, los afrodescendientes, feminismos comunitarios, entre otros), que han

³ Más adelante le dedicaré más espacio a la discusión de la decolonialidad como posibilidad para acernarnos a un sentipensamiento otro sobre la sustentabilidad.

⁴ Escobar propone el plusiverso como alternativa de la singularidad totalizante del concepto del universo, el cual solo tiene espacio para una visión particular y eurocentrada de la razón. Para una elaboración más completa, véase Arturo Escobar, *Designs for the Pluriverse: Radical Independence, Autonomy, and the Makings of Worlds* (Durham: Duke University Press, 2018).

creado dos bandos muy marcados en la crítica actual, entre aquellos que trabajan esta línea de pensamiento y los que la rechazan rotundamente. Los que siguen la pauta decolonial le ven una utilidad y filiación muy profunda con la realidad de muchas regiones de América Latina, incluyendo claves para aproximarse a temas relacionados a la ecología. Es así que se trabajan diversos conceptos en relación a las diferentes dimensiones que marcan las luchas actuales de países de la región tales como la disputa por territorios, derechos ambientales, reconocimientos en pos de la pluriculturalidad, el extractivismo, entre otros posibles ejemplos. Por el otro lado tenemos a detractores que buscan salir de discusiones relacionadas a la identidad—ya sea racializada o en relación a la nación—e identifican en el cosmopolitismo y el eurocentrismo otras ventanas, otras ópticas por las cuales entender y ver América Latina.

Un ejemplo de pensamiento decolonial relacionado a los temas de la ecología es el libro de Macarena Gómez-Barris, *Extractive Zone* (2017). La autora emplea el concepto de la “zona extractiva” para nombrar “el paradigma colonial, visión de mundo y tecnologías que demarcan regiones de ‘alta biodiversidad’ con el fin de reducir la vida a una conversión de recurso capitalista” (Gómez-Barris 2017, xvi; mi traducción).⁵ Al reducirse cualquier concepto de vida en algo cuantificable, en un “recurso” más para ser expropiado y explotado, se pone énfasis en los mecanismos del extractivismo como prácticas que obedecen a una lógica capitalista que se originan desde la modernidad temprana (siglo XVI) dentro de lo que Quijano denominó como colonialidad del poder (Quijano 2000: 537-542). Mientras que para Quijano la articulación de la colonialidad del poder obedecía al entretejido del capital y la racialización como modalidades de subyunción, Gómez-Barris propone un enfoque en el “capitalismo extractivo”, el cual liga a la proliferación del concepto del antropoceno. Dicho concepto sirve para identificar las formas en que el ser humano ha intervenido en todo aspecto de la naturaleza y continúa un proceso de debilitamiento y destrucción de ecosistemas que resultan casi irreversible. Como bien apunta Gómez-Barris, la popularización del concepto del antropoceno sirve para identificar la crisis de la futuridad de la vida en el planeta. Sin embargo, también se lo utiliza de forma generalizada para referirse a toda la humanidad sin detenerse a evaluar y problematizar las extensas historias del pensamiento racializado y su correlación con el colonialismo de repoblación (“settler colonialism”). Además, dichas historias “se imponen sobre categorizaciones de

⁵ Macarena Gómez-Barris escribe en el original: “by using the term *extractive zone* I refer to the colonial paradigm, worldview, and technologies that mark out regions of ‘high biodiversity’ in order to reduce life to capitalist resource conversion” (xvi).

biodiversidad en cuyos espacios las biotecnologías del capitalismo se aceleran” (Gómez-Barris 2017, 4; mi traducción). Es así que el concepto del antropoceno tiene una función homogeneizante y que no termina de cuestionar ni las formas en que el pensamiento racializado ha sido valorizado por sobre el pensamiento indígena, por ejemplo, ni como la racialización de comunidades indígenas sigue perpetuándose ya entrando a la segunda década del siglo XXI. Es precisamente en los territorios de estas comunidades en los que se despliegan tanto las diversas posturas retóricas de la sustentabilidad como dilatadas disputas por el control del territorio entre el estado y comunidades originarias.

Como un posible ejemplo de lo que sucede cuando los mecanismos estatales, discursos legales y la lógica capitalista extractivista se mezclan en nombre de la sustentabilidad responsable, podríamos detenernos a examinar el ejemplo ecuatoriano de los territorios de más de 9.800 km² que comprenden el Parque Nacional Yasuní. Este parque nacional es hogar de diferentes grupos como los indígenas Shuar, Waorani, Kichwa, Tagaeri y Taromenane, donde los dos últimos grupos no han tenido contacto con grupos de occidente (Uzendoski 2018, 364-368; Gómez-Barris 2017, 17; Bass et al. 2010, n.p.). El Parque Nacional Yasuní fue creado y protegido por la UNESCO desde 1979 y su protección quedó reiterada bajo la nueva constitución del Ecuador del 2008, aunque el gobierno de Rafael Correa haya optado por abrir secciones del parque nacional, o bloques, para que compañías petroleras extranjeras y nacionales extraigan petróleo de estos territorios protegidos dada su biodiversidad y riqueza intangibles (Bass et al. 2010, n.p.; Gómez-Barris 2017, 19-29). Cabe recordar que Ecuador depende de la explotación petrolera para sustentar su economía. A raíz de la presión de diferentes ecologistas, grupos indígenas y otros activistas, se llevó acabo un referendo en el Ecuador en el 2007. Correa propuso en el 2007 recaudar unos 350 millones de dólares anuales de gobiernos y organizaciones a nivel mundial a modo de cubrir parte del capital que Ecuador estaría perdiendo al no explotar estas tierras, pero también para incentivar a que la comunidad internacional y primordialmente del norte global asumiera una cierta responsabilidad por los daños ecológicos perpetuados por décadas y hasta siglos. No obstante, al no recibir el apoyo económico esperado por parte de gobiernos y otras entidades a nivel mundial, en el 2013 Correa anunció la apertura de ciertos bloques para que fueran explotados. Como apunta Gómez-Barris, dado que el Yasuní tiene una riqueza incalculable de biodiversidad perteneciente a territorios indígenas ancestrales, el doble daño a la naturaleza y a los grupos de habitantes indígenas ilustra “el fracaso de las opciones legales y políticas para proteger las zonas intangibles de los cálculos del capitalismo global” (Gómez-Barris 2017, 21; mi traducción). Puesto de otra manera,

incluso en el caso de estado-naciones supuestamente bien intencionados al querer proteger zonas de biodiversidad, el capitalismo resulta como vencedor al encontrar protección tanto en discursos legales como en políticas impulsadas por el mismo estado que en algún momento dio la ilusión de querer imponerse a la lógica capitalista.

Además de este ejemplo del Yasuní, podríamos pensar en la cooptación del concepto del *sumak kawsay*, o del buen vivir, como un segundo ejemplo. El concepto del *sumak kawsay* se lo ha traducido como “buen vivir” para convertirlo en una idea que formó parte de un aparato retórico del estado que encubriría el ímpetu por controlar la naturaleza con el fin de explotarla y reducirla en objeto extraíble. Al convertirlo en un objeto extraíble, también se hace reducible a un discurso que esconde dos capas de significación (Uzendoski 2018, 368-372; Gómez-Barris 2017, 22-27). En principio, la idea del buen vivir le quita centralidad al ser humano para otorgarle más prominencia al mundo natural y a como este “posee sus propios derechos, lógicas y capacidades, las cuales no pueden ser únicamente aprehendidas, controladas o narradas por medio del idioma humano o de técnicas científicas” (Gómez-Barris 2017, 23; mi traducción). Es decir, se privilegiarían perspectivas indígenas y afro-descendientes que promulgan la sustentabilidad de todo tipo de vida, tanto en su dimensión no-humana como en la humana, sin jerarquizar una forma de vida por sobre la otra con el fin de no resquebrajar el equilibrio propio de cosmovisiones ancestrales. Es por esto, quizás, que Escobar proponga entender las relaciones del *sumak kawsay* o el sentipensamiento en términos de ontologías relacionales. Es decir, lo humano entra en un equilibrio de existencia con su entorno poniendo atención en los hilos relacionales que conectan todo ser vivo (Escobar 2014; 103-110). Sin embargo, el concepto del buen vivir, tal y como lo ha utilizado el gobierno ecuatoriano y como lo ha popularizado su uso cotidiano, tiende a convertir este concepto ancestral en una herramienta que instrumentaliza el concepto de la sustentabilidad para alinearse con los intereses de una lógica extractivista capitalista (Uzendoski 2018, 369; Gómez-Barris 2017, 24).

En la introducción al libro *On Decoloniality* (2018), Walter D. Mignolo y Catherine E. Walsh aluden a la centralidad del concepto de la relacionalidad (relationality) como una manera de entender las formas en las que se entretajan historias locales con conceptualizaciones y prácticas descoloniales. Estas prácticas y conceptualizaciones descoloniales parten de, y se marcan en, los cuerpos en pos de su propia descolonización de los mecanismos que continúan arraigando las distintas facetas de la colonialidad. Además, Mignolo y Walsh añaden que su forma de emplear y conceptualizar la relacionalidad se nutre del concepto de la vincularidad, proveniente

del pensamiento andino, de intelectuales como la ecuatoriana Nina Pacari y los bolivianos Fernando Huanacuni Mamani y Félix Patzi Paco (Mignolo y Walsh, 1). La ‘vincularidad’, según lo emplean Mignolo y Walsh, y partiendo de una conceptualización andina e indígena (Quichua y Aymara), es tener una concientización de la interrelación entre los entes vivos. Tal interdependencia no se reduce a la categoría del ser humano, dado que el humano es sólo un componente de un sistema complejo en el que se cruzan la dimensión ecológica con la cosmológica.

La vincularidad, según mi interpretación, desestabiliza la centralidad del concepto del antropoceno al recordarnos que la naturaleza (en su dimensión ecológica más amplia) y el cosmos siempre han tenido un equilibrio relacional. Este está más allá del creciente autopoicionamiento del ser humano como ente que ha querido controlar la naturaleza hasta al punto de debilitar o poner en riesgo diferentes ecosistemas. Es así que la vincularidad va de la mano de un esfuerzo en el pensamiento ecológico actual por fomentar una concientización sobre la necesidad de recobrar el equilibrio y respeto necesario entre las diferentes partes de la naturaleza, que incluyen tanto a seres humanos como no-humanos, y su complementariedad cosmológica.

Parte de esta vincularidad, como sugiere Catherine Walsh en la primera parte de *On Decoloniality*, es pensar en su potencial asociativo por medio del cual el sujeto sentipensante se localiza en su contexto más inmediato, pero siempre teniendo la posibilidad relacional de conectarse a otras comunidades del *Abya Yala* (Mignolo y Walsh 2018, 22). El concepto del *Abya Yala* se intenta renombrar y darle un sentido de pertenencia colectiva y relacional a un espacio que había sido nombrado y controlado bajo los mecanismos de la colonialidad. Sentipensar con y desde *Abya Yala* es un modo de resistencia y de re-existencia que va de la mano de la propuesta del pensar-hacer (“thinking-doing”) por medio de la cual se deslinda y se socava la centralidad del pensamiento occidental y eurocéntrico para resaltar otros modelos de relacionarse con el contexto natural inmediato al que uno pertenece (Mignolo y Walsh 2018, 21). Es decir, el concepto de pensar-hacer se lo podría emplear para romper con la idea de que podemos controlar el medio ambiente o que la naturaleza nos pertenece. Entiendo que la contraparte del pensar-hacer es precisamente el sentipensamiento. Una vez deslindados de la lógica occidental por medio del pensar-hacer, el sentipensamiento nos permite conectarnos en un nivel afectivo con el mar o el río donde pescamos, con el río que irriga los terrenos que cultivamos y cosechamos, dejando a un lado la lógica salvaje del monocultivo, y volviendo a formas mucho más orgánicas de pertenencia y

asociación al Inti unas posibilidades de sustentabilidad propias de la comunidad ancestral.

Cuando asocio el sentipensamiento a lo afectivo, tengo en mente los modos de resistencia colectiva por medio de los afectos, los cuales se deben entender “como experiencias sensoriales sentidas por un cuerpo en relación a otro, sea o no humano” (Barrios 2017, 5).⁶ Dichos afectos permiten al individuo sentir con el corazón y pensar en relación a su entorno, sin permitir que la lógica (como ejercicio de la mente) se imponga sobre el sentimiento. Vale la pena recalcar que el sentipensamiento nos ayuda a imaginarnos en un tipo de sustentabilidad que no obedezca a la lógica del desarrollo sino que le dé prioridad a la protección de la biodiversidad (Thiele 2016, 63-67), para enfrentarnos a los cambios climáticos constantes, desastres naturales, o el extractivismo impulsado por el estado como el caso del Yasuní.

Es posible que sentipensar en relación a los espacios ancestrales nos obligue, como sugiere Escobar, a que este concepto no se limite al pensamiento ecológico, sino a tener “una convicción profunda de nuestra indisoluble conexión con la tierra y con todo lo que existe en el universo, la unidad de todas las cosas” (Escobar 2018, 204). El futuro de la sustentabilidad como discurso y como serie de intervenciones tangibles en ecosistemas y comunidades tal vez deba nutrirse de nuevas modalidades—o diseños para emplear el lenguaje crítico más reciente que emplea Escobar—más cercanos a los propios modos de sentipensar que emergen desde las comunidades. Dichos posibles diseños tienen el potencial de vincular al individuo con su entorno al mismo tiempo que adquieren la capacidad de reunir la multiplicidad de perspectivas que nos impulsan a pensar en pluriversos (Escobar 2018, 137-164). Sentipensar en pluriversos nos ayuda a reconocer y nutrirnos de otros modos de sentir y pensar, tanto con comunidades originarias como cierto pensamiento occidental que respete y valore otras contribuciones no-eurocéntricas a imaginarse posibles futuros para empezar a sortear y sobreponernos a la crisis ecológica en la que ya nos encontramos. Es así que no hay solamente una única forma universal de imaginarnos la sustentabilidad, si sentipensamos pluriversos (en vez de universo) para sostener la gran diversidad de ecosistemas y comunidades que componen lo que denominamos como América Latina.

⁶ El libro *Governing Affect* de Roberto E. Barrios es útil para entender las formas en las que tanto los individuos como colectividades pueden recurrir al afecto y las emociones en situaciones donde se ven afectados por desastres naturales, algunos de los cuales tienen un punto de origen ecológico.

Obras citadas

- Barrios, Roberto E. 2017. *Governing Affect: Neoliberalism and Disaster Reconstruction*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bass, Margot S., Matt Finan, Clinton N. Jenkins, et al. 2010. "Global Conservation Significance of Ecuador's Yasuni National Park." *PLoS One* (5,1).
- Caradonna, Jeremy L. 2014. *Sustainability: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Covarrubias Villa, Francisco, Alejandra Ojeda Sampson, María Guadalupe Cruz Navarro. 2011. "La sustentabilidad ambiental como sustentabilidad del régimen capitalista." *Ciencia Ergo Sum* (18, 1): 95-101.
- Elizalde, Antonio. 2012. "Aporías de la sustentabilidad capitalista." *Polis* 33 <<http://journals.openedition.org/polis/8462>>
- Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Independence, Autonomy, and the Makings of Worlds*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2007. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- _____. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Gómez-Barris, Macarena. 2017. *Extractive Zone: Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, Walter D. and Catherine Walsh. 2018. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South*. Trans. Michael Ennis (1, 3): 533-580.
- Rappaport, Joanne. 2015. "Introducción a la edición especial de *Tabula Rasa*: Orlando Fals Borda e *Historia doble de la costa*", *Tabula Rasa* (23): 11-21.
- Thiele, Leslie Paul. 2016. *Sustainability*. 2nd. ed. Malden, MA: Polity.
- Uzendoski, Michael A. 2018. "Amazonia and the Cultural Politics of Extractivism: Sumak Kawsay and Block 20 of Ecuador." *Cultural Studies* (32,3): 364-388.