

# GIRO UTERINO:

ritualizaciones y ontologías  
cosmopolíticas para la  
liberación de la MadreTierra\*

**(pensamiento)**

(pensamiento), (palabra)... Y obra

Carolina Rojas-Valencia\*\* 

---

**Fecha de recepción:** 04 de marzo de 2024

**Fecha de aprobación:** 19 de enero de 2024

**Para citar este artículo**

Rojas-Valencia, C. (2024). Giro uterino: ritualizaciones y ontologías cosmopolíticas para la liberación de la MadreTierra. *(pensamiento), (palabra), Y obra*, (31), e20309. <https://doi.org/10.17227/ppo.num31-21219>

---

\* Artículo de reflexión, producto del proceso de indagación de mi investigación doctoral.

\*\* Maestra en Artes Plásticas y Magíster en Artes Plásticas y Visuales, Universidad Nacional de Colombia; Candidata a doctora del Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Docente de planta de la Licenciatura en Artes Visuales, Universidad Pedagógica Nacional. Como artista, investiga en torno a las estéticas ambientales y el pensamiento ambiental latinoamericano; intereses que ha trabajado de manera individual y desde el colectivo artístico interdisciplinar Sedimentos (creado en 2006). Últimamente trabaja desde la ancestralidad de los pueblos de Abya Yala. Candidata a Doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. [crojasv@pedagogica.edu.co](mailto:crojasv@pedagogica.edu.co) - [carolinarojasvalencia.com](http://carolinarojasvalencia.com)

## Resumen

El artículo explora —sensible, narrativa y creativamente— la raigambre ontológica de la crisis ambiental y su relación con la colonialidad, develada en el desgarramiento de la Tierra que oculta mi propio nacimiento. La crisis ambiental se entiende, entonces, como una crisis ontológica en la que —desde el dualismo que excluye a la naturaleza como exterioridad radical— se hacen posibles la mercantilización de la Tierra y la opresión de Abya Yala. Es decir que nos enfrentamos también a la dimensión política de la crisis, que comienza con la esclavitud de la Tierra en la época de la conquista y encuentra su continuidad en los Estados modernos. Como contrapunto, se recupera la categoría ontológica de MadreTierra, usada por los mundos indígenas para designar relacionalmente el parentesco entre los seres humanos, la Tierra y el cosmos, a la manera de una cosmopolítica ancestral. A través de ritualizaciones profundamente íntimas, mi historia personal conduce y teje las reflexiones ontológicas y políticas, en las que mi ombligo se expresa como puente y lugar de mediación cosmopolítica desde el que propongo restablecer esos vínculos hondos y entrañables con la Tierra y con el cosmos, sugiriendo una vía para restituir el pacto originario que haría posible la liberación de la MadreTierra.

**Palabras clave:** ontología relacional; cosmopolítica; liberación de la Madre Tierra; ritualidad

## Uterine Turn: Ritualizations and Cosmopolitical Ontologies for the Liberation of Mother Earth

### Abstract

The article explores —sensitively, narratively and creatively— the ontological roots of the environmental crisis and its relationship with coloniality, revealed in the tearing of the Earth that hides my own birth. The environmental crisis is thus understood as an ontological crisis in which —from the dualism that excludes nature as radical exteriority— the commodification of the Earth and the oppression of Abya Yala become possible. In other words, we are also facing the political dimension of the crisis, which began with the enslavement of the Earth during the era of conquest and continues in modern States. As a counterpoint, the ontological category of Mother Earth is reclaimed, used by indigenous peoples to relationally designate the kinship between human beings, the Earth, and the cosmos, in the manner of an ancestral cosmopolitics. Through deeply intimate ritualizations, my personal story leads and weaves ontological and political reflections, in which my navel is expressed as a bridge and place of cosmopolitical mediation from which I propose to reestablish those deep and intimate bonds with the Earth and the cosmos, suggesting a way to restore the original pact that would make the liberation of the Mother Earth possible.

**Keywords:** relational ontology; cosmopolitics; liberation of Mother Earth; rituality

## Giro uterino: ritualizações e ontologias cosmopolíticas para a libertação da Mãe Terra

### Resumo

O artigo explora —de forma sensível, narrativa e criativa— as raízes ontológicas da crise ambiental e a sua relação com a colonialidade, revelada na dilaceração da Terra que esconde o meu próprio nascimento. A crise ambiental é entendida, então, como uma crise ontológica na qual —a partir do dualismo que exclui a natureza como exterioridade radical— a mercantilização da Terra e a opressão de Abya Yala se tornam possíveis. Por outras palavras, estamos também perante a dimensão política da crise, que começou com a escravidão da Terra na época da conquista e encontra a sua continuidade nos Estados modernos. Como contraponto, recupera-se a categoria ontológica da Mãe Terra, utilizada pelos povos indígenas para designar relacionalmente o parentesco entre os seres humanos, a Terra e o cosmos, à maneira de uma cosmopolítica ancestral. Através de ritualizações profundamente íntimas, a minha história pessoal conduz e tece reflexões ontológicas e políticas, nas quais o meu umbigo se expressa como ponte e lugar de mediação cosmopolítica, a partir do qual proponho restabelecer esses laços profundos e íntimos com a Terra e o cosmos, sugerindo uma forma de restaurar o pacto originário que tornaria possível a libertação da Mãe Terra.

**Palavras-chave:** ontologia relacional; cosmopolítica; libertação da Mãe Terra; ritualidade

## Excavación en el ombligo de una

Fusagasugá,<sup>1</sup> la ciudad donde mi madre me trajo al mundo, se encontraba a 12 kilómetros de los escarpados cultivos de mora en que ella —una trabajadora social de la teología de la liberación, oriunda del Eje Cafetero— se había refugiado con mi padre —un agricultor caqueteño, ideólogo del M-19— tras su desmovilización. El día en que nací, se repetiría la historia de origen de la MadreTierra; esa que, según la ontología gunadule, se actualiza cada vez que una mujer da a luz (Green, 2011, p. 84), cuando el rito del nacimiento reproduce el mito de la creación, para recordar que somos hijas e hijos de la Tierra.

Si yo hubiera sido una niña indígena, la placenta, junto a mi cordón umbilical, se habría sembrado donde nací, para refrendar el parentesco con la MadreTierra y recordar de dónde se viene y hacia dónde se va cuando la muerte nos hace regresar a la morada de la creadora y del creador (Green, 2011, p. 62-63). Pero mi ombligo, como el de la mayoría de niñas y niños occidentalizados de este continente, se perdió entre los residuos biológicos del Hospital San Rafael. “Fusa” no sabría más de mi existencia, que rápidamente sería abrazada por mi ascendencia materna y florecientes cafetales, a 205 kilómetros de las moras silvanenses. Desde entonces, mi vida ha transcurrido entre Armenia, Medellín y Bacatá.<sup>2</sup>

Empeñada en recuperar mi vínculo con la MadreTierra, me aferré al vacilante vestigio de mi ombligo extraviado. En *Excavación en el ombligo de una* me reencuentro con el suelo que me vio nacer, para ritualizar<sup>3</sup> mi alumbramiento, 34 años después<sup>4</sup> (Ilustración 1).



**Ilustración 1.** Fotograma del video *Excavación en el ombligo de una* [min. 00:29], Carolina Rojas Valencia, Hospital San Rafael, Fusagasugá, 21 de marzo del 2022

Fuente: <https://vimeo.com/709732348>

- 1 Vocablo que significa “pueblo al pie de los montes”, usado por las y los indígenas sutagaos (hijas e hijos del sol), llamados también fusagasugaes, pobladores de este territorio en la época precolombina.
- 2 Vocablo muyscubun que significa “fuera de la labranza”, de donde proviene el nombre actual de la capital de Colombia. Fue uno de los cinco Zybyn que conformaban el territorio del Zipazgo en la Confederación Muisca y comprendía buena parte de la actual Sabana de Bogotá.
- 3 Con el rito se hacen realidad las acciones divinas que signaron el comienzo de los tiempos y que se actualizan en el transcurso de los tiempos mediante la repetición. Así ocurre con las danzas que ritualizan los acontecimientos míticos; “Al representar mediante la danza, una y otra vez, el Misterio de la Creación original, el danzante, en calidad de médium e intérprete y centro del rito, se pone en contacto con el acontecimiento primordial que, a la vez, transforma a la danza en un acto de autocomprensión. Ambos aspectos constituyen elementos necesarios para el fomento de la vida, tanto en el plano cósmico como en el individual” (Wosien, 1996, p. 13).
- 4 Consultar el registro en este enlace: <https://vimeo.com/709732348>. Para comprender el proceso sensible y creativo de las ritualizaciones es fundamental ver sus registros audiovisuales.

Observo los rastros de la ruptura con mi origen telúrico, de modo que lo que se gestó en el vientre de mi madre como la continuidad de una creación mítica y cósmica de la Tierra, fue descartado, con la placenta, como posibilidad de ser. Como atendiendo al principio de individuación nietzscheano,<sup>5</sup> en el desgarramiento de mi Tierra natal retumba el ser radicalmente separado de la Tierra: la “Gran División” (Latour, 2007, p. 148), la definición del ser a partir de la escisión radical fundada con el nacimiento. Observo los signos de la expulsión de la Tierra como cosa externa y alejada del ser: una Tierra dominada, una Tierra esclavizada. Por eso, en el desarraigo de mi Tierra natal resuenan ecos de la Tierra devastada, los bosques depredados, los ríos vencidos, los aires engrisecidos, las especies menguadas. Como si en cada trozo terroso la Tierra entera hablara: crisis, dice. Ambiental, ecológica, alimentaria, declaran las comunidades científicas mientras disertan sobre cambio climático, calentamiento global, efecto invernadero, destrucción de la capa de ozono, deforestación, erosión del suelo, desertización, sequías, desastres naturales, contaminación global, pérdida de hábitat, extinción de la biodiversidad... Pero la Tierra dice: la base de la crisis es del ser. La crisis ambiental es una crisis ontológica; la siento en mi ser, dolorosa y profundamente.

A lo largo del texto voy a ir desarrollando ritualizaciones en las que se gestionan —con total licencia narrativa y creativa— aspectos autobiográficos que no solo sugieren el abordaje de la crisis ambiental de forma estética y sensible, sino que permiten llegar a reflexiones en las que el sentir de la crisis en la propia piel se entrelaza con las dimensiones ontológicas y políticas de la dominación de la Tierra, así como con su posible liberación. Primero, voy a presentar la base ontológica y política de la crisis ambiental, considerando que la opresión que el proyecto dominador del desarrollo ejerce sobre los países “subdesarrollados” tiene su origen en la invasión del continente, en una ontología conquistadora que excluye y esclaviza a la naturaleza como exterioridad radical, como se evidencia en la realidad

actual de Abya Yala.<sup>6</sup> Luego, voy a mostrar cómo el proyecto de estar en la riqueza del sujeto conquistador tiene continuidad en la conformación de los Estados modernos tras los proyectos independentistas, evidenciando la necesidad de una transformación ontológica que afirme la alteridad de la Tierra. De ahí en adelante, las ritualizaciones se expresan como una base pragmática y cosmopolítica desde la que es posible restablecer el vínculo ontológico con la Tierra, entendida como una espacio-temporalidad uterina, social y cósmica. Siguiendo este sentido —y volviendo nuevamente al presente—, propongo un giro uterino agenciado estéticamente, un pacto con la MadreTierra que afirma nuestra interdependencia y nuestra responsabilidad para con ella, procurando su liberación. Así, el giro uterino y la liberación de la MadreTierra parten de un principio de justicia para con ella que —en tanto transformación ontológica y opción emancipatoria— permite hacer frente a la crisis ambiental.

### Ontología de los comedores de oro y plata

Desde que las comunidades científicas comenzaron a hablar de crisis ambiental —exponiéndola como el asunto de mayor relevancia para la humanidad—, se dan diálogos estatales en todo el mundo, que se centran en la cuestión meramente económica de la crisis. Los países desarrollados convirtieron al desarrollo sostenible en su estandarte para superar el desequilibrio, presentado al mundo como un déficit de recursos naturales. Esto les permitiría mantener la institucionalización de la modernidad y el capitalismo, por medio de la reproducción en todo el mundo de los valores que impulsan los discursos de progreso y desarrollo: tecnificación, industrialización, urbanización y consumo (Escobar, 2014, p. 27), amparados en la connotación de “crecimiento continuo” (Ángel, 2003, p. 14).

5 Para Nietzsche (2007), el *principium individuationis* se corresponde con el ser humano individual, con lo subjetivo, que lo diferencia de lo general-humano y lo universal-natural, es decir, lo separa de lo colectivo y de la Tierra (p. 3).

6 *Abya Yala* es el término en lengua *dulegaya* con que el mundo *gunadule* se refiere al continente que hoy se conoce como América, significa “tierra en plena madurez”. En la actualidad, es ampliamente aceptada y difundida por las organizaciones y representantes de los mundos indígenas como denominación territorial que los identifica y les da sentido de unidad. En el texto, voy a hacer uso de vocablos y conceptos provenientes de las lenguas *dulegaya* (del pueblo *gunadule*), *muyscubun* (del pueblo muisca), *nasa yuwe* (del pueblo nasa), *maayata’an* (del pueblo maya yucateco), *kichwa* (de los pueblos andinos de Colombia, Ecuador y Perú) *quechua* (de los pueblos andinos de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) y *mapudungum* (del pueblo mapuche), con el entendido de que “la lengua y su indexicalidad en el proceso comunicativo dan cuenta plena de la experiencia y la vivencia de las personas y, por otra parte, el proceso comunicativo en contexto y la reflexividad sobre este permite entender los sentidos locales y los saberes dentro de la cultura.” (Agudelo, 2023, p. 35). Así mismo, como lo expresa Manibinigdiginya (Green, 2011), las lenguas manifiestan los “significados de vida” de los mundos indígenas, que surgen de los mitos, las historias de origen y las historias tradicionales para mantener viva la memoria propia (p. 64). Esto quiere decir que las lenguas enactúan verdaderos mundos y que invocarlos desde sus lenguas —más que enriquecer cognitivamente un contenido o reivindicar una justicia epistémica para los pueblos— es una forma de justicia ontológica; de jurisprudencia con las diversas realidades y la diferencia de mundos que ellas expresan.

Por su parte, las y los intelectuales del legado de Augusto Ángel Maya<sup>7</sup> (1995; 1996; 2001; 2003), en busca de un pensamiento ambiental propiamente latinoamericano, develaron las relaciones de poder que se esconden tras la crisis, al estar soportado el crecimiento de los países desarrollados en la explotación de los países “subdesarrollados”,<sup>8</sup> bajo condiciones de injusticia social y ambiental. Así, queda en evidencia que “el problema ambiental es eminentemente político” (Maya, 2003, p. 17), pues lo que desarrolla el desarrollo es la desigualdad.

Las y los estudiosos del Pensamiento Ambiental Latinoamericano también denunciaron que la crisis ambiental no es una crisis de recursos, sino una crisis civilizatoria, epocal, con bases en los órdenes humanitario, ecológico, cultural, epistémico y simbólico, con implicaciones filosóficas, éticas y políticas. De modo que no se trata únicamente de un desarrollo que no es sostenible, sino de una ontología que no es sostenible en el marco de una crisis global en la que se han superado los límites de la Tierra.

Al exponer la base ontológica y política de la crisis, en situación específicamente continental, se hace preciso ubicar el comienzo de la cuestión ambiental en Abya Yala en la época que corría cuando la carga de los katunes mayenses (Ilustración 2) rodeó el *Once Ahau*, asentado en Ichcaansihó (Anónimo, 1988, p. 160): el tiempo de la invasión.<sup>9</sup> Si bien la idea de “crisis ambiental” fue puesta en el debate público apenas en la segunda mitad de la pasada centuria, la ontología que dio lugar a la crisis civilizatoria se instauró en el continente hace alrededor de medio milenio.

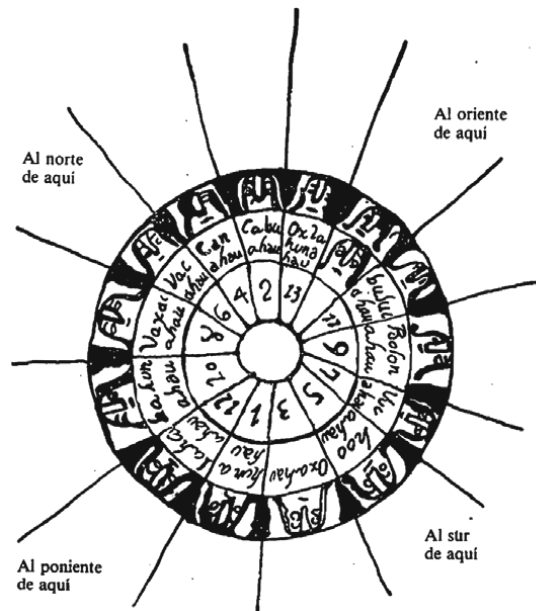


Ilustración 2. La rueda de los katunes

Fuente: Anónimo (1988, p. 135).

- 7 Patricia Noguera (2007) recoge las propuestas ético-ambientales más importantes de la Escuela de Pensamiento Ambiental Latinoamericano que se inscriben en la complejidad, el pensamiento sistémico y la relación entre teoría y práctica. Augusto Ángel Maya, con una propuesta ético-estética, es reconocido como el autor de primera línea en el pensamiento ambiental filosófico de dicha Escuela, que comienza a gestarse en Colombia en 1986. También se reconoce el trabajo de Enrique Leff, Julio Carrizosa, Guillermo Hoyos, Daniel Vidart, Arturo Escobar, José María Borrero, Rubiel Ramírez, Leonardo Boff y el suyo propio. En este mismo sentido, Enrique Leff, en su texto *La Ecología Política en América Latina: Un campo en construcción* (2003), caracteriza la emergencia del campo teórico-práctico de la Ecología Política Latinoamericana, y luego, en su texto *Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un saber para la sustentabilidad* (2009), hace “un recuento inicial y personal” (p. 1) de autoras, autores e hitos que han forjado el desarrollo del Pensamiento Ambiental Latinoamericano.
- 8 La realidad de los países latinoamericanos ha sido moldeada para representarlos como subdesarrollados por los países desarrollados —que se han propuesto el desarrollo como la meta más elevada y el fin más evolucionado—, inventando el “Tercer Mundo” (Escobar, 2007).
- 9 Según el Chilam Balam de Chumayel (Anónimo, 1988), el texto sagrado y profético escrito por los chilames (sacerdotes) de Yucatán, se puede interpretar que, de acuerdo con la “Rueda de katunes” (sistema calendárico Maya), el *Once Ahau* es el *katun* que transcurría cuando llegaron los conquistadores españoles a Ichcaansihó (Mérida, Yucatán). *Katun* viene de *kál tun*, que significa “piedra que cierra” en *maaya’taan* (Maya yucateco), indicando el cierre o el fin de un periodo de tiempo de 20 tunes (años de 360 días), así como el comienzo de uno nuevo. La “carga” —recordación o predicción— (Vargas, 2018, p. 210) del *Once Ahau Katun* es la de los horrores de la invasión española, pues para la Rueda profética de los *Katunes* (p. 137), el fin de este periodo sería el fin del despertar de la Tierra y el quiebre del rostro del sol, “¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros” (Anónimo, 1988, p. 59), y el comienzo de la esclavitud de la Tierra: “¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo! ¡Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga! Llegará... y lo veréis” (p. 161).

“Yo conquisto” es la categoría ontológica que Enrique Dussel (2007) va a concebir para caracterizar la experiencia propia de la llegada de los europeos a Abya Yala. El contrarrelato de la historia de la filosofía política moderna que ofrece la *Historia mundial y crítica* dusseliana, sitúa la época de la invasión como el origen de la modernidad, consecuentemente con la premisa de que la modernidad fue posible solo gracias a la colonialidad. Se describe la ontología del conquistador de la siguiente manera:

El «yo conquisto» al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del «yo pienso» *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea. (Dussel, 2007, p. 193)

De acuerdo con el relato histórico propuesto por Dussel, la modernidad temprana se constituye desde la negación excluyente de los modos de exterioridad propios de la alteridad de las y los nativos y africanos (p. 186), que aparecerían como la o el “otro”. Sin embargo, lo que quiere conquistar el “yo conquisto” es, ante todo, la naturaleza. El accionar del conquistador se dirige, primero, sobre la naturaleza y, después, sobre indígenas y negritudes, y solo a propósito de la naturaleza.

Una de las extraordinarias narraciones, en las que Felipe Guamán Poma (1988) retrata la realidad andina en el Virreinato de Perú, describe el encuentro entre Candia, el primer español que llegó a esas tierras, y el Inca Guaina Cápac (Ilustración 3) con estas palabras:

y preguntó al español qué es lo que comía, responde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata, y ancina dio mucho oro en polvo y plata y bajillas de oro [...] y así fue este dicho Candia a España con su oro y plata y riquezas. De cómo llegó este dicho Candia con la riqueza a España, con todo lo que llevó y publicó de la Tierra y riquezas, y dijo que la gente se vestía y calzaba de todo oro y plata, y que pisaba el suelo de oro y plata, y que en la cabeza y en las manos traía oro y plata [...]. Con esta nueva codicia y publicamiento de oro y plata se hicieron gente, [...] y trajeron por su lengua la conquista de este reino, y los capitanes y los soldados vinieron muy contentos no tenían hora que deseaban llegar de la codicia de oro y plata. Don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, dos capitanes generales, y los demás se juntaron trecientos y cincuenta soldados, en todo Castilla hubo grandes alborotos, era de día y de noche entre sueños, todo decía: Indias, Indias, oro plata, oro plata del Perú, hasta los músicos cantaban el romance: Indias, oro, plata. (p. 266-269)



**Ilustración 3.** Conquista. Guayna Cápac, Inga / Candia, Español / cay coritachu micunqui (¿comes este oro?) / este oro comemos / en el Cuzco

Fuente: Poma de Ayala (1988, p. 267).

Abundancia de metales fue la noticia copiosamente divulgada que haría llegar al continente cuantiosos y hambrientos comedores de oro y plata. “Como que cierto es que eso anhelan con gran sed. Se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro”, dice en náhuatl el Códice Florentino (Poma de Ayala, 1988, p. 36). Comedor de oro y plata, primero; violador, esclavista y asesino de las y los nativos y africanos, después. El conquistador es, ante todo, un conquistador de la naturaleza y sus frutos. La



criminalidad es en tanto indígenas y negritudes son el medio para explotar la naturaleza y hacerse a la posesión del oro y la plata; ellas y ellos son la mediación que hace posible “el proyecto de «estar-en-la-riqueza» de la Modernidad” (Dussel, 2007, p. 195).

Si el conquistador desconoció las formas de organización económico-política, despliegue ético-religioso y producción cultural-simbólica de indígenas y negritudes fue porque les sometió a la mirada dominadora. No eran más que bestias, salvajes, bárbaros, semidesnudos, descalzos. Les deshumanizó y naturalizó en un sentido que es pura negatividad, porque la naturaleza — descaradamente y sin excepción— se puede someter a la servidumbre, poseer, explotar, abusar, esclavizar, COMER con devorador delirio. Estoy de acuerdo con Dussel en que la afirmación del “yo conquisto” es la negación de la otra y del otro. Pero el “yo conquisto” niega y se adueña de nativos y africanos solo en tanto hacen posible conquistar la Tierra y en tanto son también Tierra, es decir, parte de lo propiamente conquistable. La negación de la alteridad indígena y negra no entraña otra cosa que la negación de la alteridad de la Tierra. La exterioridad es más que racial, étnica o cultural, es natural, ontológica; por eso, la otra o el otro que subyace en la conquista es la naturaleza. Precisamente ella es la exterioridad radical.<sup>10</sup>

### Continuidad colonial y esclavitud de la MadreTierra

La *Excavación en el ombligo de una* que comencé con el reencuentro de mi Tierra natal continúa así: un texto hecho con Tierra proveniente del Hospital de Fusagasugá reproduce el contenido de mi Registro Civil de Nacimiento sobre la imagen de la cicatriz en el vientre de mi madre, que señala el portal que se abriría para entregarme al mundo el 14 de julio de 1987 (Ilustraciones 4 y 5).

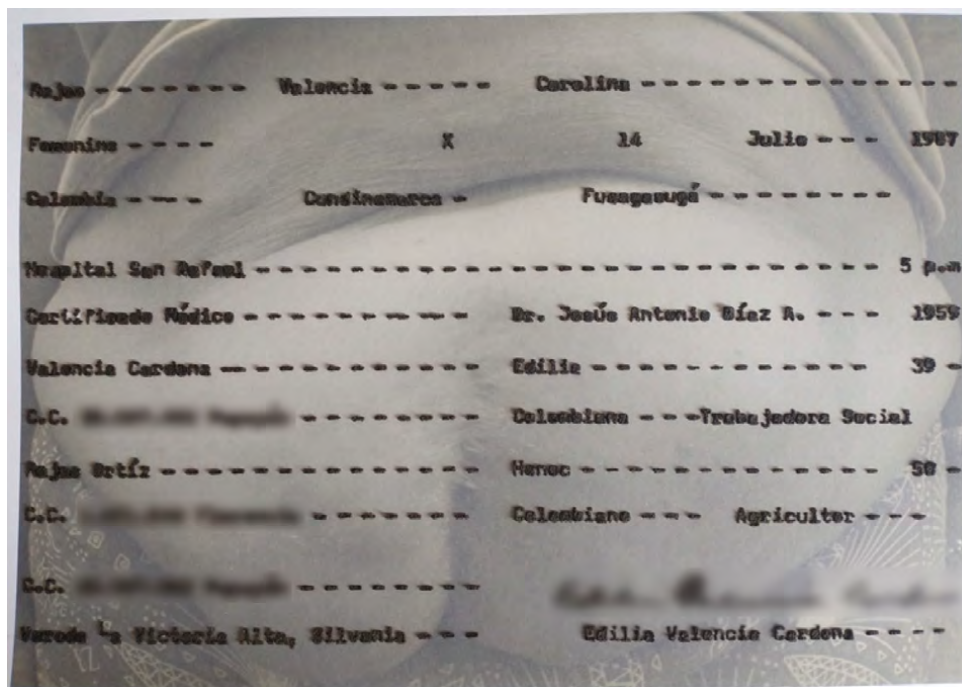


Ilustración 4. *Excavación en el ombligo de una*

Fuente: Archivo fotográfico de Carolina Rojas Valencia (2022).

10 La exterioridad natural pervive hasta nuestros días en la dominación de la Tierra y en la discriminación de las personas humanas naturalizadas: indígenas, negritudes, campesinado, mujeres, analfabetos, discapacitados, niños, enfermos, ancianos. Son todos seres naturalizados, infrahumanos, “irracionales” o tontos, considerados más cercanos y apegados a la Tierra, los impulsos, los instintos, las pasiones, las pulsiones. Racismo, clasismo, machismo, capacitismo, edadismo, son formas de exclusión cuya base es natural. La naturalización, entendida como una asociación negativa a la naturaleza, es el canon de muchos modos de discriminación.



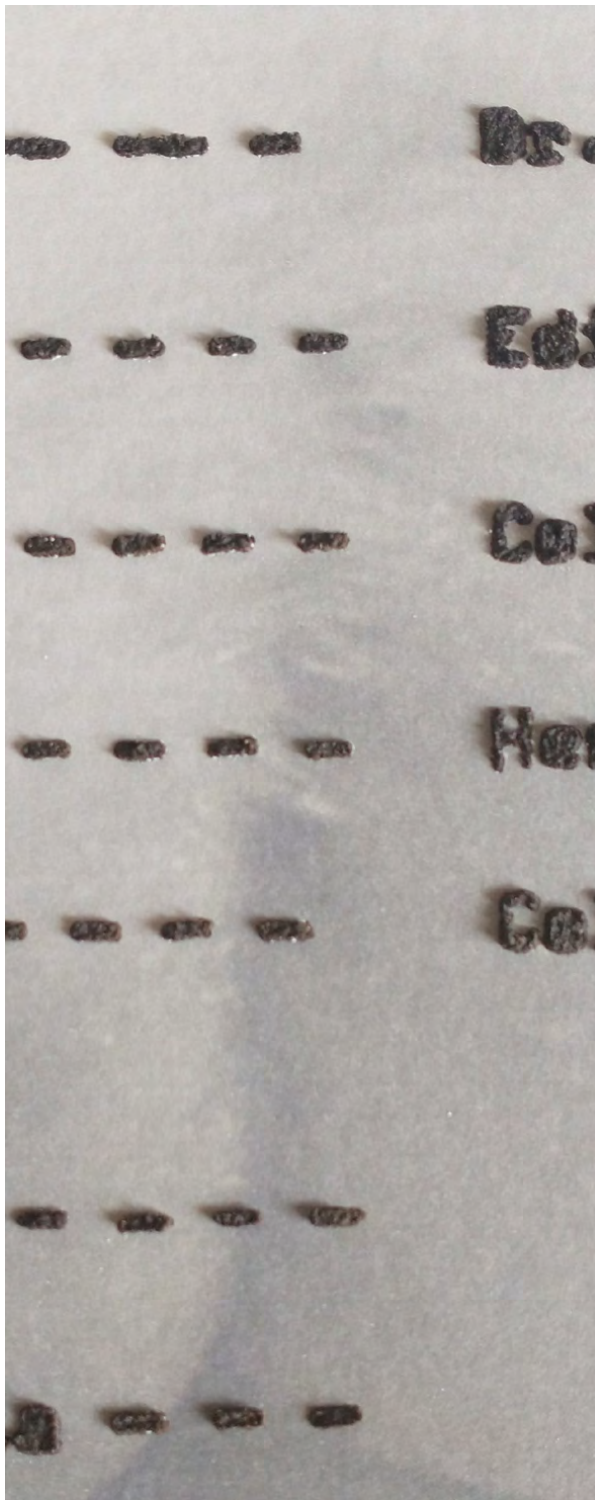
**Ilustración 5.** *Detalles Excavación en el ombligo de una*

*Fuente:* Archivo fotográfico de Carolina Rojas Valencia (2022).

Número y lugar de expedición de la cédula / Vereda La Victoria Alta, Silvania / Edilia Valencia Cardona —dice la última parte del texto— y aparece la firma de mi madre (Ilustración 6). ¿Qué significa? El autógrafo de su propia mano aprueba el contenido y le da autenticidad al documento público que oficializa mi nacimiento y reconoce mi existencia. Se suscribe mi pertenencia al contrato social, al mundo de la civilidad; se me da acceso a consideración moral y se me otorgan derechos. Mi Registro Civil de Nacimiento me hace ciudadana e hija de la nación colombiana: mi *terra patria*.

La cicatriz que aparece en la imagen de fondo (Ilustración 7) es también texto, escritura, sello, firma, impresión —todo a la vez—. Huella que suscribe mi parentesco con la Tierra profunda, con la madre que ha alumbrado a todas las generaciones del planeta, presente en el vientre de mi propia madre. Registra mi pertenencia al contrato natural<sup>11</sup> (Serres, 1990) pero, sobre todo, al pacto originario. Me hace ciudadana del cosmos e hija de la MadreTierra.

<sup>11</sup> Para Michel Serres (1990), el ser humano no está separado de la naturaleza, sino que ha estado vinculado a ella desde una interdependencia intrínseca, “nosotros dependemos, para nuestra vida, de ese sistema atmosférico cambiante, inconstante pero bastante estable, determinista y aleatorio, dotado de casi-períodos cuyos ritmos y tiempos de respuesta varían enormemente” (p. 51). Así mismo, esa naturaleza global que se consideraba no dependía de nosotras y nosotros, se ve afectada por nuestras modificaciones, con consecuencias éticas y ecológicas. Esto implica ciertas obligaciones de nuestra parte y amerita una responsabilidad contractual para con el mundo natural. El concepto de “contrato natural” es un contrapunto a la noción de “contrato social” de pensadores como Rousseau, la cual se centra en las relaciones entre individuos de la sociedad humana.



**Ilustración 6.** Detalle cicatriz Excavación  
en el ombligo de una

Fuente: Archivo fotográfico de Carolina Rojas Valencia  
(2022).

La imagen superpone dos realidades, dos mundos: la *terra patria* y la MadreTierra, que remiten a una histórica relación de dominación en la que la supremacía jurídica de

la patria somete a la MadreTierra. El ordenamiento espacial, político y normativo que regula la existencia social de las personas humanas, suscrito por la *terra patria*, solo tiene en cuenta a la naturaleza para oprimirla bajo relaciones instrumentales y mercantiles. La forma política de la *terra patria*<sup>12</sup> es la continuidad del “proyecto de «estar-en-la-riqueza» de la Modernidad”, que comenzó con la ocupación y explotación de la Tierra de Aby Yala, tras la guerra de la conquista que venció al nativo, con el fundamento filosófico y jurídico de “las reglas de la razón” que justificó la expansión del mundo occidental mediante genocidio y exilio (Dussel, 2007, pp. 195-196).

Tanto “patria” como “nación” son construcciones netamente coloniales —y mercantilistas— que han oprimido a la MadreTierra. Si con la violencia del apoderamiento del suelo “La *terra mater* de las culturas amerindias [...] había muerto y en su lugar reinaba la espacialidad «vacía» y abstracta, que el extranjero dominador (el europeo moderno) había de ocupar” (p. 198), con las leyes de los Estados modernos se prolongaban la comprensión y la acción opresora sobre la naturaleza. Basta con mirar la historia de la conformación de los Estados nacionales tras los procesos independentistas en América, para descubrir la continuidad de la colonialidad proyectada sobre la naturaleza, así como sobre indígenas y negritudes. El contrato social siempre ha excluido la alteridad de la naturaleza —entendida como exterioridad radical— y, por ende, la de los seres naturalizados.<sup>13</sup>

12 Las y los hablantes del latín, en la civilización romana, utilizaban la expresión “terra patria” para designar el país de origen o de nacimiento. Con el paso del tiempo la parte “terra” de la expresión entró en desuso y se siguió ocupando solo la parte “patria”. Si bien el vínculo de las personas humanas con la patria puede ser histórico y afectivo, sobresale el vínculo jurídico, especialmente porque la palabra “patria” se convierte en sinónimo de “nación” a partir del siglo XVIII, con la aparición de las primeras naciones europeas, pasando de un significado emotivo con el lugar de origen, a una acepción cargada de las connotaciones ideológicas y políticas propias de los Estados modernos, toda vez que la tierra natal o adoptiva está siempre ordenada como nación.

13 Por ejemplo, en la conformación del Estado chileno se definieron los límites de la nación desconociendo las vías diplomáticas de los parlamentos que por décadas habían regulado las relaciones con el pueblo mapuche, a quienes se les arrebataron los territorios de los que ancestralmente eran parte para entregárselos a colonos europeos, pues los chilenos habían tomado como modelo de nación a las naciones europeas y a los europeos como modelo de ciudadano. Los territorios mapuche han sido convertidos en espacios de explotación forestal e hidroeléctrica de la que toman usufructo las empresas transnacionales con complicidad del Estado chileno, mientras que la gente mapuche ha sido subyugada bajo formas coloniales como la pacificación y, actualmente, la militarización, que les criminaliza con el argumento jurídico de la ley antiterrorista. En el caso del mundo gunadule, el proceso de independencia del Estado de Panamá en 1903 fragmentó el territorio Guna, imponiendo sobre la realidad de un mismo pueblo la división limitrofe con el Estado colombiano, obligándolos a realizar absurdos los trámites burocráticos cada vez que la vida comunitaria les hace cruzar la frontera (Green, 2011, p. 56). El mapa geopolítico interno y externo de los Estados-nación se aplica por conquista o imposición sobre la realidad de los mundos indígenas.

La América libre de Francisco Miranda, Servando Teresa de Mier, Simón Bolívar y José Martí no liberó la MadreTierra. Al contrario, la colonialidad de Aby Yala —soportada en la esclavitud de la Madre Tierra— que sostuvo la acumulación originaria del capitalismo europeo (Dussel, 2007, p. 228) sigue sustentando, hasta nuestros días, la acumulación de capital desde diferentes y renovadas formas de colonialismo perpetuadas por los Estados, en complicidad con los países desarrollados. Capitalismo como forma tecnológica del “estar-en-la-riqueza” del “yo conquisto” de la ontología de los comedores de oro y plata, de la ontología que desecha la placenta, de la ontología capaz de producir una crisis ambiental global. ¿Cómo hacer para que las teorías y las prácticas libertarias, los “contrarrelatos” y la “tradicón antitradicional” de América Latina (pp. 4 y 13) se dirijan a la Tierra?

Las y los conquistados, las y los vencidos (Anónimo, 2003), tendremos que buscar —en respuesta a la crisis ambiental— cuál sería la transformación ontológica que permita la afirmación de la alteridad de la naturaleza excluida durante siglos. Porque, como plantea Enrique Leff (2004), la crisis ambiental no es ajena al lugar del yo y debe sacudirlo de la complacencia de su mismidad, para lanzarlo al encuentro con la alteridad (p. ix). Patricia Noguera (2007) va en esta misma línea cuando expresa que “una ética ambiental en el ámbito de la filosofía, solo podrá tener lugar, cuando se disuelva el sujeto moderno en sentido estricto” (p. 22). Esto quiere decir que no basta con una descentración, sino que es necesaria una disolución del sujeto moderno que arroje al ser a la apertura, en su sentido más genuino “hacia lo radical y absolutamente extraño” (p. 22). Y si el encuentro con la exterioridad radical es la superación de las relaciones de dominio que hemos establecido para con la naturaleza, la cuestión, de un modo más general es: ¿cómo será posible la liberación de la MadreTierra?

### Cosmopolítica de la siembra de mi ombligo

Después de mi nacimiento, mi existencia fue acogida por cañadas, guaduales, bosques de niebla, humedales, páramos, lagunas, volcanes, nevados y montañas sagradas, en la ecorregión cafetera, entre las vertientes central y occidental de la Cordillera de Los Andes colombianos, donde crecí. Esta no es mi Tierra natal, pero es mi lugar de procedencia, la Tierra que me nutrió, que alumbró a mi familia materna, donde están enterradas y enterrados

nuestros muertos y donde espero me composten luego de mi muerte. Esta es mi casa materna, el lugar donde siempre quiero regresar.

En *Sembrar mi ombligo*<sup>14</sup> (Ilustración 8), aglutino la impronta de mi ombligo en un poco de Tierra recogida del Hospital donde nací con semillas de guayacán amarillo, para sembrarla en la casa de mi madre, en medio de los huertos y cultivos de pancoger que hemos cuidado en familia. Mi ombligo es la huella que dejó el cordón que se tejió para sostener mi existencia, el puente que me conectó con la fuerza vital, el punto exacto de contacto con mi origen. Por su parte, la semilla contiene al árbol sobre el que los dioses Muisca —cuando le dieron forma al mundo— soportaron la *Muysquyca* (territorio de los muisca), entre *Guatquyca* (territorio de arriba) y *Tynaquyca* (territorio de abajo).



**Ilustración 7.** Fotograma de *Sembrar mi ombligo* [min. 4:33].

Fuente: Carolina Rojas Valencia, Finca Villa Miriam, agosto de 2022. <https://vimeo.com/780480232>

Las ontologías de la MadreTierra explican la realidad desde estructuras en las que el cosmos está estratificado por una secuencia de mundos superpuestos y en gradación. La imagen más simplificada de la estructura cósmica describe un espacio tripartito comprendido por un inframundo —subterráneo—, un supramundo —superior celeste— y un mundo que se encuentra en medio de los dos, que corresponde con el mundo terrestre donde

<sup>14</sup> Es fundamental consultar el registro en este enlace: <https://vimeo.com/780480232>



habitan los seres humanos.<sup>15</sup> Este espacio para el cosmos (Ilustración 9) está definido por los fenómenos celestes en que el punto de en medio, es un eje que comunica los diferentes estratos<sup>16</sup> (Velandia, 2011, pp. 82-83).

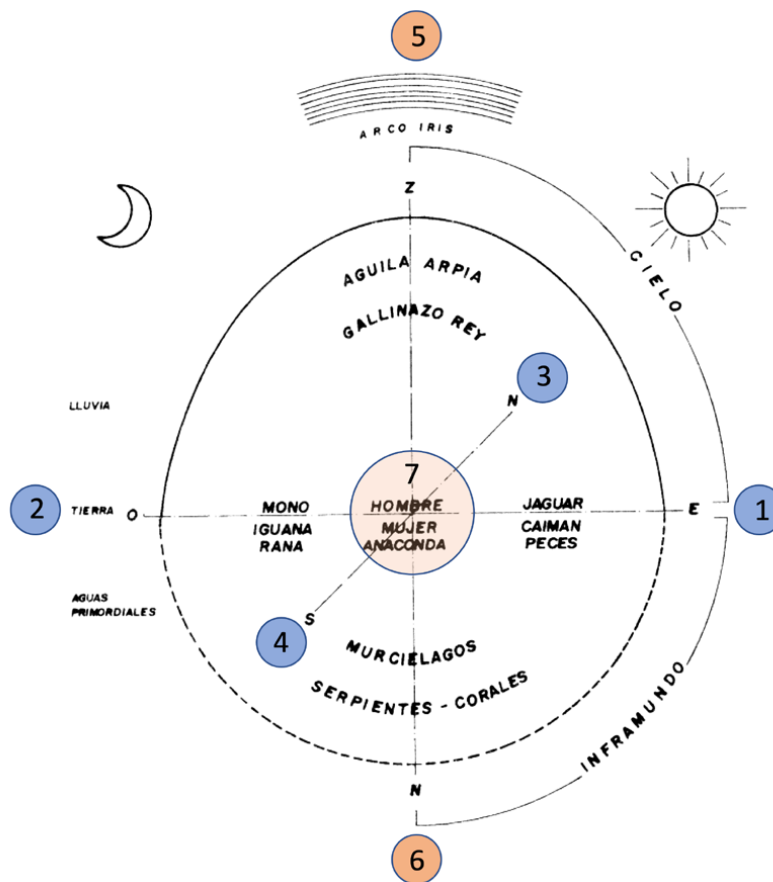


Ilustración 8. Estructura del cosmos de San Agustín<sup>17</sup> [La numeración es mía].<sup>18</sup>

Fuente: Velandia (2007, p. 14).

15 El pueblo mapuche también tiene una estructura cósmica basada en estos mundos, a lo que ellos denominan tierras. El *Wenu Mapu* es la “Tierra de arriba”, donde residen los seres protectores y los espíritus de las y los antepasados. El *Nag Mapu* es la “Tierra que andamos”, el mundo en que habitamos los seres humanos, los animales, las plantas y algunos seres espirituales. El *Minche Mapu* es la “Tierra de abajo”, el mundo subterráneo donde viven seres hostiles a la humanidad. A su vez, el *Nag Mapu* se divide en relación con los cuatro puntos cardinales o las “cuatro esquinas del mundo”, así: *Puel Mapu* (Tierra del Oeste), *Pikun Mapu* (Tierra del Norte), *Lafken Mapu* (Tierra del Oeste), *Willi Mapu* (Tierra del Sur). Esto está representado en el *Meli witrán mapu* (Tierra de las cuatro esquinas) que sostienen las *machis* (chamanas y médicos tradicionales) en sus manos cuando tocan con sus *kultrunges* (instrumento de percusión de uso ceremonial) la Tierra, los puntos cardinales, el tiempo y el universo entero (Chihuailaf, 1999, p. 35).

16 El mundo kogui de Colombia llama a este punto de “en medio” el *Kalduksankua*, y es el “sitio donde la madre enterró el poste central del mundo” (Velandia, 2011, pp. 82-83). David Dellenback (2012) lo describe de la siguiente manera: “los eventos cósmicos (es decir, toda la realidad) están entrelazados con el llamado *axis mundi*, el «eje del planeta»: el «punto central» que siempre ocurre en las mitologías a lo largo del planeta, siempre actúa como mediador, y permite acceso entre los diferentes niveles cósmicos. Ese es el lugar de la creación, de la muerte, de la iniciación, es el «hogar», el espacio que permite interacción con lo sagrado y con los arquetipos. Este «centro» es prácticamente universal en el pensamiento «arcaico»” (p. 22).

17 César Velandia (2011) diseñó este esquema para explicar el cosmos del Pueblo Escultor del Valle de las estatuas de San Agustín en el Macizo colombiano. De acuerdo con Velandia, a partir del cosmos del mundo kogui, este diseño resume diversas variaciones del cosmos de las y los actuales barasana, ufaina, kogui, huitoto, gunadule, desana, waunana, cubeo, curripaco, embera y coyaima (p. 80); sin embargo, la lógica que utiliza es transversal a todas las explicaciones cósmicas de los mundos indígenas.

18 “Este espacio para el cosmos está definido por los fenómenos celestes. El Sol sale sobre el plano del horizonte, describe una parábola y desaparece por el punto opuesto al lugar por donde salió, formando los referentes Este (1)-Oeste (2) y sus correlatos Norte (3)-Sur (4). La trayectoria parabólica del Sol en el cielo determina un punto máximo superior —el Zenit (5)— y otro inferior —el Nadir (6)—. La oposición Zenit-Nadir forma una línea perpendicular al plano establecido por las oposiciones Este-Oeste y Norte-Sur” (Rojas-Valencia, 2022, p. 114). La intersección de estos puntos (7) es el eje del mundo.

Diría que el punto de en medio es una especie de ombligo del cosmos. De ahí que el eje cósmico, sobre el que la MadreTierra —en la historia de origen gunadule— asentó su hamaca de oro y plata para ponerse a girar (*Olobibbilgunyay / Manibibbilgunyay*), muchas veces esté materializado por árboles, que son su placenta —al ver la imagen de la placenta podemos percatarnos de que tiene forma arbórea—. Así como el guayacán es parte de la estructura que soporta el cosmos Muisca, para los mundos Mayas de Centro América, la “Gran Madre Ceiba” o ceiba verde (Ilustración 10) comunica todos los niveles del cosmos: sus raíces penetran en el inframundo, mientras que su tronco está en el mundo terrestre y su fronda se extiende por el supramundo (De la Garza, 1988, p. 25). El pueblo mapuche también tiene depositada su raíz cultural en un árbol, se trata del Foye Canelo que sostiene la memoria de las y los antepasados. “El Gran Canelo que plantaron los padres de nuestros padres”, dice Elicura Chihuailaf (1999, p. 46), materializa el *rewe*, un altar totémico considerado como el lugar de la pureza y desde el cual las y los *machi* ascienden a los estratos del cosmos cuando ofician sus ceremonias.



**Ilustración 9.** Gran Madre Ceiba, Tres mundos y Cuatro rumbos, Diferentes vistas de representación 3D del cosmos maya con sus estratos y regiones.<sup>19</sup>

Fuente: Archivo fotográfico de Carolina Rojas Valencia (2022).

Se trata de la “escalera chamánica”<sup>20</sup> (Reichel-Dolmatoff, 1990, p. 23) que, durante la transfiguración y transmutación de su vuelo, el chamán utiliza para visitar las distintas gradaciones de las dimensiones ignotas del cosmos y efectuar toda clase de mediaciones. Son las formas políticas en que los árboles cósmicos —el eje de un cosmos intuitivo como circular— constituyen el espacio assembleario, la sede del parlamento, el congreso, porque este es el centro de todas las relaciones, el lugar donde se concilia cualquier oposición y contrariedad y se pactan todo tipo de acuerdos entre mundos, tierras, esquinas y rumbos. Esto no es más que el reconocimiento de una comunidad política expandida, cósmica, en la que todo lo existente —todas las cosas y todos los seres en sociedad, sin dejar ningún elemento aislado— ocupa un lugar, cumple una función y tiene un sentido en la organización de la trama de relaciones.

19 Una estructura más compleja del cosmos —pero con el mismo fundamento— es la del pueblo maya, para quienes la Tierra es concebida como una plancha cuadrangular sobre la que se levanta —hacia arriba— un supramundo piramidal escalonado en trece estratos; así como de ella se desprende —hacia abajo— un inframundo también en forma de pirámide, pero invertida, con nueve estratos. Cada uno de estos mundos está dividido en cuatro regiones correspondientes a los cuatro puntos cardinales o cuatro rumbos. Cada una de estas regiones está sostenida por una madre ceiba: el occidente por una ceiba de color negro, el norte por una blanca, el sur por una amarilla, el oriente por una roja y el centro por una verde, de mayor importancia (Anónimo, 1988, p. 89).

20 Para el mundo emberá, por ejemplo, es “la escalera que comunica a los humanos con *Kagarabi*”, el creador (Velandia, 2011, pp. 82-83).

La política como posibilidad de encuentro entre mundos divergentes que Isabelle Stengers (2014) propone como “cosmopolítica”,<sup>21</sup> se abre aquí a las nociones de cosmos de los mundos indígenas, a aquellos que no hablan el lenguaje de la ciudadanía, de la *polis* civilizada. Lo que ontológicamente está diciendo “MadreTierra” es que todo es social. La MadreTierra (persona y madre) inscribe a la Tierra en las relaciones sociales, inter-personales, en la dimensión de lo social en una escala ampliada, cósmica. Muchos sujetos —visibles o invisibles— son percibidos como personas “dotadas de cualidades cognitivas, morales y sociales” (Cáceres, 2020, p. 138). Los mundos que solemos llamar naturales, y también los sobrenaturales, son verdaderos mundos sociales, verdaderos pueblos. El cosmos es una sociedad de sociedades, por lo que todo resulta ser radicalmente político; una especie de democracia donde el *demos* no designa únicamente a los pueblos humanos. “No hay exterioridad natural porque no hay naturaleza, no existe la naturaleza como algo categorialmente aparte y opuesto a la polis” (Duchesne, 2017, p. 45).

La “MadreTierra” se diferencia de la forma ontológica de la naturaleza porque no se fundamenta en la separación dualista que la ha convertido en objeto para poseer —incluso cognitivamente— y consumir: medio ambiente, recurso natural o ecológico, servicio ambiental o bien ecosistémico. Tampoco se trata de la “Tierra” a secas —que también conserva la condición de escisión—, se trata de la “MadreTierra” y yo lo escribo todo junto, porque considero que a la Tierra no se la puede disociar de su condición de madre. Se trata de la maternidad de la Tierra. ¿Qué significa que la terrosidad esté signada por la maternidad? ¿Qué implica que la Tierra sea Madre? ¿Qué entraña que sea nuestra Madre? Cuando decimos MadreTierra estamos agregando a la lengua española un contenido que la palabra Tierra, a secas, no tenía, estamos agregando un componente originario, estamos regresando al vientre.

21 Para Stengers (2014) el término “cosmos” no es un cosmos particular, ni busca englobarlos a todos, más bien, “designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes” (p. 21). Esto implica pensar los problemas contemporáneos desde una perspectiva amplia y diversa, que reconozca los diferentes mundos y sus interconexiones, así como nuestra interdependencia con otras formas de vida y nuestra responsabilidad ética hacia las y los demás y hacia el planeta en su conjunto. Esto incluye la revalorización de las formas de conocimiento y sabidurías que han sido marginadas o subestimadas, como los saberes indígenas, locales y tradicionales. Su propuesta se distancia del cosmopolitismo del pensamiento occidental antiguo (la idea de una tierra unificada de la que todos serían ciudadanos y en la que todos se sentirían como en casa) (p. 19) y reniega explícitamente de todo parentesco con el cosmopolitismo kantiano (un proyecto político de paz perpetua que afirma un progreso general humano, según el cual cada quién se pensaría como miembro de la sociedad civil mundial y sabedor de los derechos de la ciudadanía) (p. 18).

Lo que describe la “MadreTierra” es una forma ontológica ancestral en que todo está en relación. Para comenzar a elucidarla me suscribo a la propuesta de ontologías relacionales<sup>22</sup> que, como forma de ontología política, han formulado Arturo Escobar, Marisol de la Cadena (2008, 2010 y 2015) y Mario Blaser, en que no hay “ni «seres» ni «objetos» pre-constituídos que existen por sí solos, en absoluto”, porque “nada (ninguna entidad) pre-existe a las relaciones que la constituyen” (Escobar, 2014, p. 101). Entonces, para el caso, no existe el ser como sujeto individual, existe el ser-se, el hacer-se, el saber-se MadreTierra y cosmos.

Esta es una comprensión que va más allá de la noción de política racional, que atiende únicamente a los conflictos epistemológicos, restringida a un contrato social en que lo social se entiende como una dimensión exclusivamente humana, antropocentrada, que considera que el ser humano es el único que ostenta estatus moral completo y, por lo tanto, es el único que puede participar de dicho contrato, históricamente opresor de la MadreTierra, al subyugarla a los intereses de la *terra patria*.

No se trata de un conflicto epistémico, sino de un conflicto ontológico, pues no se trata de qué sabemos sobre lo que existe sino de una pugna por “qué existe” y “cómo existe” (Blaser, 2013, p. 547). En realidad, ninguno de los argumentos con los que se ha querido demostrar la escisión entre humanos y no-humanos, nos diferencia tan radicalmente de los demás seres existentes. Más bien, el soterrado propósito de las demostraciones que se han esgrimido ha sido el de justificar, por los medios racionales y jurídicos, la explotación de los animales, las plantas, las montañas, la

22 La ontología se ha dedicado a estudiar la naturaleza del ser y de lo real, expresando la forma en que explicamos la existencia de algo o alguien y lo que ella significa (Escobar, 2014, p. 95). Para Mario Blaser (2008, 2010 y 2013), la ontología tiene que ver con las premisas que los grupos sociales mantienen sobre las entidades que existen en el mundo, las prácticas que enactúan dichas premisas y las narraciones que permiten la comprensión sobre dichas entidades y las relaciones que conforman dichos mundos. Entonces, las ontologías relacionales se estarían refiriendo a las premisas, prácticas y narraciones que enactúan mundos en particular en que no hay seres discretos que existen en sí mismos o por su propia voluntad sino una densa red de interrelaciones y materialidades que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos, como los mundos ancestrales (Escobar, 2014, p. 100). Estos mundos tienen importancia política, porque muchas veces tienen que disputar su existencia ya sea en conflictos al interior de sí mismos o con otros mundos (pp. 97 y 98). Estas comprensiones se pueden ubicar dentro de lo que se considera como el *giro o apertura ontológica* que, como forma de articulación entre filosofía y antropología, permita dar cuenta de “la realidad múltiple desde mundos que emergen en pueblos o comunidades consideradas primitivas, premodernas, extra-modernas o no[solo]modernas” tomando distancia de la división absoluta entre naturaleza y cultura (Duque-Acosta, 2019, p. 83). De acuerdo con Carlos Duque, los principales referentes teóricos de este giro son la *teoría del actor-red* y la *Gran División* de Bruno Latour (2007); la teoría de los *modos de identificación* de Philippe Descola (2006, 2012 y 2016); el *perspectivismo amerindio* y el *multinaturalismo* de Eduardo Viveiros de Castro (1996); y la *multiplicidad ontológica y praxiológica* de Annemarie Mol (pp. 86-100).

opresión de los seres no-humanos, la esclavitud de la MadreTierra, en beneficio del lucro económico. Toda vez que la naturaleza, en tanto alteridad y diferencia —en tanto exterioridad radical— se puede dominar bajo una moral oportunista. Esto develaría lo que es la verdadera y radical diferencia, y no de toda la humanidad con el cosmos, sino solo la de esa porción que es capaz de producir una crisis ambiental global: la humanidad de la forma ontológica del “yo conquisto”, de la racionalidad económica, de la acumulación de capital, del “estar en la riqueza”, de la ontología de los comedores de oro y plata, de la que, hasta ahora, no hemos visto a ninguna otra criatura indigesta.

Considero el ritual de *Sembrar mi ombligo*<sup>23</sup> (Ilustración 8) como un ejercicio cosmopolítico, inter-mundos, que conecta mi nacimiento con mi crecimiento, oscila entre mis orígenes telúricos: mi Tierra natal —Fusagasugá, Tierra Muisca— y mi Tierra nutricia —Tierra Quimbaya—, al tiempo que afianza mi parentesco con la Tierra toda —la MadreTierra— y con el cosmos. La cavidad en mi cuerpo que alberga la memoria arcaica de la unión de mi linaje con la MadreTierra se expande para enraizar el canon arbóreo de las estructuras cósmicas. Me conecta con mi placenta perdida, mi árbol cósmico, mi guayacán, mi Gran Madre Ceiba, mi Foye Canelo, mi escalera chamánica, mi eje del mundo. El germen amarillo de la semilla es el brillo de una fuerza energética que contiene la potencia de un nuevo nacimiento en que mi ombligo se vuelve raíz. Soy de aquí, soy de la Tierra, soy Tierra, soy MadreTierra, soy cosmos. Puedo decir: *Hycha*, la palabra Muisca que significa “Tierra” y que, al mismo tiempo, es el pronombre que significa “yo”, de modo que el “yo muisca” es la MadreTierra y la MadreTierra es el “yo” (Niño, 2009, p. 16). Es una forma ontológica telúrica establecida por la Ley de origen Muisca y las Ordenanzas del territorio, en que la Tierra y el ser engendran devenires la una en el otro o, mejor, son uno.

### Giro uterino para la liberación de la Madre Tierra

La Tierra está poblada de huellas de los afectos<sup>24</sup> que hemos creado, porque la nutrición es, ante todo, el amor que nos sostiene. En mi juventud, amé un bosque que había sido afectado por la tala y la excavación con fines del desarrollo turístico de Santa Elena, en la ladera oriental de Medellín, sobre la Cordillera Central de Los Andes. Mis afectos con el bosque se desplegaron en una mezcla de pieles, en fuerza creativa, dedicando una larga y profunda oración por la vida fuera de equilibrio en una obra llamada *Piel* (Ilustración 11).



**Ilustración 10.** *Piel, Bosque ancestral, vereda Piedras Blancas, Santa Elena, Medellín*

Fuente: Carolina Rojas Valencia (2009). <https://carolinarojasvalencia.com/piel-skin/>

23 Consultar registro en: <https://vimeo.com/780480232>

24 Patricia Noguera (2000; 2004; 2007; 2017) y otros filósofos latinoamericanos como Jaime Pineda (2009; 2017), Omar Felipe Giraldo e Ingrid Toro (2020) y Pedro Rojas Valencia (2016; 2018; 2019; 2022), continuaron con el legado ético-estético de Augusto Ángel Maya.



Luego de muchos años sin visitar mi bosque de pieles, decidí reencontrarme con él para repetir allí la siembra de mi ombligo, con el propósito de continuar ritualizando mis relaciones con los lugares que me vinculan fuertemente con la MadreTierra, las Tierras de mis afectos. El ritual se repite: la impronta de mi ombligo, plasmada en un poco de mi Tierra natal, contiene una semilla de guayacán amarillo que se siembra<sup>25</sup> (Ilustración 12).



**Figura 11.** *Fotograma de Sembrar mi ombligo [min. 00:03], Bosque ancestral, agosto de 2022*

Fuente: Carolina Rojas Valencia (2022). <https://vimeo.com/780593754>

Así como el día de mi nacimiento se repetía el mito de nacimiento de la MadreTierra, aquí se repite mi unión con la Tierra y con el cosmos. El ritual es el lugar donde el yo-tierra se enraiza con el yo-cosmos, donde no se puede escapar a las relaciones que signan la existencia propia con la existencia cósmica originaria. El ritual refrenda el vínculo, el pacto. Sembrar árboles es también un gesto cosmopolítico en el que no solo se reproducen organizaciones cósmicas que vinculan las Tierras de arriba, en medio y abajo, sino que se ofrenda el vínculo mismo, se unen las Tierras y se paga con la intención de una vida. El árbol sagrado de los muisca fue atacado por los españoles en la colonización como parte de la guerra religiosa que emprendieron contra la espiritualidad indígena. Entonces, este ritual significa también devolver el elemento arrebatado.<sup>26</sup>

La semilla amarilla contiene la potencia del oro como diplomacia para la gestión de las relaciones con el cosmos,<sup>27</sup> que nada tiene que ver con la comprensión del oro como riqueza material ni con la posesión de la Tierra del “yo conquisto”, al contrario, tiene que ver con la producción y reproducción de una conexión profunda con la MadreTierra y con el cosmos. La integración del cosmos estratificado y mantener su equilibrio en un sistema comprensible para el ser humano es solo posible a través de poderosos factores mediadores que constituyen la diplomacia de las ontologías cosmopolíticas.

25 Es fundamental consultar el registro en este enlace: <https://vimeo.com/780593754>

26 Las existencias de la especie “guayacán” se han reducido fuertemente debido a su sobreexplotación por la calidad de su madera.

27 A la llegada de los españoles, muchos pueblos de Abya Yala habían perfeccionado extraordinarias técnicas y relaciones en torno al oro y otros metales. Los pueblos prehispánicos que habitaban la actual Colombia contaban con despliegues metalúrgicos complejos desde el año 500 a.e.c. Yacimientos aluviales, desprendimiento de gravas y piedras de los ríos, vetas madre y arenas auríferas lavadas con bateas; trueques e intercambios; hornos en lo alto de las montañas y hornillas portables; elementos puros, aleaciones, sinterización, fundición con molde, a la cera perdida, fundiciones múltiples, con núcleo, martillado, recocido, alisado, moldeado, ensamblaje, soldadura, enchapado, repujado, calado, troquelado, pulido y bruñido, acabados, filigrana, restauración (Museo del Oro, 2022), eran la expresión de sofisticadísimo saberes técnicos, elaboraciones escultóricas, metalúrgicas y relaciones sociales que circundaban el camino orfebre. Semejante florecimiento tecnológico era en sí un florecimiento político que no tenía otro sentido que el de gestionar las relaciones con el cosmos.

Montañas, abrigos rocosos, grutas, cuevas, páramos, lagunas, ríos, recibieron en sus entrañas ofrecimientos de oro y tumbaga. Los pequeños tunjos (Ilustración 13) del mundo muisca descansaron bajo Tierra o en el fondo del agua como ofrendas esenciales,<sup>28</sup> en agradecimiento a la generosidad de los regalos que brinda la *Hycha Guaia* (MadreTierra). También se trata de contribuir a la reproducción de la vida. De manera que, al enterrar o lanzar al agua las piezas de oro, se proyecta sobre la *Hycha Guaia* la manifestación del Padre Sol, que la fecunda. Los conquistadores se llevaron el oro, pero los mundos indígenas reinventaron sus tecnologías diplomáticas. Hoy se ofrenda maíz amarillo y, en mi caso, semilla amarilla.



**Ilustración 12.** *Tunjos Muisca. Museo del Oro, Bacatá.*

*Visita 11 de mayo de 2022*

*Fuente:* Archivo fotográfico de Carolina Rojas Valencia.

28 Además de dádiva para la MadreTierra, el oro fue el elemento chamánico por excelencia, ya que la ruta del viaje que el chamán emprende como rompimiento del ego era posible mediante la relación oro-sol-transmutación (hombre-jaguar, hombre-águila, hombre-serpiente, hombre-murciélago), interviniendo otros elementos como la planta de poder, los cantos y la danza.

El pago hace parte de una serie de principios cosmopolíticos que tienen relación con el cuidado de la MadreTierra, basados fundamentalmente en la reciprocidad. Así es como está establecido en la Ley de origen de los pueblos, por eso es recurrente que, en las historias de origen, como la *gunadule*, a los pueblos se les haya dado el mandato de cuidar y defender la MadreTierra, como parte de las formas relacionales. El principio del *Ayni* — de tradición quechua— dice que “a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco” (Estermann, 2006, p. 145).

La reciprocidad, también llamada entre algunos pueblos ancestrales el pago, debe entenderse en términos de la comunidad ampliada [...] de seres vivientes humanos y no-humanos y, constituye una crítica a la visión extractivista [...]; para el extractivismo se trata de tomar los “recursos naturales” como materias primas para ser exportadas a los centros de poder, sin tener en cuenta la armonía del territorio y la retribución a la Madre Tierra —los pagos—. La reciprocidad tiene que ver con el principio de reproducción de la vida, con devolver a la Madre Tierra parte de los dones que nos ha brindado; tiene que ver con la sacralidad de la vida y la existencia. De hecho, el principio de reciprocidad puede entenderse como una poderosa alternativa al extractivismo para todos los pueblos que resisten las “locomotoras del desarrollo”, pues extraer sin devolver en reciprocidad, sin dar el pago, es una de las formas más graves de desarmonización de la vida. (Duque-Acosta, 2019, pp. 116-117)

El pago, en tanto ritualidad, tiene que ver con lo que Carlos Duque (2019) denomina el *enfoque praxiológico*, entendido así:

la forma de aproximarse a la realidad de los diferentes pueblos andino-amazónicos no es solo cognitiva (epistémica) sino práctica-corporal; [...]. Es en virtud de ello que nos referimos a la ontología no como una meditación contemplativa sobre el ser, a la manera clásica de la filosofía, sino propiamente a una ontología basada en las *prácticas*, en la *enacción*, en

la *performatividad* (de discursos y *prácticas*)  
[...]. (p. 100)

Las ritualizaciones, en tanto práctica y performatividad, enactúan interconexiones de lo subjetivo con lo colectivo-humano y con lo universal-natural. Tendríamos que estar de acuerdo en que hay que hacer excavaciones, no en la Tierra para extraer oro, minerales y petróleo, sino en el ombligo —comenzando por el propio— comenzando por sacudir la mismidad del “yo”, para lanzarnos al encuentro con la alteridad (Leff, 2004, p. ix). El sentido de mi ombligo permanece en el centro de mi cuerpo como recuerdo de mi origen en el vientre de mi madre, que es el origen de mi madre en el vientre de mi abuela y el de ella en el vientre de su madre y el de todas y todos en el vientre de la Tierra. La fuerza de los vientres de las madres que nos han parido en este mundo no es una fuerza diferente a la de la Tierra; vientre común, gran útero que ha gestado y sigue gestando a todas las generaciones de existentes. Recordar el vientre de donde venimos es acceder a la conciencia de que somos extensión y continuidad de la voluntad de vida de la Tierra, de que somos telúricos; somos seres-tierra. Entonces, la conexión con la tierra natal, la tierra nutricia, las tierras de los afectos, el nexa con el origen, con la fuerza primigenia de la creación que se activa en la ritualización, hace posible una transformación ontológica en la que el ser se sale del “yo” y se conecta con el todo. Se restablece el vínculo ancestral del ser-naturaleza que somos y que la colonialidad nos niega desde el nacimiento, es la superación del principio de individuación (Nietzsche, 2007, p. 3).

Desde nuestro centro —nuestro ombligo— es posible vincularnos con el centro de la espacio-temporalidad social y cósmica que es la MadreTierra, en tanto totalidad y multiplicidad uterina. Entonces, ritualizar es una práctica en la que se performa la potencia de las mediaciones con las dimensiones ignotas del cosmos y de la MadreTierra, para renovar y refrendar periódicamente nuestros vínculos, alianzas y pactos con ella y restablecer las relaciones de equilibrio a través de las ofrendas y los pagos. Lo que se nombra como el restablecimiento de un equilibrio no es otra cosa que la restitución de las relaciones justas con la Tierra, nuestra madre. Recordar el lugar que nos corresponde en el ordenamiento cósmico es recordar nuestra responsabilidad como hijas e hijos de la Tierra. Se trata de reconocerle a ella lo que nos ha dado: la vida toda. Entonces, actuar en correspondencia: retribuirle. Se trata

tanto del relacionamiento justo con la MadreTierra como del consentir, endulzar, corazonar el vínculo con ella, que es, a la vez, el vínculo con nosotras y nosotros mismos, como los seres “cuerpo- mundo- de- la- vida- simbólico-biótico” (Noguera, 2000, p. 51) que somos. Estoy hablando de hacer justicia; de una justicia ambiental, pero que la trasciende. Solo a partir del recuerdo del origen, del sentirse y saberse hija o hijo de la Tierra, es posible la superación de la crisis ambiental global.

Crisis ambiental, esclavitud de la MadreTierra y colonialidad de Abya Yala están en relación y se superan mediante el giro ontológico que afirme la alteridad de la naturaleza, mediante la cosmopolítica de la liberación de la MadreTierra. La “liberación de la Madre Tierra” es un concepto que he tomado de los procesos de resistencia indígena que le han permitido a los pueblos originarios de mi país sobrevivir al etnocidio; adelantar procesos organizativos desde la juntanza entre pueblos; lograr la inclusión de derechos étnicos en la legislación colombiana; recuperar territorios ancestrales, permanecer en ellos y recuperar su autonomía; resistir a los azotes de las empresas de monocultivo, las industrias extractivistas multinacionales, el conflicto armado y el narcotráfico; desafiar la evangelización, la educación alienante, monocultural y monolingüe; aumentar su autoestima como indígenas y proponer su educación propia (Green, 2011).

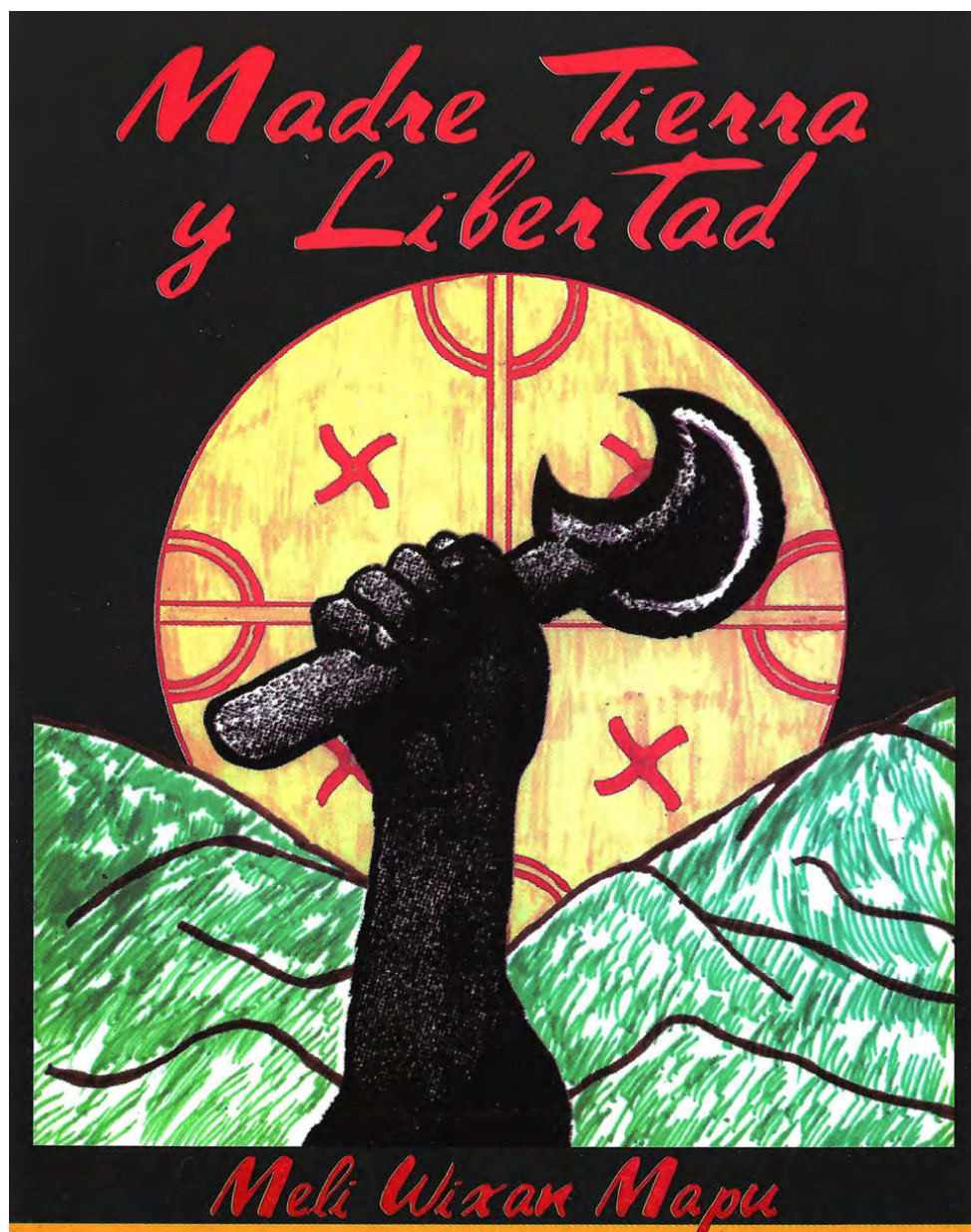
Conservando el sentido que las insurgencias indígenas, en su justa defensa de la MadreTierra y desde hace 500 años, le han dado a su idea de “liberación”, me gustaría ampliarla a una comprensión ontológica y cosmopolítica. La libertad de la MadreTierra hace temblar la idea misma de libertad y los ideales libertarios, que tendrán que ser completamente reformulados, veremos por qué. A través del valor “universal” de la libertad, el ser humano moderno se ha producido a sí mismo y ha despreciado la Tierra; es a través de la libertad de acción que produce su ruptura con la naturaleza (Noguera, 2004, pp. 50, 60, 74 y 157). En el ideal humanista moderno del “hombre libre” el ser humano se encuentra en el centro de sus actos, tiene posibilidad de elección y puede actuar por su propia voluntad, sin depender de las ordenanzas de la naturaleza o de dios (Cáceres, 2020, p. 119).

El “hombre libre” es uno que se distingue del salvaje y del bárbaro, “se refiere al individuo, a un sujeto particular, al modelo del hombre ideal, como aspiración de lo moderno, al civilizado que se puede distinguir del



primitivo, alejado de su «naturaleza salvaje», para «cultivar su espíritu» (Cáceres, 2020, p. 117). Nuevamente aparece el “yo conquisto”, esta vez bajo la apariencia del perfeccionamiento del “hombre libre”, pero no liberador, pues el ideal humanista entraña un proceso de exclusión –nuevamente–, de la exterioridad radical: la naturaleza y los seres naturalizados.

No son solo “los pobres de Jesucristo” de la anticipada teología de la liberación de Guamán Poma (1988), o de la moderna practicada por mi madre. Ni solo “el pueblo” del M-19 de mi padre. Es también y, sobre todo, la Tierra. La liberación de la MadreTierra es un llamado a todas las revoluciones y giros latinoamericanos; al giro decolonial, al “giro liberador” (Ruiz, 2020, p. 306), para que las formas libertarias, históricamente centradas en la fórmula política del contrato social, de la *terra patria*, se manifiesten cosmopolíticamente por la soberanía y la dignidad de la MadreTierra, por la justicia para con ella (Ilustración 14).



**Ilustración 13.** Afiche *Madre Tierra y Libertad*. Organización Meli Wixan Mapu, 1999.

Fuente: Memoria Mapuche [Sitio web]. <https://memoriamapuche.cl/?portfolio=afiche-madre-Tierra-y-libertad-organizacion-meli-wixan-mapu-1999>

¿De qué le sirve al ser humano su libertad si su Madre misma se mantiene prisionera? “¿Cómo podemos ser entonces, asesinos de nuestra propia madre?” (Green, 2011, p. 82). La Tierra históricamente —no en la historia humana sino en la historia de ella— nunca le perteneció a nadie, ni estuvo sujeta al deseo de otros en forma coercitiva. Esa es la forma de libertad —antigua, milenaria arcaica— que es preciso restaurar; la que de suyo le pertenece. La libertad como desaparición de la opresión de la Madre Tierra significa terminar con su yugo e implica el fin de su estado de servidumbre.

Algo se le escapó a Bartolomé de las Casas (1969) cuando, en defensa de las y los indígenas, extendió la libertad humana a la Tierra entera con esta sentencia: “Desde el principio del género humano, todos los humanos, TODAS LAS TIERRAS Y TODAS LAS COSAS,<sup>29</sup> por derecho natural y de gentes, fueron libres [...], o sea francas y no sujetas a servidumbre” (p. 16). Pese a que en la *Regia Potestate* (de las Casas, 1969) no se vuelve a nombrar la forma de la libertad de la Tierra, es por esa fisura del discurso lascasiano por la que hay que entrar.

Es curioso cómo el argumento lascasiano de la libertad como un “derecho natural” se contradice con el ideal de “hombre libre” mediante el cual el ser humano se separa del orden de lo natural para liberarse a sí mismo. Aquí, es por naturaleza que el ser humano es libre. A pesar de la contradicción, no se resuelve la esclavitud de la MadreTierra. Si es de suyo la libertad a la naturaleza, y si lo más fundamental y universal del derecho es la libertad por naturaleza, ¿por qué es precisamente a la naturaleza a quien arrebatamos y privamos de libertad?

Continuemos pensando en el argumento lascasiano, el “derecho de gentes” no es incuestionable en cuanto a que se dirija con exclusividad a la persona humana. Para muchos mundos indígenas, como el *gunadule*, la condición de “persona” se extiende a todos los seres que viven en la MadreTierra. Así, la condición de “gente” define una relación de parentesco en que el “derecho de gentes” no está reservado al mundo social reducido que conocemos, sino que podría llegar a amparar, incluso, a una comunidad política más amplia, una comunidad cosmopolítica expandida. Así como no hay diferencia entre naturaleza y ser humano, tampoco hay diferencia entre contrato natural y contrato social.

Tal vez comprendan, dicen, que el Poder más difícil es el que debemos establecer en la vasta superficie de nuestro mundo interior: la medida de lo que podemos ejercer en la tierra que pisamos, en el mundo exterior. Y tal vez comprendan, dicen, por qué no hay orgullo ni vergüenza en las aves sostenidas por sus vuelos. La DIGNIDAD del vuelo. Cada cual retozando en el aire que le toca, con entereza recogiendo únicamente lo necesario para vivir. Por todas las tierras suspendidas junto a sus cantos y al rocío, al Pensamiento que en madrugada cae sobre las flores, fluyendo desde lo que aún no tiene nombre. ¿Puede existir entonces orgullo o vergüenza en el misterio de vivir? ¿No es acaso la cultura —la civilización— de la vida, su dignidad, lo que compartimos o debiésemos en definitiva compartir con todos los habitantes del universo?, dicen nuestras abuelas y nuestros abuelos. (Chihuailaf, 1999, p. 68)

Como fórmula política no sería suficiente un contrato social —con la *terra patria*—; sería necesario un pacto de ombligo —con la MadreTierra—, que vaya más allá de los derechos de los animales, los ríos y la naturaleza —aunque necesarios—. Para pasar del contrato al pacto, es necesario un giro ontológico uterino hacia el vientre común, un giro cosmopolítico, que solo se da refrendando el pacto antiguo que está plasmado en las historias y la ley de origen: el pacto con la Madre, la Tierra, la *Nabba*, la *Hycha Guaia*, la *Uma Kiwe*, la *Ñuke Mapu*, la *Patajoiri*, la *Allpamama*, la *Pachamama*.<sup>30</sup> Un pacto es lo que está de por medio en el parentesco, la comunalidad y la territorialidad con la Tierra; una transmutación común hacia ontologías placenteras, una plegaria común, una ritualidad, un pago para superar la crisis, un acto de amor verdadero, una actitud radical “de permanente abrazo a quien nos da la vida: la Madre Tierra” (Green, 2011, p. 43). Esta defensa es tanto poética como política; tanto por sensibilidad como por justicia. La liberación de la MadreTierra libera tanto

29 La mayúscula es mía.

30 *Nabba* es uno de los doce nombres asignados a la MadreTierra en la historia tradicional *gunadule* y uno de los más comúnmente usados por ellas y ellos. Como ya se mencionó antes, *Hycha Guaia* es como la denomina el pueblo muisca. Así mismo, *Uma Kiwe* es para el pueblo nasa, *Ñuke mapu* para el pueblo mapuche, la *Patajoiri* para el pueblo Lickantay, *Allpamama* para las y los Kichwas y *Pachamama* la llaman las y los quechua-hablantes.

a los seres humanos como a la MadreTierra. Significa una completa inversión de valores, un verdadero *pachakutik*.<sup>31</sup>

Enrique Leff (2009) reconoce que:

el pensamiento ambiental tiene una deuda que saldar y un camino que recorrer. La deuda es la de construirse en un diálogo plural, directo y estrecho con los saberes indígenas y populares de los pueblos de la región. Sólo de la puesta en práctica de ese diálogo habrá de emerger una ética política de la diferencia que oriente la reapropiación cultural del patrimonio común de la humanidad; una gestión democrática y participativa que no podrá remitirse a un régimen totalitario de significación: ni la mercantilización de la naturaleza, ni un ordenamiento ecológico, ni un sentido genérico del ser y una conciencia de especie que generalice las visiones e intereses diferenciados por la naturaleza y por la vida; ni una racionalidad hegemónica o dominante para saldar y consensuar en un saber de fondo las solidaridades que habrán de fraguarse en esas diferencias, sin amalgamas posibles, en esas otredades irreductibles en un sentido común que no sea el de la apertura civilizatoria a un futuro llevado por la heterogénesis de la diversidad biocultural. (p. 15)

La propuesta de *giro uterino para la liberación de la MadreTierra* busca ser un aporte a la estética ambiental (Rojas, 2016, 2019, 2022), al “giro estético del pensamiento ambiental Latino-abyayalense” (Noguera, 2017, p. 33), que reconoce la existencia de Abya Yala como ancestralidad, porque las ontologías milenarias que sobreviven todavía en la Tierra son las que mejor han logrado comprender la naturaleza ecosistémica y la diversidad, a diferencia de la ontología moderna que, en sus escasos siglos de existencia ha logrado devastar la Tierra casi en su totalidad (Augusto Ángel Maya, 1995).

## Agradecimientos

Para finalizar, quisiera precisar que he iniciado el camino del corazónar el giro uterino y la libertad de la MadreTierra pidiendo autorización al vientre de la MadreTierra, a la sagrada planta del yagé —Taita de taitas—, al yopo, a las

abuelas rocas volcánicas, al abuelo tabaco, al abuelo fuego, a los abuelos apus, al Taita Inti, a la Mama Cocha y a la Mama Quilla, quienes me han permitido superar mi mutismo frente al mundo.

Es cierto que soy hija de la modernidad, pero también es cierto que esa condición me fue impuesta y que, como mujer mestiza, nacida de Abya Yala —nacida de las tierras fusagasugaes, enraizada en las tierras quimbayas y pijaos, vinculada a las tierras aburráes, habitante de las tierras muiscas— parto de un hondo y sincero sentido de reivindicación del ser indígena que me fue negado y de reclamación de los saberes que me fueron arrebatados; en palabras de Silvia Rivera Cusicanqui, parto de “la liberación de nuestra mitad india ancestral” (2021, p. 66) y de la afirmación de la “madre india” que nos fue vedada (Green, 2011, p. 47). Sobre todo, parto de una historia muy particular, mi historia de amor por la MadreTierra, que si bien vengo construyendo a lo largo de mi habitar el cuerpo-tierra que me fue dado en esta vida, comenzó en la conciencia de mis antepasadas y antepasados, en tiempos inmemoriales, desde antes de que el tiempo fuera tiempo.

El amor por la MadreTierra que atraviesa este texto se expresa desde mi sensibilidad y afectividad como mujer-tierra, del amor por mi madre, mi hermano y la Tierra que hemos cuidado, cultivado y visto madurar y florecer en familia, crianza mutua que les agradezco tanto. Desde el conocer las plantas sagradas del yagé con la familia Díaz Queta, del linaje del Taita Mayor Querubín Queta Alvarado (q.e.p.d.) (A'i kofán) de las selvas del Bajo Putumayo, y del yopo con la familia del Amo Malawo y la Acue Isabel, del linaje del Perajorobinë José Antonio Casulu (q.e.p.d.) (sikuani) de las Llanuras orientales; mis dos familias espirituales. Con agradecimiento por su abrazo y consejo que me ha enseñado a emparentarme con los espirituales de la Tierra y del Cielo de este mundo, respectivamente. Desde el compartir en la chagra, en la laguna y en el mambeadero con la familia del Taita Norberto Jojoa (quillacinga) de la Laguna de La Cocha. Desde la koka kaway (consulta a la mama coca), el ajayu (recuperación alímica) y la haiwarikui (ofrenda a la Pachamama) con el Pampamisayoc Taita Siwar Qenti Apaza y sus hijos Puma Sonqo y Miguel Inti (qeros). Desde la exploración del temazcal con Arturo Villalobos (Altiplano Cundiboyasence, Colombia) y Belén Cortizo (Valle de Colliguay, Chile), quienes recibieron la medicina del linaje del grandpa Leonard Crow Dog (q.e.p.d.) (sincagu lakota oyate). Desde el diario convivir

<sup>31</sup> *Pachakutik* es un concepto quechua que se refiere a la renovación, a un cambio fundamental entendido como un vuelco en el mundo o una inversión del orden cósmico, propio de las etapas de transformación que atraviesa el universo periódicamente, de acuerdo con la comprensión del tiempo cíclico o la “vuelta del tiempo” en la ontología andina.

con personas y comunidades de Hueyusca y Mapulahuall, con agradecimiento especial por el acogimiento de María Zulema Llanccaman y Marita Ancapán Comigual —quienes me enseñaron las artes de la ternura, de la generosidad, de la hilandería y la tejeduría de la lana de oveja y de la cocina tradicional chilena—, Javier Ancapán Marileo y Angelo Comigual —quienes me enseñaron el sentido de la resistencia organizativa— (mapuche-huilliche). Desde espacios formativos de la Universidad de Chile como el taller de Huertos Mapuche Piwkeyewün y el seminario de Pensamiento Mapuche ofrecido por el doctor Enrique Antileo (Mapuche urbano). Desde la vivencia de los carnavales andinos en que el parto de la Pachamama es celebrado por las gentes quechua y aymara (Arica, La Paz, Isla del Sol y Oruro). En especial, agradeciendo la convivencia cercana y fraternal durante el festejo del carnaval en el Ayllu Sequitor con Carlos Aguilar y su familia, así como la hospitalidad del tejedor y pastor ermitaño del desierto Francisco Condori (lickan antay). Desde la conversación profunda, con el corazón, con indígenas como el doctor Manibinidiginya (gunadule), el doctor Jairzinho Panqueba (u'wa), estudiantes de pueblos originarios de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia (muiscas, uitoto y wayuu) y mis amigos artistas indígenas Jose Mavisoy (kamëntšá) y Aycoobo (nonuya). Desde el diálogo con notables profesoras y profesores universitarios que no se han limitado a investigar como académicas y académicos, sino que han hecho en sus propias vidas un giro ontológico hacia el vientre de la MadreTierra, como la doctora Rocío Salas Medellín, la doctora María Consuelo Pabón Alvarado, el doctor Edwin Nelson Agudelo Blandón —también médico de la tradición del yopo, recibida del Perajorobinë José Antonio Casulu (q.e.p.d.) y trabaja actualmente con el Amo Malawo (sikuani)— y el magister Javier Lasso Mejía —también médico que recibió la medicina del Taita Francisco Piagüaje (q.e.p.d.) (siona)—.

Por último, desde la lectura y escucha de filósofos indígenas vivos, como Elicura Chihuailaf (mapuche) y José Quidel (mapuche), a quienes no conozco en persona, pero cuyas obras y materiales circulan libremente por la web. También, desde la lectura atenta de textos sagrados mayas como los libros del Chilam Balam o antiguas escrituras indígenas como los libros de Felipe Guamán Poma de Ayala (Inca) o el pensamiento de Manuel Quintín Lame Chantre (nasa).

A todas y todos los aquí nombrados, gratitud infinita.

## Referencias

- Agudelo, E. (2023). *Tradición oral y memoria en la danza ritual de Tsamanimonae petaxiünamuto, del pueblo indígena sikuani de los Llanos Orientales de Colombia* [Tesis doctoral, Colegio de Michoacan]. Repositorio Colmich. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1016/1433/1/AgudeloBland%C3%B3nEdwinNelson2023TesisCET.pdf>
- Ángel, A. (2003). *La diosa Némesis. Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Corporación Universidad Autónoma de Occidente, CUAO.
- Ángel, A. (2001). *El retorno de Ícaro*. Corporación Universitaria Autónoma de Occidente CUAO.
- Ángel, A. (1996). *Bogotá: El reto de la vida*. Ecofondo.
- Ángel, A. (1995). *Fragilidad ambiental de la cultura*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Ambientales.
- Anónimo. (1988). *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Secretaría de Educación Pública de México.
- Anónimo. (2003). *La visión de los vencidos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*. Duke University press.
- Blaser, M. (2008). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN Journal*, (4), 81-107. [https://www.ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf](https://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf)
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM Ediciones.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Dur- Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics cultural. *Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la "política". *Wan journal*, (4), 139-171. [https://www.ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf](https://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf)
- De la Garza, M. (1988). Introducción. En Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Secretaría de Educación Pública de México.

- Dellenback, D. (2012). *Las estatuas del Pueblo Escultor: San Agustín y el Macizo colombiano*. Grafiplast del Huila.
- Descola, P. (26 de diciembre del 2016). Diálogos transatlánticos: Philippe Descola. *Canal Encuentro* [Entrevista en video]. <https://www.youtube.com/watch?v=OF9JlrkP2hY>
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Descola, P. (23 de agosto del 2006). Philippe Descola: Los hombres no son los reyes de la naturaleza [Entrevista con Luisa Corradini]. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza-nid833801/>
- Duchesne, J. (2017). Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano/el jaguar y el chamán). En Javier Tobar (Ed. y Comp.), *Derrida desde el sur. La universidad del monte o el pensamiento sin claustro*. Universidad del Cauca.
- Duque-Acosta, C. (2019). *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna* [Tesis doctoral, Universidade Estadual de Campinas]. Repositorio Universidade Estadual de Campinas. [https://www.academia.edu/42777518/La\\_ampliación\\_ontológico\\_pol%C3%ADtica\\_del\\_Buen\\_Vivir\\_como\\_praxis\\_transmoderna\\_Mención\\_de\\_honor\\_en\\_los\\_Premios\\_Nacionales\\_en\\_Ciencias\\_y\\_Solidaridad\\_FAEE\\_Colombia\\_2020\\_](https://www.academia.edu/42777518/La_ampliación_ontológico_pol%C3%ADtica_del_Buen_Vivir_como_praxis_transmoderna_Mención_de_honor_en_los_Premios_Nacionales_en_Ciencias_y_Solidaridad_FAEE_Colombia_2020_)
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial El perro y la rana.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Giraldo, O. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Universidad Veracruzana.
- Green, A. (2011). *Anmal gaya burba: Isbeyobi daglege Nana Nabgwana bendaggegala. Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra* [Tesis doctoral, Universidad de Antioquia]. Biblioteca digital Ceded. <http://ayura.udea.edu.co:8080/jspui/handle/123456789/34>
- Guamán, F. (1988). *Nueva crónica y buen gobierno I*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Leff, E. (2009). Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un saber para la sustentabilidad. *ISEE Publicación Ocasional*, (6), Sección Filosofía Ambiental Sudamericana.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI.
- Leff, E. (2003). La ecología política en América Latina: Un campo en construcción. *Polis*, 5.
- Niño, R. (2009). Lo muisca de hoy, desde lo étnico. *Boletín OPCA*, (1), 5-22. <https://opca.uniandes.edu.co/lo-muisca-de-hoy-desde-lo-etnico/>
- Nietzsche, F. (2007). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Noguera, P. (2017). ¿Para qué poetas en tiempos de devastación? El giro estético del pensamiento ambiental Latinoabyayalense. En Javier Reyes, Elba Castro y Patricia Noguera (Coords.), *La vida como centro: arte y educación ambiental*. Universidad de Guadalajara.
- Noguera, P. (2007). Complejidad ambiental: propuestas éticas emergentes del pensamiento ambiental latinoamericano. *Gestión y ambiente*, 10(1), mayo, 5-30.
- Noguera, P. (2004). El Reencantamiento del mundo. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente; Universidad Nacional de Colombia (sede Manizales); Instituto de Estudios Ambientales.
- Noguera, P. (2000). La fenomenología en la educación estético-ambiental. *Revista Gestión y Ambiente*, 3(4), 51-70. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/88131>
- Museo del Oro (2022). Curaduría Exposición permanente, Sala El trabajo de los metales. <https://www.banrepcultural.org/exposiciones/permanentes-museo-del-oro/el-trabajo-de-los-metales>
- Pineda, J. y Alvarado, S. (2017). Desplazamiento estético del cuerpo en los intersticios de las ciencias sociales. En Sara Alvarado, Eduardo Rueda y Gabriel Orozco (Eds.), *Las Ciencias sociales en sus desplazamientos: Nuevas epistemes y nuevos desafíos*. CLACSO.
- Pineda, J. y Noguera, P. (2009). Filosofía ambiental y fenomenología: el paso del sujeto-objeto a la trama de vida en clave de la pregunta por el habitar poético contemporáneo. *IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Lima, Perú. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (pp. 261-277).
- Reichel-Dolmatoff, G. (1990). *Orfebrería y Chamanismo: Un estudio iconográfico del museo del oro del Banco de la República*. Editorial Colina.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2021). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tercer Mundo.



- Rojas, J. (2006). Problemas y perspectivas de los territorios indígenas en Bolivia. En Fernando Eguren (Ed.), *Reforma agraria y desarrollo rural en la Región Andina* (pp. 131-148). Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Rojas-Valencia, C. (2022). Premisas, prácticas y narraciones: resistencia y re-existencia en Abya Yala. En Beatriz Navarrete, *Paisajes poshumanos: Aproximaciones desde la arquitectura, las artes visuales y el pensamiento contemporáneo*. Universidad de Chile.
- Rojas-Valencia, C. (2009). *Piel: Un contacto con la textura del mundo que se habita*. Universidad Nacional de Colombia. [https://www.academia.edu/83019304/PIEL\\_Un\\_contacto\\_con\\_la\\_textura\\_del\\_mundo\\_que\\_se\\_habita](https://www.academia.edu/83019304/PIEL_Un_contacto_con_la_textura_del_mundo_que_se_habita)
- Rojas-Valencia, P. (2022). *Variaciones del paisaje: Arte y naturaleza en conversaciones, paisajes y laboratorios de creación* [Tesis doctoral, Universidad de Caldas]. Repositorio Universidad de Caldas.
- Rojas-Valencia, P. (2019). Variaciones del paisaje: arqueología del paisaje en la creación artística. *Revista Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, 15(1), 126-157. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae15-1.vpap>
- Rojas-Valencia, P. (2018). La estética de la sencillez. Una reflexión a propósito de La vida en los bosques de Thoreau. (*pensamiento*), (*palabra*)... Y obra, (19), 27-39. <https://doi.org/10.17227/ppo.num19-7385>
- Rojas-Valencia, P. (2016). *Los llamados de la tierra: Caminos hacia una estética ambiental* [Tesis de maestría, Universidad Tecnológica de Pereira]. Repositorio Universidad Tecnológica de Pereira.
- Ruiz, M. (2020). La polémica Salazar Bondy - Leopoldo Zea: De la filosofía de la dominación a la filosofía de la liberación. *Revista para el diálogo intercultural*, 22, 283-307.
- Sachs, W. (1999). *Planet Dialectics: Exploration in environment and development*. Zed Books.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pleyade*, (14), 17-41.
- Vargas, E. (2018). Tiempo y espacios sagrados entre los mayas. El katún 8 ahau: patrón cíclico. En Virginia Guedea (Coord.), *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica* (pp. 195-231). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velandia, C. (2011). Iconografía funeraria en la cultura arqueológica de San Agustín – Colombia. Universidad del Tolima.
- Velandia, C. (2007). Cinco categorías para una estética prehispánica [Conferencia]. *Simpósio Expresiones Estéticas Prehispánicas, IV Reunión Internacional de Arqueología Teórica en América del Sur*, Universidad Nacional de Catamarca. <https://www.scribd.com/document/171424254/Cinco-Categorias-Para-Una-Estetica-Prehispanica>.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA* 2(2), 115-144.
- Wosien, M. (1996). *Danzas Sagradas. El encuentro con los dioses*. Debate.