

Lugares amados, lugares sombra: éticas y estéticas en tiempos de transición*

María Cecilia Roa-García, Alejandro Quecedo del Val, Nils Lagrève y Ana Manuela Amaya Morales

Recibido: 21 de febrero de 2024 | Aceptado: 26 de junio de 2024 | Modificado: 29 de julio de 2024
<https://doi.org/10.7440/res91.2025.05>

Resumen | Cañaverales, en el sur de La Guajira (Colombia), corre el riesgo de convertirse en un lugar ensombrecido, como les pasó a otras comunidades que desaparecieron con las minas de carbón a cielo abierto. Estos pueblos no están conectados a la red nacional de energía, y, quizás por eso, aunque sus hábitos de vida cambiaron con el uso de los combustibles fósiles, mantienen relaciones cercanas con la energía directa del sol, el viento, el agua y los alimentos —que tienden a esfumarse con la expansión de la modernidad—. La desaparición de estas formas de obtener energía es una pérdida paradójica: justo cuando es urgente dejar de quemar combustibles fósiles, la minería de carbón borra formas de relacionamiento con la energía que han funcionado por siglos en su sencillez, su escala y su ética con el territorio. Este artículo busca enmarcar el riesgo de desaparición de ciertas formas de relacionamiento con la energía, en la paradoja de los *lugares amados / lugares sombra*. Cañaverales representa a miles de pueblos del sur global que han mantenido vínculos de cuidado, asombro, sintonía y reciprocidad con sus territorios, que llamamos *lugares amados* y que se resisten a transformarse en proveedores de energías renovables o fósiles para otras partes del mundo (*lugares sombra*). La extracción de carbón del territorio de Cañaverales representa el borramiento o desaparición forzada de formas particulares de relacionamiento con la energía, lo que convierte sus éticas y estéticas en memoria y espectro.

Palabras clave | Cañaverales; distribución de lo sensible; extractivismo; lugar amado; lugar sombra; transición energética

Beloved Places, Shadow Places: Ethics and Aesthetics in a Time of Transition

Abstract | Cañaverales, a community in southern La Guajira (Colombia), is at risk of becoming a shadow place, much like other villages that have vanished due to open-pit coal mining. These towns, disconnected from the national energy grid, have maintained close relationships with natural energy sources—such as the sun, wind, water, and food—despite the lifestyle changes brought by the use of fossil fuels. These connections, however, are steadily eroded by the encroachment of modernity. The disappearance of these traditional energy practices is a profound paradox: at a moment when the urgency to cease burning fossil fuels is clearer than ever, coal mining erases age-old energy practices that have thrived in simplicity, small scale, and ethical harmony with the land.

* Este artículo es resultado de los proyectos de investigación PPA2120308 y PPA2122010 sobre cierre de minas de carbón financiado por The University of Melbourne (Australia) y el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo (Cider) de la Universidad de los Andes (Colombia). Todos los autores contribuyeron a la concepción de la idea, estructuración, recolección y análisis de la información, y a la elaboración del borrador del artículo. Los dos primeros autores escribieron y revisaron la mayor parte del documento.

This article explores this paradox through the lens of *beloved places* and *shadow places*. Cañaverales represents thousands of communities across the Global South that have sustained relationships of care, awe, reciprocity, and attunement with their territories—what we call *beloved places*. These communities resist being reduced to mere suppliers of renewable or fossil energy for distant regions, becoming instead *shadow places*. The extraction of coal from Cañaverales symbolizes the erasure and forced disappearance of these deep-rooted relationships with energy, transforming their ethics and aesthetics into memory and haunting specters of what once was.

Keywords | beloved place; Cañaverales; distribution of the sensible; energy transition; extractivism; shadow place

Lugares amados, lugares-sombra: ética e estética em tempos de transição

Resumo | Cañaverales, no sul de La Guajira (Colômbia), corre o risco de se tornar um lugar-sombra, como aconteceu com outras comunidades que desapareceram com as minas de carvão a céu aberto. Esses vilarejos não estão conectados à rede nacional de energia e, talvez por esse motivo, embora seus estilos de vida tenham mudado com o uso de combustíveis fósseis, eles mantêm relações estreitas com a energia direta do sol, do vento, da água e dos alimentos — que tendem a desaparecer com a expansão da modernidade. O desaparecimento dessas formas de energia é uma perda paradoxal: justamente quando é urgente parar de queimar combustíveis fósseis, a mineração de carvão apaga formas de relacionamento com a energia que funcionaram durante séculos em sua simplicidade, escala e ética territorial. Este artigo procura enquadrar o risco de desaparecimento de certas formas de relacionamento com a energia no paradoxo de *lugares amados / lugares-sombra*. Cañaverales representa milhares de povos do Sul global que mantiveram vínculos de cuidado, admiração, sintonia e reciprocidade com seus territórios, que chamamos de *lugares amados* e que resistem à transformação em fornecedores de combustíveis renováveis ou fósseis para outras partes do mundo (*lugares-sombra*). A extração de carvão do território de Cañaverales representa o apagamento ou o desaparecimento forçado de formas particulares de se relacionar com a energia, o que transforma sua ética e estética em memória e espectro.

Palavras-chave | Cañaverales; distribuição do sensível; extrativismo; lugar amado; lugar-sombra; transição energética

Introducción

Cuando visitamos las ruinas de Chancleta —uno de los pueblos que fueron borrados del mapa del sur de La Guajira (Colombia) al abrir la mina de carbón a cielo abierto Cerrejón—, llegamos a una de las tres fincas que se han vuelto a establecer allí. Rafael y Samira volvieron a habitar su territorio, a pesar de que no viven exactamente donde tenían su finca antes de que los reubicara la empresa Cerrejón. El agua del arroyo ya no se puede tomar y todo está permanentemente cubierto por el polvillo del carbón. Volvieron por varios motivos: uno importante es el del quehacer cotidiano, es decir, vivir en una casa en zona urbana, lejos de la tierra, no permite tener corrales y cuidar cerdos, gallinas, chivos y vacas —que es lo que ellos han sabido hacer toda una vida—; el otro es el cementerio, o más bien la posibilidad de estar cerca a sus muertos y cuidarles su espacio y su memoria.

Cuando preguntamos por las ruinas que quedaban de su pueblo anterior, Roche, Rafael nos habló del cementerio:

Yo nunca dejo de ir a Roche; yo se lo dije a los de Cerrejón: mientras estén mis dolientes ahí y que yo esté vivo, no dejo de ir. Puede ser lo que sea, no he ido en estos días por estar fregado. Yo siempre voy solo, me paso el día allá; por ejemplo, el día de los

difuntos yo me voy de aquí a las cinco de la mañana a pie, me paso el día allá trabajando, prendiendo esperma y todo eso. En realidad, después lo que vino es ruina y ¿cuándo va a superar uno eso? Por ejemplo, yo ¿cuándo lo voy a superar?

La escena de Rafael pasando el día solo visitando las tumbas de sus padres, en medio de otras a quienes ya casi nadie más visita, es el testimonio de un presente urgente, un mundo perseguido por la amenaza de la extinción (Gan *et al.* 2017). El duelo en los lugares sombra no termina con la reubicación de los pueblos. Las personas vuelven a cuidar sus recuerdos, a honrar el pasado y los antepasados, a conectarse con una parte de su vida que ha sido brutalmente arrancada.

La idea del *lugar sombra* (Plumwood 2008) proviene de la ética occidental de crear conciencia sobre la responsabilidad por el impacto material del consumo en lugares distantes con los que el consumidor no tiene contacto, y sobre los que se hacen exigencias cada vez más ecológicamente arrasadoras. Plumwood contrasta los lugares sombra (zonas de sacrificio ambiental) con los lugares que se habitan y se cuidan (*places of dwelling*), que, en el orden económico global dominado por los *commodities*, son lugares aislados de los impactos del consumo, celebrados en su belleza y cuyos habitantes mantienen una falsa o parcial conciencia de lugar. Hay una desconexión entre estos dos tipos de lugares. El cuidado de los lugares que se habitan es posible en muchos casos porque sus residentes obtienen suficientes recursos de los lugares sombra. Inspirada en modelos indígenas de relacionamiento con el espacio, Plumwood aboga por una relación unificada y una ética y política del lugar que reemplacen las narrativas construidas alrededor del consumo por unas que hagan visibles y responsables las relaciones ecológicas (Plumwood 2008, 140).

La idea de *lugares sombra* no alcanza a representar las imágenes que emanan de los antiguos pueblos del sur de La Guajira. Los paisajes que ahora controlan las empresas del carbón están llenos de imágenes espectrales como la de Rafael y otros miles que no dejan de pensar en la vida que les fue arrebatada, y siguen volviendo a recorrer los pasos, a cuidar los cementerios, a buscar señales de lo que una vez lo fue todo. Los lugares sombra parecen quietos, como si la destrucción hubiera sido aceptada sin chistar, como si a todos les hubieran encontrado un mejor destino y como si el paisaje carbonífero representara un triunfo incontestable de la civilización fósil. Aun así,

hay fantasmas que no podemos ver y aquellos que elegimos olvidar. No se quedan quietos. Dejan huellas, perturban nuestros planes. Rompen los pavimentos. Nos hablan de tramos de tiempo antiguo y de capas de tiempo contemporáneo, que se funden en paisajes. (Gan *et al.* 2017)

En este artículo queremos perturbar la idea de *lugares sombra* para contrastarla con la de *lugares amados*, y hablar de los mismos espacios geográficos que, en medio de la era de la transición energética, representan formas de vida descartadas a pesar de basarse en relaciones directas y limpias con la energía. El descarte es doblemente paradójico: por un lado, la dependencia capitalista de formas baratas y compactas de energía como el carbón aumenta con las tecnologías de energías renovables: es decir que la transición energética no significa el abandono, sino la prolongación del uso del carbón para fabricar dicha infraestructura (Dunlap 2018). Por otro lado, la extracción y quema de carbón afecta hasta eliminar las formas de vida humana que han mantenido dependencias mínimas de los fósiles y que, en consecuencia, están más adaptadas al uso de energías directas del sol a través de prácticas y tecnologías inscritas en la memoria del lugar que han habitado.

El *lugar amado* se caracteriza por una convivencia armónica entre el territorio y los seres humanos y no humanos (como la energía), sostenida a través de una relacionalidad directa regida por una ética del respeto y el cuidado. Los lugares amados son lugares íntimos, lugares-tiempo que se cohabitan con todo lo que existe —esto incluye los ancestros,

las fuerzas de la naturaleza, lo cotidiano y lo trascendental—. Su singularidad reside en esta cohabitación, que es constitutiva y vertebrada los regímenes físicos y metafísicos, así como en la sociabilidad de la comunidad que lo habita y cuya memoria es indisociable del territorio. Es decir, el lugar amado es origen: la idiosincrasia de la comunidad se definió mediante la relacionalidad con el territorio; antes de poblarlo no había comunidad. Pero, en tanto que origen, el lugar amado también puede ser fin si es víctima de prácticas ecocidas (como la dependencia de la energía fósil para proveer lo esencial para la vida), ya que, al perder todos los referentes culturales y ecológicos que vertebraban su vida social, la comunidad (o al menos las singularidades que la constituyen como tal) se desarticula. Es por eso por lo que, como veremos más adelante, incluso los lugares amados que se ensombrecen mediante prácticas extractivas siguen siendo amados por una comunidad doliente que hace de su lucha contra el desarraigo una lucha de supervivencia. Por otro lado, el lugar amado es autogenerado; se constituye a través de la relacionalidad de la comunidad y el territorio, que inspira éticas y estéticas particulares que abarcan la relación con la energía. Por tanto, debemos entenderlo como un lugar autocontenido en tanto que es autosuficiente —en el sentido material y energético— y *autopoietico* —no dependiente de territorialidades externas y modelos culturales extraterritoriales (Escobar 2018)—. En consecuencia, el lugar amado es vulnerable —aunque resiliente— ante las prácticas y ontologías de la modernidad que, mediante sus regímenes de colonialidad y el extractivismo que los caracteriza, ha tratado de ensombrecer los lugares amados y suplantar sus éticas y estéticas del cuidado.

En el sur de La Guajira, los lugares amados viven en un diálogo continuo con los lugares sombra, tanto en el tiempo como en el espacio. En el tiempo presente, los lugares a los que la gente vuelve, y que guarda en sus sueños y en sus recuerdos, dialogan todo el tiempo con los espacios controlados por la actividad minera. Los lugares sombra pueden ensombrecerse varias veces para ocultar la violencia con la que se ha desplazado a la gente o incluso la memoria viva de la injusticia. Para los pueblos vecinos, los lugares sombra son una advertencia, un espejo del futuro, un terror, una tristeza insondable. Para una comunidad negra como Cañaverales, los lugares sombra incluyen la amenaza sobre sus propios cuerpos, que, en la geología de la extracción mineral, contienen el recuerdo vivo de la esclavitud, del estatus de la no-existencia que los convirtió en objetos mercantilizables. En el contexto de la extracción mineral, el pueblo negro fue (y sigue siendo) el cuerpo sacrificable que constituye el axioma geológico sobre el que se desenvuelve el Antropoceno (Yusoff 2018). La violencia extrema sobre los cuerpos negros esclavizados de La Guajira no terminó con su arrojamiento y su organización social a lo largo de tres siglos (XVI a XIX). La explotación de carbón inició una nueva etapa de violencia extrema y despojo en el siglo XX. La memoria de la resistencia ha reivindicado no solo la valentía de las negras y los negros hoscos para enfrentar la violencia, sino también las éticas y estéticas de la vida en los cabungos, como territorios autocontenidos donde la vida era buena (Ramírez Díaz *et al.* 2015; Medina Rosado *et al.* 2021).

En las siguientes secciones exponemos algunos argumentos por los cuales la eliminación de los lugares amados —provocada por la extracción de carbón—, además de demostrar un innegable racismo ambiental, revela la continuación y la profundización de los antropocenos negros¹, que desaparecen formas estéticas y éticas de relacionamiento con la energía y continúan justificando la extracción del mineral energético más nocivo para el clima y la salud. El artículo se basa en los testimonios de habitantes de Cañaverales, así

1 Yusoff define los *antropocenos negros* como la proximidad geográfica al daño de cuerpos oscuros en la intimidad con lo inhumano. La intimidad con lo inhumano es organizada por las geografías históricas de la extracción, las gramáticas de la geología, las geografías globales imperiales y el racismo medioambiental contemporáneo. Se basa en las supuestas cualidades absorbentes de los cuerpos negros y morenos para asumir la carga corporal de la exposición a toxicidades y amortiguar la violencia de la tierra. Al extender literalmente los cuerpos negros y morenos a través de las fallas sísmicas de la tierra, los antropocenos negros subyacen a la geología blanca como un estrato material (Yusoff 2018, 10).

como de los antiguos pueblos de Chancleta, Roche, Tabaco y Patilla, recogidos durante varias visitas de los autores al territorio entre enero y octubre de 2023. Los nombres de las dieciocho personas entrevistadas han sido reemplazados por seudónimos en el texto. Como académicos, acompañamos la resistencia de Cañaverales no solo mediante el registro de sus voces, argumentos y acciones en documentos y material audiovisual, sino también apoyando sus iniciativas concretas de fortalecimiento económico y territorial.

Éticas y estéticas del lugar

La distancia que separa a un lugar amado de un lugar sombra es mucho más sutil de lo que *a priori* podría pensarse; no hay que buscarla en las alteraciones físicas del lugar, sino en las predisposiciones sensibles que permiten dichas alteraciones. Pero, ¿cómo se constituyen las predisposiciones hacia el territorio? Argumentamos que el desplazamiento del territorio a lo largo del espectro lugares amados-lugares sombra se da a través de la ética y la estética de los lugares. En un primer momento, el lugar en sí no cambia; pero sí son diferentes las predisposiciones sensibles que tenemos hacia él: se altera la estética del lugar, la manera en que lo representamos. Esto lleva a una transformación inevitable de nuestras posiciones éticas con respecto al territorio. Tanto es así que nuestra manera de ser en el mundo se constituye mediante el conflicto inherente a la distribución de sensibilidades.

Partiendo del trabajo de Jacques Rancière (2014) sobre las relaciones entre sensibilidad, estética y política, conceptualizamos la distribución de lo sensible como el proceso mediante el cual actores humanos (colectivos o individuales) y no humanos (elementos del territorio o artefactos tales como obras de arte) reparten ciertas sensibilidades predisponiendo a los individuos hacia determinadas posiciones éticas y ontológicas. Entendemos los actos estéticos (mediante los cuales se distribuyen las sensibilidades) como configuraciones de la experiencia sensible que nos predisponen o nos oponen a modos de sentir (y, por tanto, de ser), por lo que inducen nuevas formas de subjetividad política y ontológica.

La distribución de lo sensible es un flujo de fuerzas y energías entre lo humano y lo no humano que causa afectos, entendidos como los devenires no humanos de la humanidad (Deleuze y Guattari 1997), en la psique del sujeto humano: lo transforman y lo definen. Las sensibilidades distribuidas se pegan a nuestros cuerpos y nos recubren con un velo que media nuestra percepción de la realidad y la emocionalidad con la que experimentamos. Cuando la distribución de una sensibilidad determinada se vuelve hegemónica en un grupo, esta nueva predisposición sensible produce una transformación ontológica que puede llevar al cambio de nuestras posiciones éticas. Así pues, en el mundo contemporáneo la distribución de sensibilidades ritmadas por las métricas globales y por las dinámicas de consumo que caracterizan la era de los combustibles fósiles han tenido como consecuencia un cambio de nuestras predisposiciones hacia el territorio local y, por lo tanto, un fenómeno de desarraigo con profundas transformaciones ontológicas.

En consecuencia, los conflictos generados por el advenimiento del paisaje carbonífero, el ensombrecimiento de lugares y el extractivismo contemporáneo no pueden entenderse sin tener en cuenta el problema ontológico de fondo. En Cañaverales, por ejemplo, hay una disonancia ontológica entre la empresa Best Coal Company (BCC)², la autoridad ambiental representada por la Corporación Autónoma Regional de la Guajira (Corpoguajira) y la propia comunidad cañaveratera con respecto al territorio. Mientras que para la gente de Cañaverales su territorio es un lugar amado (que vertebrata la sociabilidad y la espiritualidad de la comunidad), para BCC el territorio no es más que un almacén de riquezas de las

2 Empresa establecida en Colombia perteneciente al conglomerado turco Yildirim Holding. Turquía “se ha convertido en el mayor importador de carbón colombiano en la última década, tanto que para el año 2016 el 42% de sus importaciones provenían de Colombia” (Giraldo Salazar 2022, 348).

cuales se sienten legítimos propietarios. Por su parte, Corpoguajira entiende el manantial de Cañaverales como un recurso de explotación turística, mientras que los cañaveraleños lo perciben con un sentido de sacralidad. Entre ambas visiones no puede haber un acuerdo. Se trata de un conflicto ontológico irreconciliable. Es por ello por lo que el conflicto no se desarrolla en una mesa de negociaciones, sino que la mediación se da en clave ética y estética. A través de la distribución de las sensibilidades mediante el uso del discurso del desarrollo (Escobar 2017), BCC y Corpoguajira pretenden alterar la predisposición de la gente de Cañaverales hacia su territorio, lo que lleva a un cambio de percepción ontológica bajo el cual surge una nueva ética hacia el territorio que pueda conciliarse con los propósitos de dichos actores. La comunidad de Cañaverales no es pasiva ante esta situación: se reafirma en su ética del territorio amado distribuyendo y reforzando sensibilidades que preserven su ontología y alejen las sombras que se ciernen sobre su territorio.

El reparto de lo sensible no se circunscribe exclusivamente a las dimensiones cotidianas de la vida, sino que encuentra en ellas un vasto escenario de expresión. Por ejemplo, la percepción del tiempo cíclico que acompaña las estaciones del agua, los vientos y el alimento se percibe en el lugar amado como una expresión del entramado de la vida, como una poética de la experiencia asombrosa del devenir y del perdurar. Se expresa en los hábitos alimentarios basados en la comida que se produce en los patios y las fincas, con la energía que llega al territorio y el agua del manantial, o en la memoria de frescas caminatas o recorridos en burro a la sombra de los árboles, acompañados por el sonido del viento, los monos y las aves, cuando la ilusión de la velocidad aún no había expropiado el tiempo (Illich 2014).

La propuesta de este artículo es escuchar, a partir del entramado de la vida de los pueblos afroguajiros, la voz misteriosa del mundo —como ser en despliegue, como perpetua aurora y crepúsculo (Noguera de Echeverri 2004), como un ciclo vital sincrónico con la energía inmediata del sol—, usando como telón de fondo la paradójica continuación de la extracción de carbón en los tiempos de la transición energética.

Cañaverales, origen y vecindad

Cañaverales es un pueblo al sur del departamento de La Guajira del que no se conoce la fecha de fundación ni creación exacta. Cuentan que, antes de llamarse Cañaverales y de ser permanentemente habitado, este paraje del sur de La Guajira se mantenía casi todo el año inundado. Hasta mediados del siglo XIX llegaban a lo que se conocía como Palmarito personas de las veredas vecinas. En época de sequía traían su ganado y construían ranchos y sembraban cultivos de pancoger porque, a pesar de la sequía, allí siempre había agua. Cuando empezaban las lluvias, regresaban a sus lugares de origen. Fue entre 1885 y 1890 cuando algunos de estos visitantes empezaron a quedarse en Palmarito, que con el tiempo pasó a llamarse Cañaverales por las buenas cañas que empezaron a darle forma al paisaje (Acosta Martínez y Marulanda Rosado 2019). Los nuevos residentes eran en su mayoría negros, descendientes de cimarrones guajiros, ancestros que comparten con otras poblaciones negras de la cuenca del río Ranchería. El poblamiento progresivo de Cañaverales ha ocurrido en relación profunda con la energía del sol, de los cultivos y del agua que caracteriza a la gente que hoy habita y defiende el territorio. Son estas personas las que recuerdan la paradoja de la transición energética, que, en su versión hegemónica, pretende aplicar principios y tecnologías universales para resolver problemas que deberían serles ajenos: problemas de los cuales no son responsables en un principio, pero que han apropiado ante la amenaza de sufrir las consecuencias de prolongar la civilización fósil. La Guajira entera ha estado inmersa en una dinámica histórica que ha llevado a la creación de “zonas de sacrificio” en diferentes territorios habitados por comunidades diversas. Este concepto, entendido como el resultado de un proceso de desvalorización de formas de producción y de vida diferentes a las que se crean bajo las lógicas de la economía dominante (Svampa y Viale 2014), implica la degradación de los territorios y de

la calidad de la vida como un efecto colateral de la extracción y el consumo de la modernidad capitalista. Las zonas de sacrificio nunca son lugares deshabitados, vacíos de costumbres y de esperanzas. Para el caso particular de interés, es necesario pensar que, en el momento en que las industrias extractivas deciden catalogar un territorio como sacrificable, están implicando que los cuerpos que ahí habitan también son descartables.

Ruinas amadas

En la década de 1960 comenzó la actividad minera en La Guajira, que fue extendiéndose hasta ocupar unas 69.000 hectáreas y constituir al Cerrejón como uno de los proyectos de minería a cielo abierto más grandes del mundo. En 1985 desalojó forzosamente a la comunidad de Manantial. Las promesas de bienestar se esfumaron; se convirtieron en un polvo pesado, tóxico, que anegó los pulmones de las comunidades aledañas de enfermedades. Héctor confiesa que “nosotros nunca pensamos que Cerrejón nos iba a sacar. Siempre vimos la mina lejos. En cinco años la tuvimos encima”.

El 9 de agosto de 2001, llegó a la comunidad de Tabaco una funcionaria de la justicia portando una orden de desalojo, escoltada por más de setecientos hombres del Ejército y el escuadrón antidisturbios de la Policía (Esmad). Venían decididos a desarraigar a los más de 1.200 vecinos que entonces vivían en Tabaco, una comunidad centenaria que en su origen había sido fundada por negros cimarrones. La orden se ejecutó con una violencia desmedida. Tabaco fue derruido a golpe de *bulldozer*, y sus gentes no fueron víctimas de un desplazamiento —tal y como argumenta Carbones del Cerrejón—, sino de un intento de desaparición, puesto que a sus habitantes se les niegan, además de la posibilidad de volver, los espacios de memoria. Este no era sino el comienzo del ensombrecimiento de los lugares amados. Las comunidades de Chancleta, Patilla y Roche fueron las siguientes víctimas del territorio que ensombrece el tajo de Cerrejón.

Por miedo a repetir las imágenes de Tabaco (arrasar con *bulldozers* un pueblo no es muy compatible con el lema “minería responsable” que luce Carbones del Cerrejón), la empresa obligaba a los vecinos a derruir sus casas con sus propias manos a cambio de una compensación económica mínima. Las herramientas del campo que se usaban para sembrar vida tuvieron que utilizarse para derruir los hogares que habían alimentado. El daño emocional de haber destruido la casa que levantaron sus familias con sus propias manos emponzoña aún el sentimiento de los desplazados. Quienes derruyeron sus casas dicen sentir el alma doliente. El 24 de febrero de 2016 se desplazó forzosamente a la última familia de las comunidades aledañas a Cerrejón. El trauma abierto por este proceso sigue vivo y el tajo de la mina sigue ensombreciendo el territorio, tal y como afirma Rafael: “Aquí no queda más nada”.

La concentración de las poblaciones desplazadas en unas urbanizaciones impersonales provocó la pérdida de autonomía y de las capacidades *autopoiéticas* de las comunidades al desarraigarlas del lugar amado: de este modo, reemplazó su arte de habitar por el homogéneo garaje humano de la modernidad (Illich 2014). De todas las dificultades a las que las comunidades desplazadas se enfrentan, la más visceral de todas es precisamente la del desarraigo. Dicen que muchas personas murieron de tristeza al perder los paisajes y ritmos de sus vidas.

Pero, la resistencia continúa. Las comunidades reasentadas se organizan para mantener viva la esperanza y el recuerdo, y reclamar justicia. Todavía hoy, las ruinas son el epicentro de este proyecto. En las ruinas se conjugan la memoria de la injusticia cometida con un cuestionamiento sincero sobre un proyecto de futuro. Incluso en la oscuridad de las sombras expandidas por el territorio aún perviven, aunque desarticuladamente, la resonancia de los lugares amados. Allí acuden los vecinos, en especial a los cementerios donde

llevan flores y ofrendas porque “los ancestros no pueden morir dos veces”. Y, para asegurar que su descanso no sea perturbado, pintaron la siguiente advertencia en un muro abrazado por las hiedras: “Este es un lugar de sentimiento sagrado. Quien entre con la intención de hacer daño será castigado”.

El desplazamiento interfirió con los proyectos de vida que habían tejido las comunidades a través de los siglos. “Yo no he dejado de ir [a las ruinas], eso nunca lo supera uno [...] Vive uno con el sentimiento envenenado”, explica Rafael. En las ruinas, el recuerdo de un pasado que debería ser presente y que les fue arrebatado se vivifica, y el alma doliente se siente interpelada. Caminar por las ruinas es “volver a la infancia, retomar lo que uno tenía allá... Alla lo teníamos todo...”, afirma Rosa. Caminar por las ruinas vivificando las memorias de un pasado cuya temporalidad no fue irrumpida por el apetito extractivista es también despejar las sombras y amar el territorio como se amaba antes de la llegada de la ruina, puesto que “no son lo que parecen, hay otro mundo vivo en ellas” (Gnecco y Rufer 2023, 60).

Estas resonancias que todavía podemos sentir entre los lugares ensombrecidos explican el esfuerzo de Carbones del Cerrejón contra la presencia material de las ruinas y las visitas humanas a ellas: “Negar la ruina es negar el proceso de despojo, desecho y entierro (en el sentido de encubrir)” (Gnecco y Rufer 2023, 32). La ruina no es pasado: es la presencia del pasado en el presente; la ruina recuerda, es un lugar atravesado por vivencias huérfanas de habitantes. Es por ello por lo que Carbones del Cerrejón agrede los alrededores de los cementerios, tratando de mitigar con su violencia simbólica el recuerdo del lugar amado y así negar incluso el duelo de los desplazados.

Las ruinas en que convirtieron a Roche, Chancleta, Manantial, Patilla y Tabaco no se adscriben a la concepción hegemónica y patrimonial de las ruinas: no son románticas, ni monumentales, ni desoladoras. Las ruinas aquí son subversivas, hoscas, berracas. Por una parte, insuflan ánimo y esperanza a las comunidades al avivar el lugar amado y su recuerdo: confirman que antaño no fue una especie de sueño extravagante, sino una temporalidad constitutiva de su identidad. El recuerdo de las vivencias en el lugar amado es la base fundamental de la lucha política por el futuro que merecen las comunidades desplazadas. Las ruinas son subversivas porque guardan el recuerdo del coste humano del extractivismo y enuncian una advertencia de lo que llegará si decidimos continuar por la senda del carbón y sus métodos de extracción.

Dicha advertencia llega a Cañaverales, que todavía hoy vive bajo la amenaza de que BCC abra un nuevo tajo a escasos metros del pueblo. Cañaverales observa las ruinas y se siente frente a un espejo que le refleja en lo que podría convertirse. Diana, vecina de Cañaverales, expresa que “el cementerio fue desolador. Me partió el corazón ver todo eso [las ruinas] y pensar que eso le puede pasar a Cañaverales, eso me parte el alma”. El corazón de Cañaverales se amilana al sentirse interpelado con el reflejo de la ruina. Ese reflejo puede convertirse en realidad. Héctor advierte que “la ruina más grande que han venido aquí han sido esas empresas”.

Las poéticas y espiritualidades manan del manantial

Ese manantial lo quiero más que la vida misma [...] Cuando yo abrí los ojos, ese manantial ya era manantial. Por ese manantial nos desmigajamos. (María, mujer mayor de Cañaverales)

El manantial está en las estribaciones de la serranía del Perijá, a 250 metros sobre el nivel del mar y brota en la base de una meseta sobre la que hay un pantano que recibe aguas lluvias y, en temporadas, también del río Cañaverales, aguas que se filtran por sedimentos cuaternarios. Se estima que las acequias que se derivan del manantial sumarían un área

de drenaje directo de 2.386 hectáreas (BCC y EIA Cañaverales 2021). Esta área mantiene en rotación cultivos de algodón, tomate, yuca y ají, principalmente, y también pastos en las fincas ganaderas. La red de acequias opera como un sistema sanguíneo que recorre el cuerpo del territorio, lo que permite que el bosque y los cultivos absorban la energía del sol (Rengifo 2023).

Al manantial lo rodea un relicto de bosque seco tropical: uno de los ecosistemas más amenazados del país, con una extensión de 975,7 hectáreas en reserva forestal protectora, que ha sido por generaciones una fuente de alimento, refugio y cohesión social. Según personas de la comunidad, el bosque ha ido perdiendo densidad, cobertura y presencia de especies endémicas de flora y fauna. Los locales atribuyen esta degradación a la vulnerabilidad del ecosistema y a la introducción de la actividad del turismo masivo. Cuentan que anteriormente los monos aulladores rechazaban la presencia de humanos arrojando heces y defendiendo su exclusividad en el territorio. Con la promoción del manantial como un lugar turístico y la construcción de una cabaña de control de ingreso en las inmediaciones del bosque (que nunca ha operado), Corpoguajira (la autoridad ambiental regional) buscó desarrollar un modelo de relacionamiento con el manantial que no era sensible a su vulnerabilidad ecosistémica ni a la condición de sacralidad que ha guardado el manantial para la población local.

El afloramiento mantiene un caudal bastante estable y convierte al territorio en productor de alimentos durante todo el año; según los locales, este podría alimentar a toda La Guajira. Los cañaveralersos son conscientes de que sus condiciones extraordinarias de habitabilidad son posibles gracias al manantial: sin él, la agricultura, la ganadería y la alegría cañaveralersas no serían viables. Por tanto, no es de extrañar que el manantial sea, de forma literal y metafórica, el corazón de Cañaverales; como lo resumió Gloria, “el manantial lo es todo en todos los aspectos”.

El manantial es el corazón del territorio, distribuye agua a través de acequias y corrientes subterráneas, con lo que lo mantiene con vida. Del manantial emanan la ética y la estética del territorio cañaveralero. Es por ello por lo que la resistencia de Cañaverales contra el proyecto de la mina es tan empeñada. Los vecinos lo tienen claro, como cuenta Felipe: “O son ellos con la muerte o somos nosotros con la vida”. Cañaverales no puede imaginarse sin el manantial; cualquier representación del territorio que no lo incluya no es éticamente aceptable para la comunidad y, ontológicamente, no tiene ningún sentido. BCC representa su régimen estético pregonando que la mina no pondrá en riesgo el manantial y que, si algo llegase a pasar al manantial, tampoco sería tan grave. Pero sus intentos de distribuir una sensibilidad que predisponga a los cañaveralersos a favor de la mina y los desarraigue del manantial han fracasado. La comunidad conoce el territorio y, según Felipe, sabe perfectamente que “el manantial es la vida de Cañaverales; si el manantial se acaba, Cañaverales también”.

Frente a esta oposición, BCC esgrime otra estrategia: calcular el valor del manantial para ofrecer una compensación económica a los vecinos por su pérdida (esperando que la estética monetaria propicie sensibilidades favorables a su proyecto). Es decir, trata de asignar un valor monetario a una serie de derechos inalienables que proporciona el manantial y que, en su conjunto, producen las condiciones de habitabilidad socioambientales del territorio. Si bien la vida no se puede comprar, hay, además, toda una dimensión que la empresa y la autoridad ambiental están ignorando. Del manantial no solo mana el agua que da vida a Cañaverales; también manan las poéticas, las espiritualidades y las sensibilidades que constituyen su identidad, así como la ética y la estética del territorio.

Se podría decir que el manantial proporciona una unidad ontológica al territorio porque el agua riega todo el territorio y, de hecho, se encuentra en todos los cuerpos del territorio. Parece lógico que Bernardo considere que el “manantial es poderoso” porque es cierto.

El manantial irradia las sensibilidades que han inspirado a la comunidad en el desarrollo de poéticas, éticas, estéticas y que alimentan su espiritualidad. Sin embargo, la predisposición ética y estética hacia el manantial va cambiando con el tiempo, lo que refleja cómo la distribución de nuevas sensibilidades ha ido alterando el sistema de creencias cañaveralero. Helena nos contaba que “antes eso [el manantial] era sagrado”, que nadie acudía a bañarse en las aguas del manantial por respeto a las fuerzas que de él emanaban. Sin duda, el manantial era el epicentro de la territorialidad mítica y metafórica de Cañaverales.

No obstante, la importancia espiritual del manantial no desapareció, sino que se acomodó a otros sistemas religiosos o sociales. La percepción de la sacralidad se fue transformando, pero el manantial nunca dejó de articular el lugar amado. Hoy en Cañaverales la mayoría de las tradiciones, historias y festividades cristianas tienen connotaciones muy evidentes hacia el manantial, que se convirtió en un espacio mental y físico desde el cual vivir y avivar la espiritualidad religiosa.

Una de las fechas más señaladas del año llega a Cañaverales en diciembre: el Festival de Agricultura y la Guitarra. Una festividad que lleva celebrándose más de treinta y cinco años y que, durante tres o cuatro días, reúne a todo Cañaverales ritmándolo con el rasgueo de la guitarra y con los versos de las *piquerías*. Las *piquerías* son competencias poéticas en las que los hombres se enfrentan con sus versos improvisados; exaltan la vida, el amor o el manantial. Las temáticas varían, pero no el acervo. Las *piquerías* ejemplifican a la perfección un ejercicio de distribución de sensibilidades que, a través de la estética de la poética, se reafirman en la ética de cuidado del manantial. Para Marco, “el manantial es una fuente de inspiración [...], la claridad de sus aguas nos regala claridad de mente”. De hecho, él mismo, a pesar de ser uno de los verseadores más reconocidos, siente la necesidad de ir al manantial antes de salir a versear. El manantial lo sintoniza, le da inspiración y lo invade con su estética.

Pero la claridad de mente que regalaban las aguas cristalinas del manantial a Cañaverales está en peligro. BCC sigue queriendo abrir el tajo y Corpogujira explotarlo como un recurso turístico, con lo que demuestran su disonancia e indiferencia hacia la importancia vital del manantial, central para la ontología de Cañaverales: “Todo esto genera en mí una incertidumbre muy berraca”, confiesa Marco, y añade: “Yo tengo un ratito que no escribo ninguna canción romántica, solo pienso en cómo defendernos de ese monstruo [BCC], me llena de rabia e impotencia”. Sin el manantial es imposible cultivar: ni los versos ni las semillas pueden germinar.

“Sin el manantial no somos nada. ¡Nada!”, concluye Felipe. La desaparición del manantial no solo implica el fin de las condiciones de habitabilidad que disfruta Cañaverales, el ensombrecimiento del territorio implicaría el debilitamiento de sus sensibilidades y la imposición de nuevas éticas y estéticas. Sería el fin de lo que implica ser de Cañaverales. Cañaverales ha construido su vida, sus creencias y su alegría alrededor del manantial, y sus aguas que impregnan el territorio. El manantial es lo que conforma las condiciones físicas y metafísicas de Cañaverales. La apertura de la mina no solo sería una acción ecocida, sino que también sería un culturicidio, puesto que acabaría con las espiritualidades y las poéticas que han germinado gracias al manantial e impondría un nuevo esquema de sensibilidades mediante las cuales ensombrecer el territorio. Esta es una amenaza real que arrebatara diariamente la paz que caracterizaba la cotidianidad de Cañaverales: “Nuestra voz es totalmente diferente a como sonaba antes”, se lamenta Marco alzando su mirada a un cielo claro, sin nubes ni polvos nocivos, por el momento.

Dispositivos para la redistribución de sensibilidades

Para Rancière (2014), desentrañar un régimen estético implica entender en qué sentido la manera de ser de las imágenes contribuye al *ethos*, la forma de ser de los individuos y las colectividades. En esta sección identificamos cuatro dispositivos que aparecen en el lenguaje estético territorial para influir en la inclinación sensible de la comunidad —para alterar sus formas de ver el mundo, sus creencias, sus valores y sus conocimientos—, de tal forma que se cree una predisposición a aceptar el proyecto extractivo en el territorio. Constituyen una de las formas blandas de ingeniería social para “gestionar” la resistencia y “fabricar” el consentimiento (Verweijen y Dunlap 2021). Los regímenes estéticos de la extracción se han caracterizado por estrategias de fabricación de la duda, no solo a través del discurso científico y su difusión como una máxima neutral que evalúa impactos medioambientales (Bramoullé y Orset 2018), sino también de la promoción de espacios de participación como mecanismos de justicia ambiental, y de la erosión de la autoestima comunitaria y del *ethos* en el que se ha forjado su historia.

Un primer dispositivo estético que llama la atención al recorrer las calles del pueblo es la aparición ubicua de letreros de negocios familiares con el logo de BCC, la empresa minera. Los restaurantes, peluquerías, ferreterías, panaderías y tiendas que tienen las familias del pueblo fueron marcadas con el logo de la empresa minera a cambio de un aporte económico para el negocio familiar. La empresa logra una aprobación renuente a la instalación de los letreros, que se convierten en un lenguaje estético que penetra la cotidianidad y, en consecuencia, acostumbra a la comunidad a una presencia que le es ajena. Los letreros que marcan las casas cumplen una función estética en la construcción de una utopía territorial: compran el espacio visual para dar cabida a la estética del carbón. Los letreros tienen un efecto en la psiquis colectiva: se despierta la duda de si la promesa de la modernidad implícita en los letreros logrará convencer a quienes los alojan. Los letreros y su estética no se negocian colectivamente y no hay una norma que los regule. La dispersión de los letreros en las calles del pueblo esparce la duda sobre la aceptación que pueda tener un proyecto que partirá la historia del territorio.

El dispositivo científico suscita dudas sobre los impactos de la actividad extractiva y se convierte en una forma de producir un imaginario colectivo ensombrecido. BCC impone una ciencia y una ideología que le sirve para justificar que su proyecto de extracción de 1,8 millones de toneladas de carbón cada año, por un periodo de diez años (ANM y BCC 2022), no se sienta como un completo ultraje a la tierra. La naturalización de la extracción, del despojo y del desplazamiento ocurre a través de mecanismos sofisticados de saber que no pueden ponerse en duda. Estos mecanismos se materializan en Cañaverales en un exceso de información verbal, de reuniones confusas, de datos científicos sesgados, de cálculos abstractos del empleo y el beneficio que traerá la mina. Por ejemplo, entre los supuestos datos científicos que la empresa ha compartido, se ha dicho que el tajo minero no produciría afectaciones sobre el manantial por la existencia de una falla geológica de roca impermeable que separa el lugar de excavación de la mina, del manantial y sus vertientes (Terrae, comunicación personal, octubre de 2023). Sin embargo, el estudio de impacto ambiental (EIA) que presentó la empresa que originalmente fue dueña del título minero en 2010 dice explícitamente que las consecuencias sobre la disponibilidad de agua serían graves por la “generación de lixiviados de la actividad minera, por la afectación en el abatimiento de los niveles de los acuíferos y como consecuencia del cambio en la dinámica del agua tanto superficial como subterránea” (EIA Cañaverales 2010, 6). Otra de estas afirmaciones que ha hecho la empresa para crear confusión es la de la dirección en la que sopla el viento en la región, con el fin de convencer a la gente de que no habrá problemas en la calidad del aire por el polvillo del carbón. La gente local asegura que los vientos soplan de norte a sur o de oriente a occidente dependiendo de la época del año, mientras que la empresa afirma que la dirección del viento es otra, con lo que niega la posibilidad de la

afectación, pues el tajo se proyecta al lado norte del pueblo (Giraldo Salazar 2022). El uso de una argumentación científica dudosa en la comunicación con la comunidad inspira un sentimiento de desconfianza que impacta la autoestima del pueblo: sabe que lidia con un interlocutor en el que no puede confiar y al que el Estado siempre respalda.

El tercer dispositivo para despertar la duda y agrietar la autoestima es la puesta en escena de la participación. De acuerdo con la Agencia Nacional de Minería (ANM y BCC 2022), el proyecto Cañaverales (Título minero GDI-081) se encuentra actualmente en etapa de factibilidad y se apresta a solicitar la licencia ambiental, una vez culmine la Consulta Previa con el Consejo Comunitario Los Negros de Cañaverales (CCLNC). Son muchos los estudios que han demostrado que en las consultas previas no se reconoce el consentimiento como un requisito legal y que, entonces, hay una inevitable asimetría de poder y de recursos entre los actores involucrados (Le Billon y Middeldorp 2021). Las estrategias del sector corporativo a escala internacional en los procesos de consulta es el de la división de las comunidades (estrategia de “divide y vencerás”), que tiene manifestaciones como la de la “zanahoria y el garrote” y la negociación individualizada de privilegios o compensaciones con individuos o pequeños grupos de las comunidades (Schilling Vacafloor y Eichler 2017). La comunidad de Cañaverales ha detectado ambas prácticas. El consentimiento que consiguió la empresa de las ocho comunidades vecinas en el proceso de consulta previa se obtuvo a cambio de compensaciones individuales a los líderes, en situaciones de enormes desigualdades en la capacidad de acceder a la información sobre el proyecto y de dialogar con la empresa; por medio de la contratación de jóvenes de la comunidad para sus pasantías; la entrega de regalos a las organizaciones sociales y comunitarias del territorio, y la promesa de futuros empleos y proyectos productivos para quienes apoyen el proyecto minero.

En Colombia, como en otros países donde se ha usado ampliamente la consulta previa sin reconocer el derecho al veto, las consultas se celebran como actos performativos con consecuencias nefastas para los medios de vida, la vida misma y los territorios (Torres Wong 2018; Wright y Tomaselli 2019). Esto ha llevado a pueblos étnicos a rechazar la consulta previa, que se percibe como una manera de legitimar decisiones que favorecen al sector extractivo, pero que terminan afectando profundamente a comunidades y territorios, especialmente cuando las comunidades no tienen suficiente capacidad organizativa (Le Billon y Middeldorp 2021). Negarse a acceder al mecanismo como una manera de rechazar el proyecto extractivo no funciona en la práctica. La forma que ha encontrado la alianza empresa-Estado para obligar a las comunidades étnicas a realizar la consulta previa ha sido el *test* de proporcionalidad como forma de protocolizar una consulta en la que no se alcanzaron acuerdos por inasistencia o por renuencia. En el caso de Cañaverales, la aplicación del *test* de proporcionalidad en 2022 obedeció a que la comunidad se negó a participar en la consulta previa durante la pandemia, la cual se había propuesto realizar por medios virtuales y con un acceso precario a la información del proyecto. El acta del *test* de proporcionalidad daba por concluida de forma unilateral la consulta previa con el CCLNC para dar paso al proceso de licenciamiento ambiental. A la comunidad no le quedó más remedio que solicitar mediante tutela el derecho a acceder al mecanismo de consulta previa e iniciar las reuniones de preconsulta. Sin embargo, la empresa ha empezado a usar el *test* de proporcionalidad como una amenaza para el caso en que la violencia no brinde garantías para celebrar las reuniones de la consulta en forma pacífica. El dispositivo de la participación obligada y performativa ha fabricado la duda sobre el Estado y su función de velar por el derecho fundamental a la existencia y a la justicia restaurativa para los pueblos históricamente violentados.

El cuarto dispositivo muy relacionado con el anterior es el de usar el lenguaje verbal o estético para caracterizar a la comunidad, en particular a las mujeres, y establecer una jerarquía en las decisiones sobre lo que sucede en el territorio. Por un lado, la empresa ha buscado caracterizar a la comunidad como poco dispuesta a la negociación, hostil, agresiva,

violenta, con el fin de obviar el proceso de consulta previa. Además de estas características, la empresa califica a los miembros de la comunidad como poco capaces de comprender las complejidades del proyecto y todos los beneficios que traerá. En la dimensión más sutil del lenguaje estético, la empresa hace un uso performativo del cuerpo de la mujer como una metáfora del territorio. En la reunión de la preconsulta, pone en el escenario a dos mujeres jóvenes vestidas con camisas de la empresa para que, a medida que el consultor expone la información del proyecto impresa en carteles, ellas muevan coordinadamente las hojas del papelógrafo. La escena en la que los hombres son los dueños de la palabra y el conocimiento del proyecto, y las mujeres jóvenes y racializadas del territorio responden a las instrucciones dadas por ellos, reconstruye las escenas históricas de la conquista y recuerdan el extractivismo como un proceso que profundiza los estereotipos sexistas y de masculinización masiva de los territorios (García-Torres *et al.* 2020).

Esta estética performativa contrasta con la voz de las mujeres de Cañaverales cuando hablan de la defensa del territorio. En la misma preconsulta, Lina, una joven del CCLNC expresó:

¿De verdad ustedes creen que el proyecto no va a afectar el manantial, estando tan cerca de él, y que van a poder restablecer la función del ecosistema ubicándolo en otro lugar, con sus especies amenazadas, y que lo van a devolver en sus condiciones originales dentro de diez años para que siga cumpliendo la función que cumple en este momento? Muchas personas que están aquí no entendieron por qué nos están hablando con palabras técnicas, pero les voy a decir una cosa: ustedes nunca, pero nunca, nos van a compensar lo que ustedes van a hacer, ni siquiera en mil años.

Los dispositivos estéticos cambian la predisposición afectiva: logran que la gente ponga en duda todo lo que conoce, incluyendo sus vínculos con el territorio, a través de la creación de incertidumbre en cuanto a los efectos de la extracción. De esta forma, el proyecto extractivo despoja al territorio de los significados que tiene para las personas que lo habitan. El futuro de Cañaverales, como un campo estético en transformación y construcción, está en disputa. La lucha es contra la estética que se crea para subordinar el lugar amado a la lógica extractiva del carbón. Se trata de una ruptura, de un cambio de representación de un territorio que es apto para la vida, para convertirlo en el espacio que solo es apto para el carbón.

Territorio, autopoiesis y estética

El paisaje de ruinas de los pueblos borrados por el carbón es observado por los antiguos habitantes que ya no están presentes. La mina inicia un proceso de creación de un paisaje poshumano, en el que los ausentes no son cualquier humano, sino personas negras. En el paisaje poshumano no habrá observador que pueda darle un valor estético a las ruinas para decir que son rebeldes y hoscas porque se mantienen para dar testimonio del colapso del paisaje anterior. En el paisaje poshumano la estética desaparece.

Los sistemas *autopoieticos* son, como la vida, definidos por su habilidad de surgir y adaptarse continuamente, al reorganizar sus estructuras interiores y su comportamiento externo (Strathausen 2022). En ese sentido, entonces, la estética reside en las condiciones para la reproducción infinita de observadores, en la habilidad del sistema de crear las condiciones de vida de aquellos con la capacidad de observar el sistema que los contiene y observarse a sí mismos. La autopoiesis es la que permite la estética y no hay teoría de la estética sin teoría de la autopoiesis (Strathausen 2022).

Desde la perspectiva material, un proyecto de vida es *autopoietico* en la medida en que su régimen energético no altere el frágil equilibrio entre el ciclo largo y el ciclo corto del carbono, mediado por la vida y la muerte de lo que lo compone. Un régimen dependiente

de energía fósil es por definición un régimen finito, limitado tanto por las existencias de combustibles como por la capacidad del ciclo corto del carbono de asimilar los flujos de los depósitos de carbono de largo plazo. La ética y la estética de la autopoiesis emanan de esta condición.

En esta sección nos ocupamos de los atributos estéticos y éticos del sistema de vida de Cañaverales relacionados con la base material en la que se encuentra y con la construcción de horizontes de futuros energéticos más allá de sus fronteras. Cañaverales es un paisaje de vida que, como lo fueron los paisajes borrados, es *autopoiético*, y, en consecuencia, es sujeto de la estética, pues contiene una serie infinita de observadores que cambian con el devenir del sistema. El cantor de Cañaverales ya no se regocija en el paisaje del manantial como representación de la continuidad, ahora le canta al miedo de que la mina lo desaparezca. Adapta su observación en respuesta al estímulo externo.

El paisaje de Cañaverales es un sistema vivo que se formó a través de la adaptación humana a las condiciones bióticas y abióticas del territorio, que se mantiene a sí mismo a través de una estructura compleja y frágil articulada alrededor del agua que discurre desde el manantial y de la energía que le irradia el sol. El régimen estético de este sistema, entendido como el sistema de formas *a priori* que determina lo que se ha de sentir (Ranciére 2014), se ha basado en la contemplación de aquello que ha hecho posible su constante regeneración o lo que lo pone en riesgo en el entorno social y político en el que está situado. La palabra poética de Cañaverales circula por la tierra, el ritmo cíclico de la agricultura, la coexistencia de especies endémicas, la presencia fundamental del manantial tanto en la organización comunitaria como en la espiritualidad y la conciencia de su ancestralidad. La poética es entonces una alabanza a su autopoiesis, pues reconoce una coevolución cultural y biológica representando la experiencia acumulada de los campesinos en su interacción con el medioambiente (Altieri 2021).

El proyecto minero llega al territorio con un discurso de violencia estética al imponer imágenes de modernidad capitalista que destruyen la sensibilidad local; al declarar la economía campesina como atrasada y pobre, y al promover la economía asalariada, dependiente y educada como la promesa del carbón. Para imponer su régimen estético, la empresa se sirve de una narrativa marcada “por soluciones tecnocientíficas que evocan y construyen un futuro económicamente próspero, y una naturaleza manejable, dando [sic] lugar a una visión de futuro equilibrada y no conflictiva” (Ulloa 2023, 4). Sin embargo, la violencia del discurso no ha pasado desapercibida. El lenguaje minero invoca la aparición de un “botadero”: es decir, un área para disponer de todo el material que se debe remover y separar del carbón, denominado *material estéril*, que, según los cálculos de la empresa, tendría un volumen de casi 115 millones de metros cúbicos. Para un campesino de Cañaverales, lo que la empresa llama *material estéril* son justamente las tierras fértiles donde se cultiva, y en su testimonio desafía a la empresa minera a dar cuenta de la eliminación del suelo como un componente vital del lugar amado (Giraldo Salazar 2022). Por eso podemos hablar de que la disputa en Cañaverales se trata de una lucha ontológica entre dos regímenes estéticos.

En el régimen estético de Cañaverales, el tiempo es cíclico y largo, aun si la agricultura se adapta a las influencias tecnológicas y responde a las demandas del mercado. Desde el inicio de la producción de caña de azúcar en la década de 1940, la evolución de la agricultura se ha dado al ritmo estacional del agua y su manejo comunitario, hasta alcanzar en la actualidad una extensión de alrededor de 300 hectáreas en cultivos y 2.000 hectáreas en ganadería (Giraldo Salazar 2022). La comunidad hace referencia a su origen a partir de la estacionalidad del agua y recuerda como un hito histórico la construcción de las acequias a principios del siglo (Acosta Martínez y Marulanda Rosado 2019).

La circularidad del tiempo orgánico posibilita la regeneración y la continuidad de la comunidad a partir de la producción de comida. Deja, consecuentemente, el futuro abierto para la adaptación de la vida y para que el presente siga siendo posible, es decir, para su autopoiesis. En contraste, el tiempo de la mina es lineal y corto. La empresa proyecta una extracción de aproximadamente doce millones de toneladas de carbón en diez años, después de los cuales el tiempo se detiene, como sucede con los tajos de Cerrejón y Caypa donde ya no es posible la regeneración de la vida. Para Jaramillo y Carmona (2022), las empresas mineras hacen un cierre del tiempo al presentar la actividad extractiva como inevitable y deseable, a pesar de que las imágenes que ofrecen son ficticias y defectuosas. La violencia de ese régimen estético radica no solo en desconocer la presencia de un proyecto histórico sobreviviente al colonialismo y la esclavitud, sino además en negar que la destrucción del territorio implica el cierre de su ciclo vital.

La proyección histórica de Cañaverales como productor de alimentos para La Guajira, una región con históricas deficiencias alimentarias, es especialmente paradójica, al considerar que desaparecería para extraer el combustible fósil de mayor impacto en el calentamiento global. Al estar anclados en un contexto local, los modelos agropecuarios tradicionales permiten desarrollar una resiliencia y una adaptabilidad fundamental frente a los cambios climáticos: “La mayoría de las comunidades tradicionales que todavía mantienen sus legados sociales y agroecológicos están dotadas con condiciones para que sus fincas respondan al cambio climático de manera resiliente” (Altieri 2021, 194). Destruir este legado social y agroecológico en Cañaverales sería una pérdida que va en contra de la necesidad actual de preservar y mantener modos de vida y de producción de comida en tiempos de devastación ecosocial:

Muchos de los nuevos modelos de agricultura que la humanidad urgentemente necesita en una época de cambio global, para transitar hacia formas de agricultura que sean más ecológicas, biodiversas, locales, sostenibles y socialmente justas, deberán estar arraigadas en la racionalidad ecológica de la agricultura tradicional, que representa ejemplos establecidos de formas acertadas de agricultura local. (Altieri 2021, 180)

Los sistemas de producción de comida del futuro son los modelos tradicionales, no dependientes de los combustibles fósiles, modelos que todavía existen en muchos casos como el de Cañaverales.

Conclusión

Con el lugar amado, devolvemos la atención a la disputa ontológica entre proyectos de vida irreconciliables, en un momento histórico en el que la transición energética promete dejar el carbón en el pasado; pero al mismo tiempo se profundizan los antropocenos negros, en los que cuerpos y formas de vida son nuevamente descartados en su sencillez, su ética y su estética afines a los vínculos vitales del espacio-tiempo. Que los lugares amados sigan siendo ensombrecidos en la era de la transición energética refleja su fracaso como alternativa a la crisis ecosocial.

La disputa por los territorios para el extractivismo, además de ocurrir en escenarios institucionales caracterizados por asimetrías de poder, también ocurre en el plano de la distribución de sensibilidades. Allí se despliega la estética, en imágenes yuxtapuestas de lo utilitario, lo utópico y lo poético, que, en un espectro de afectos, dan cuenta de la tensión entre lugares amados y lugares sombra. El campo de la estética es un campo más sutil y no está mediado por normas explícitas o implícitas. Sin embargo, es un potente campo de manipulación política, pues, a través de la influencia en las sensibilidades, puede llegar a cambiar las éticas individuales y colectivas sobre los territorios.

En lugares que ya han sido transformados por la minería de carbón (lugares ensombrecidos), los afectos por el territorio han tomado formas espectrales. Las personas que volvieron viven una vida dignificada en el borde de la precariedad, recordando su valentía y cuidando de las ruinas como testigos de la infamia. Los lugares ensombrecidos mantienen vínculos a través del recuerdo, del desarraigo y de la añoranza: “Justicia es poder volver”, menciona Rafael.

La estética del lugar amado se manifiesta en el arte, especialmente musical, en el caso de Cañaverales; pero también en la apreciación de los ciclos del tiempo para cultivar, en su autosuficiencia alimentaria y en la alegría que se mantiene aún en la adversidad. La estética de los lugares sombra abarca los tajos polvorientos y calientes de las minas, las huellas de los intentos por borrar los cementerios, las escuelas derruidas y los ríos de aguas contaminadas. El extractivismo se apoya en las estéticas utópicas de desarrollo, orden y modernidad, como los letreros de los negocios familiares de Cañaverales, que la empresa ha instalado a cambio de compensaciones económicas, que irrumpen en el paisaje íntimo de las calles del pueblo y lentamente horadan la estética cotidiana propia con la proyección de reemplazarla.

Enfocar la atención en el lugar amado que no desaparece con el extractivismo, en contra del silencio, de la duda, de la degradación, permite ver que el territorio amenazado por la sombra sigue latiendo por los afectos que le dan vida. Los lugares sombra, incluso cuando ya solo guardan memorias en ruinas, siguen siendo lugares que se aman y que se quieren recuperar para una nueva vida. La resistencia de la gente es una lucha que Helena, *mayora* del pueblo, denomina como una “de todo el planeta por lo que queda”. Repensar la relación con la energía implica devolver la mirada a la ética y estética del habitar, con las que cada lugar y cada pueblo han construido una forma única de imaginar su proyecto de permanencia.

Referencias

1. Acosta Martínez, William Jonás y Luzmila Marulanda Rosado. 2019. *Cañaverales de ayer y hoy. Tierra de riqueza hídrica y artistas*. Santa Marta: Fundalibro.
2. ANM y BCC (Agencia Nacional de Minería y Best Coal Company). 2022. “Proyecto Cañaverales (título minero GDI-081)”. Agencia Nacional de Minería. <https://mineriaencolombia.anm.gov.co/sites/default/files/docupromocion/Proyecto%20Ca%C3%Biaverales%20%2004%202022.pdf>
3. Altieri, Miguel A. 2021. “La agricultura tradicional como legado agroecológico para la humanidad”. *Revista PH* 104: 180-197. <https://doi.org/10.33349/2021.104.4960>
4. Bramoullé, Yann y Caroline Orset. 2018. “Manufacturing Doubt”. *Journal of Environmental Economics and Management* 90: 119-133. <https://doi.org/10.1016/j.jeem.2018.04.010>
5. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1997. *¿Qué es la filosofía?* Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
6. Dunlap, Alexander. 2018. “End the ‘Green’ Delusions: Industrial-Scale Renewable Energy Is Fossil”. *Verso*. 10 de junio. <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/3797-end-the-green-delusions-industrial-scale-renewable-energy-is-fossil-fuel>
7. Escobar, Arturo. 2017. *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.
8. Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371816>
9. Gan, Elaine, Nils Bubandt, Anna Lowenhaupt Tsing y Heather Anne Swanson. 2017. “Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene”. En *Arts of Living on a Damaged Planet*, editado por Anna Lowenhaupt Tsing, Nils Bubandt, Elaine Gan y Heather Anne Swanson, 1-14. Minneapolis: University of Minnesota Press.
10. García-Torres, Miriam, Eva Vázquez, Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón Hernández. 2020. “Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios”. En *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, editado por Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón Hernández, 23-44. Quito; Ciudad de México: Ediciones Abya-Yala; Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo; Bajo Tierra Editores; Libertad Bajo Palabra.

11. Giraldo Salazar, Juan Federico. 2022. "Disputas territoriales a partir de la proyección de minería de carbón en Cañaverales, La Guajira". *Revista Controversia* (219): 333-378. <https://doi.org/10.54118/controver.vi219.1272>
12. Gnecco, Cristobal y Mario Rufer, eds. 2023. *El tiempo de las ruinas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
13. Illich, Ivan. 2014. *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. 1a ed. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
14. Jaramillo, Pablo y Susana Carmona. 2022. "Temporal Enclosures and the Social Production of Inescapable Futures for Coal Mining in Colombia". *Geoforum* 130: 11-22. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2022.01.010>
15. Le Billon, Philippe y Nicholas Middeldorp. 2021. "Empowerment or Imposition? Extractive Violence, Indigenous Peoples, and the Paradox of Prior Consultation". En *Our Extractive Age. Expressions of Violence and Resistance*, editado por Judith Shapiro y John-Andrew McNeish, 71-94. Londres: Routledge.
16. Medina Rosado, Leinis, Greylis Pinto Ustate, Johana Ustate Fuentes y Yalenis Medina Sarmiento. 2021. *Negras hoscas. Las mujeres frente a las transformaciones de las actividades productivas y económicas de los reasentamientos de Roche, Patilla y Chancleta, La Guajira*. 1a ed. Bogotá: Cinep. https://www.cinep.org.co/publi-files/PDFS/20211004_Negras_hoscas.pdf
17. Noguera de Echeverri, Ana Patricia. 2004. *El reencantamiento del mundo*. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales/ Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9154>
18. Plumwood, Val. 2008. "Shadow Places and the Politics of Dwelling". *Ecological Humanities* 44: en línea. <https://australianhumanitiesreview.org/2008/03/01/shadow-places-and-the-politics-of-dwelling/>
19. Ramírez Díaz, Roberto, Rogelio Ustate Arregocés, Samuel Arregocés Pérez, Liliana Múnica Montes, Margarita Granados Castellanos, Sandra Teherán Sánchez, Julián Eduardo Naranjo Vásquez y Luisa Fernanda Rodríguez Gaitán. 2015. *Bárbaros hoscas. Historia de la (des)territorialización de los negros de la comunidad de Roche*. Bogotá: Cinep. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20161102010122/20150202.barbaroshoscas.pdf>
20. Rancière, Jacques. 2014. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Traducido por Mónica Padró. 1a ed. Buenos Aires: Prometeo Editorial.
21. Rengifo, Juan Manuel. 2023. "Análisis de caso: Gran minería de carbón en Cañaverales (San Juan del Cesar y Fonseca, La Guajira)". Documento de trabajo. Bogotá: Cider/Ediciones Uniandes.
22. Schilling Vacaflor, Almut y Jessika Eichler. 2017. "The Shady Side of Consultation and Compensation: 'Divide and Rule' Tactics in Bolivia's Extraction Sector". *Development and Change* 48 (6): 1439-1463. <https://doi.org/10.1111/dech.12345>
23. Strathausen, Carsten. 2022. "Aesthetics, Autopoiesis, and Posthumanism". En *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism*, editado por Stefan Herbrechter, Ivan Callus, Manuela Rossini, Marija Grech, Megen De Bruin-Molé y Christopher John Müller, 1-23. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-42681-1_60-1
24. Svampa, Maristella y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Kats Editores.
25. Torres Wong, Marcela. 2018. *Natural Resources, Extraction and Indigenous Rights in Latin America: Exploring the Boundaries of Environmental and State-Corporate Crime in Bolivia, Peru and Mexico*. 1a ed. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351210249>
26. Ulloa, Astrid. 2023. "Aesthetics of Green Dispossession: From Coal to Wind Extraction in La Guajira, Colombia". *Journal of Political Ecology* 30 (1): 743-764. <https://doi.org/10.2458/jpe.5475>
27. Verweijen, Judith y Alexander Dunlap. 2021. "The Evolving Techniques of the Social Engineering of Extraction: Introducing Political (Re)Actions 'from above' in Large-Scale Mining and Energy Projects". *Political Geography* 88: 102342. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102342>
28. Wright, Claire y Alexandra Tomaselli. 2019. *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America: Inside the Implementation Gap*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351042109>
29. Yusoff, Kathryn. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

María Cecilia Roa-García

Ph.D. en Recursos Naturales, Medioambiente y Sostenibilidad por la University of British Columbia (Canadá). Profesora asociada del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo (Cider) de la Universidad de los Andes (Colombia). Su área de interés es la justicia ambiental y climática desde perspectivas transdisciplinarias, especialmente en temas relacionados con el agua, las fronteras extractivas y la democracia. Publicaciones recientes: “Perpetual Planning: Expertise, Uncertainty, and the Politics of Delay in Colombia’s Guayuriba River-basin” (en coautoría), *Environment and Planning E: Nature and Space* (en prensa); “Las zonas de reserva campesina (ZRC) alrededor de Parques Nacionales Naturales (PNN) en Colombia: entre el conservacionismo y el extractivismo” (en coautoría), *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) Revista de la Solcha* 13 (1): 213-245, 2023, <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2023v13i1.p213-245>. <https://orcid.org/0000-0002-4229-6079> | mc.roag@uniandes.edu.co

Alejandro Quecedo del Val

Activista español, con estudios de pregrado en Ciencias Sociales, Sciences Po Paris (Francia). Publicaciones: “Mejor hablar de crisis ecosocial”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 156: 123-131, 2022; y *Gritar lo que está callado. Un joven activista ecosocial da voz a lo que las Cumbres del Clima silencian* (Madrid: De Conatus, 2021). <https://orcid.org/0009-0000-0541-2766> | alejandro.quecedodelval@sciencespo.fr

Nils Lagrève

Estudiante de la Maestría en Desarrollo Urbano Mundial en Sciences Po Paris (Francia), con estudios de pregrado en Ciencias Sociales, Sciences Po Paris (Francia). <https://orcid.org/0009-0002-4459-1204> | nils.lagreve@sciencespo.fr

Ana Manuela Amaya Morales

Estudios de pregrado en Antropología y Ciencia Política, Universidad de los Andes (Colombia). <https://orcid.org/0009-0007-3961-4439> | a.amayam@uniandes.edu.co

