

# Descolonización ambiental mediante epistemologías africanas

## *Decolonising the environment through African epistemologies*

Yirga Gelaw Woldeyes<sup>a</sup>, Tekletsadik Belachew<sup>b</sup>

### RESUMEN

Desde una perspectiva basada en el espacio, este artículo examina las epistemologías africanas del ambiente, las cuales consideran a la naturaleza como poseedora de un valor inherente, de identidad y de agencia. Se presenta la manera africana de relacionarse con el ambiente o de vivir en él como una vía para fusionarse con la naturaleza, más allá de los discursos del Antropoceno y del cambio climático. En particular, se tomarán perspectivas del discurso epistémico africano de África austral y oriental, junto con las nociones de *Ubuntu* y *Tabot* para reflexionar sobre cómo el ambiente es percibido tradicionalmente como sagrado y cómo es parte de una comunidad viva. El artículo también considera cómo los medios utilizados por los africanos indígenas para obtener conocimientos y fusionarse con la naturaleza han sido suplantados con violencia epistémica; la imposición de ideas occidentales sobre el ambiente, sobre la cosmovisión africana a través de sistemas e instituciones que excluyen o explotan los saberes locales. Tomando a Etiopía como caso de estudio, el artículo demuestra cómo la violencia epistémica se ejerce al excluir de la educación los saberes indígenas sobre el ambiente y se diseminan, en su lugar, concepciones eurocéntricas del ambiente. Se muestra cómo la recolección y retención de manuscritos etíopes en instituciones occidentales ha contribuido a la pérdida de conocimiento ambiental indígena. Finalmente se examina la importancia de las perspectivas africanas para descolonizar las formas de conocer el ambiente y de relacionarse con él. Asimismo, se ofrecen reflexiones críticas sobre cómo las epistemologías africanas podrían ser utilizadas para construir un futuro sostenible y descolonizado.

### ABSTRACT

This paper examines African epistemologies of the environment as a *place*-based perspective that regards nature as having its inherent value, personhood, and agency. It presents the African way of relating with or living in the environment as a way of *becoming* one with nature beyond the discourse of the Anthropocene and environmental change. In particular, we will take African epistemological perspectives from Southern and Eastern Africa, the notions of *Ubuntu* and *Tabot*, to reflect on how the environment is traditionally perceived as sacred and part of a living community. The paper also considers how African indigenous ways of knowing and becoming one with nature have been supplanted through epistemic violence, the imposition of western views of the environment over African worldviews through systems and institutions that exclude or exploit local knowledges. Using Ethiopia as a case study, the paper demonstrates how epistemic violence is enacted by excluding indigenous knowledges of the environment from education and disseminating Eurocentric views of the environment. It shall show how the collecting and hoarding of Ethiopian manuscripts in western institutions has contributed to this loss of indigenous environmental knowledge. Finally, we will examine the importance of African perspectives to decolonise our ways of knowing and relating with the environment, and offer critical insights on how African epistemologies could be used to build a future that is decolonised and sustainable.

**PALABRAS CLAVE:** Ambiente; Violencia Epistémica; Descolonización; Ubuntu; Antropoceno; África; Etiopía.

**KEYWORDS:** Environment; Epistemic violence; Decolonization; Ubuntu; Anthropocene; Africa; Ethiopia.

- a Profesor Titular del Centro de Educación en Derechos Humanos de la Universidad de Curtin, Australia. Su práctica docente está informada por la importancia de los conocimientos indígenas, diversas epistemologías, historias, culturas y teorías críticas. Dicta cursos de posgrado presenciales y en línea. También investiga las experiencias africanas y las tradiciones etíopes, y escribe de forma creativa sobre la pertenencia y diáspora de sus poblaciones. Enseñó derecho y trabajó con organizaciones de base comunitaria en Etiopía antes de completar su Doctorado en Australia. Correo electrónico: [yirga.woldeyes@curtin.edu.au](mailto:yirga.woldeyes@curtin.edu.au); ORCID: 0000-0003-3366-3129 / Senior Lecturer at the Centre for Human Rights Education, Curtin University, Australia. His teaching practice is informed by the importance of indigenous knowledges, diverse epistemologies, histories, cultures and critical theories. He teaches postgraduate courses face-to-face and online. He also researches African experiences and Ethiopian traditions, and writes creatively on belonging and diasporic lives. He taught law and worked with grassroots organizations in Ethiopia before completing his Doctorate in Australia. E-mail: [yirga.woldeyes@curtin.edu.au](mailto:yirga.woldeyes@curtin.edu.au); ORCID: 0000-0003-3366-3129 /
- b Doble Titulación de Maestría de Trinity International University, Deerfield, IL, EE.UU. Candidato a doctorado en Concordia Seminary, St. Louis, MO, EE.UU. Junto a la teología y la historia de la antigüedad, sus investigaciones y publicaciones incluyen la cinematografía africana (esp. Haile Gerima, cineasta etíope). Asimismo, ha participado en proyectos de investigación sobre simbolismo, Qene (poesía improvisada y escuela tradicional de poesía), refranes etíopes y espacio sagrado. Ha sido profesor en diferentes instituciones teológicas de Etiopía en teología Ortodoxa Etíope Tewahedo, iconografía e Historia de la Iglesia Africana Precolonial. Actualmente, es investigador en Tibeb Research and Retreat Center - TRRC, en Addis Ababa, Etiopía. Correo electrónico: [eklebelachew@gmail.com](mailto:eklebelachew@gmail.com); ORCID: 0000-0002-9894-5963 / Double MA from Trinity International University, Deerfield, IL, USA. A PhD candidate at Concordia Seminary, St. Louis, MO, USA. Next to theology and history of antiquity, his research and publications include African cinematography (esp. Haile Gerima an Ethiopian filmmaker). Also, he has participated in research projects on symbolism, Qene (improvised poetry and traditional school of poetry), Ethiopian proverbs and sacred space. He has been a professor at different theological institutions in Ethiopia in Ethiopian Orthodox Tewahido theology, iconography and pre-colonial African Church History. Currently, he is a researcher at Tibeb Research and Retreat Center - TRRC, in Addis Ababa Ethiopia. E-mail: [teklebelachew@gmail.com](mailto:teklebelachew@gmail.com); ORCID: 0000-0002-9894-5963

Received: November 27, 2020. Accepted: April 30, 2021



## Descolonización del Discurso sobre el Cambio Climático y el Antropoceno

El cambio climático se ha convertido en uno de los desafíos globales más importantes en la actualidad, y el consenso científico advierte que la crisis ambiental y la extinción masiva son inminentes. Si bien el cambio climático está teniendo un impacto global, las personas que viven en estrecha relación con el ambiente son las más afectadas. Según la ONU (2015, p. 5):

El aumento de la temperatura mundial, el aumento del nivel del mar, la acidificación de los océanos y otros efectos del cambio climático están afectando gravemente a las zonas costeras y a los países costeros bajos, incluyendo muchos países menos desarrollados y pequeños Estados insulares en desarrollo. La supervivencia de muchas sociedades y de los sistemas de apoyo biológico del planeta está en peligro.

A pesar de esto, estas personas – a menudo indígenas o del sur – son regularmente marginadas en el discurso ambiental y los movimientos activistas. Dado que el cambio climático se presenta como una consecuencia natural del Antropoceno, “una era dominada por la huella cada vez más fuerte y obviamente duradera de la humanidad en la naturaleza” (Ehlers y Krafft, 2006, p. 5), los seres humanos se presentan como actores que han saqueado y siguen saqueando sin descanso el ambiente. Este enfoque considera que el Antropoceno comenzó en 1784, cuando James Watt inventó la máquina de vapor que inició la *Revolución Industrial*. Steffen *et al.* (2015) consideran 1964 como el momento de inicio, cuando estiman que comenzó a producirse un importante cambio climático provocado por el ser humano. Esta lectura de la historia ambiental abarca a todas las personas como participantes activos en la creación de la atmósfera. Lo que sucedió con el ambiente se presenta como una consecuencia natural del desencadenamiento del ingenio humano, un daño colateral causado por el ‘hombre como amo’ de la Tierra. Lo que falta aquí es cómo este enfoque hacia el ambiente, como algo por dominar, es un discurso occidental y violento para muchas formas Sureñas de relacionarse con el mundo natural. El cual también falla en reconocer cómo la violencia

## Decolonising Climate Change Discourse and the Anthropocene

Climate change has become one of the most significant global challenges today, with scientific consensus warning that environmental crisis and mass extinction are imminent. While climate change is having a global impact, people who live in close relationship with the environment are the most affected. According to the UN (2015, p. 5):

Increases in global temperature, sea level rise, ocean acidification and other climate change impacts are seriously affecting coastal areas and low-lying coastal countries, including many least developed countries and small island developing States. The survival of many societies, and of the biological support systems of the planet, is at risk.

Despite this, these people – often indigenous or Southern people – are regularly sidelined in environmental discourse and activist movements. Since climate change is presented as a natural consequence of the Anthropocene, “an era dominated by the increasingly stronger and obviously lasting imprint of mankind on nature” (Ehlers and Krafft, 2006, p.5), human beings are cast as actors who have and continue to relentlessly pillage the environment. This approach considers the Anthropocene to have started in 1784 when James Watt invented the steam engine that launched *The Industrial Revolution*. Steffen *et al.* (2015) consider 1964 to be the starting time, when they estimate that major human-led climate change started to occur. This reading of environmental history encompasses all people as active participants in the making of the atmosphere. What happened to the environment is presented as a natural consequence of unleashing human ingenuity, a collateral damage caused by ‘man as a master’ of the Earth. What is missing here is how this approach towards the environment as something to be mastered is a western discourse and is violent to many Southern ways of relating to the natural world. It also fails to acknowledge how the violence of slavery and colonialism resulted in ongoing environmental degradation.

de la esclavitud y el colonialismo dio lugar a una degradación ambiental continua.

En este artículo, queremos preguntar, ¿qué es el Antropoceno desde la posición de las personas a las que no se les permite convertirse en actores o narradores en su propio entorno? ¿Cómo representa la narrativa del Antropoceno las creencias y experiencias de personas cuyas relaciones con el ambiente se han roto, cuya humanidad misma se ha borrado? Esta pregunta es importante dado que la lectura científica del Antropoceno deja poco espacio para el tiempo y las circunstancias en las que las crisis ambientales golpearon a los pueblos del Sur. Antes de la revolución industrial, la esclavitud y el colonialismo redujeron a los africanos al nivel de subhumanos. Durante la era moderna, “surgió la trata transatlántica de esclavos, y se inventaron esas teorías -teológicas, sociales y políticas- para la degradación y proscripción del negro” (Blyden, 1994, p. 95). Se aplicó el método científico de observación, medición y clasificación para clasificar las razas humanas. Se consideraba a los africanos como seres sin conciencia ni conocimiento histórico. Se les consideraba animistas, primitivos e incapaces de separarse de la naturaleza. Fueron explotados como la naturaleza, comprados y vendidos como animales. A través de la trata transatlántica de esclavos, cerca de 12 millones de africanos fueron enviados fuera del continente como esclavos (Manning, 1990, p. 257). Un número significativo murió durante el viaje. El colonialismo luego los obligó a trabajar duro para el avance de los colonizadores. Para los africanos y otras personas oprimidas, las condiciones de esclavitud y colonialismo destruyeron su entorno. Ellos viven bajo una continua pérdida y destrucción ambiental.

La pregunta importante aquí es el nivel al que el concepto del Antropoceno podría permitirnos comprender la violencia de la esclavitud y el colonialismo y abordar sus continuos efectos en la actualidad. La esclavitud y el colonialismo duraron varios siglos. Según Sunmonu (1993), el 85-95% de los africanos permanecieron analfabetos durante el período colonial y, al final del dominio colonial, países como Angola y Mozambique no tenían más de 10 médicos o ingenieros. Incluso, después del final de la colonización directa en la década de 1960, el colonialismo continúa mediante la imposición de los Programas

In this paper, we want to ask, what is the Anthropocene from the position of people who are not allowed to become actors or narrators in their own environment? How does the narrative of the Anthropocene represent the beliefs and experiences of people whose relationships with the environment has been broken, whose very humanity was erased? This question is important because the scientific reading of the Anthropocene provides little room for the time and circumstances in which environmental crises hit Southern peoples. Before the industrial revolution, slavery and colonialism reduced Africans to sub-humans. During the modern age, “the transatlantic slave trade arose, and those theories – theological, social and political – were invented, for the degradation and proscription of the Negro” (Blyden, 1994, p. 95). The scientific method of observation, measurement and classification were applied to classify human races. Africans were regarded as beings without historical consciousness or knowledge. They were regarded as animistic, primitive and incapable of separating themselves from nature. They were exploited like nature, shopped and sold like animals. Through the Trans-Atlantic Slave Trade, about 12 million Africans were shipped out of the continent as slaves (Manning, 1990, p. 257). A significant number perished on voyage. Colonialism then forced Africans to toil for the advancement of the colonisers. For Africans and other oppressed people, the conditions of slavery and colonialism destroyed their environment. They live under continued environmental loss and destruction.

The important question here is the level to which the concept of the Anthropocene could allow us to understand the violence of slavery and colonialism and address its continued effects today. Slavery and colonialism lasted for several centuries. According to Sunmonu (1993), 85-95% of Africans remained illiterate throughout the colonial period, and by the end of the colonial rule, countries such as Angola and Mozambique had no more than 10 medical doctors or engineers. Even after the end of direct colonisation in the 1960s, colonialism continues through the imposition of the Structural Adjustment Programs and other means. Most colonial farms in Africa

de Ajuste Estructural y otros medios. La mayoría de las granjas coloniales de África permanecen intactas y, en los últimos años, el acaparamiento de tierras desplazó a millones de africanos de sus tierras. El discurso de salvar bosques y animales en peligro de extinción también va de la mano con enmarcar a la población local como una amenaza para el ambiente. La creación de reservas, ecoturismo y parques de juegos a menudo implica la vigilancia de las relaciones de la población local con el ambiente. Algunos grupos de personas que vienen con dinero pueden matar animales por deporte, mientras que la práctica indígena de caza de la población local se considera ilegal. Por ejemplo, en el famoso parque Serengeti en Tanzania, “los guardabosques presuntamente mataron a tiros a unos 50 aldeanos afectados por el hambre que habían ingresado al parque armados con arcos y flechas en busca de caza menor” (Ferguson, 2006, p. 43). Estas prácticas nos dicen que la destrucción del ambiente no es algo nuevo para los africanos. Sin embargo, el foco principal del movimiento ambiental se centra en los eventos que ocurren en los estados poderosos. Los conocimientos, tradiciones, creencias, vivencias y aspiraciones de personas ajenas al horizonte epistemológico de occidente siguen siendo olvidados o abandonados.

La descolonización ambiental requiere una descentralización del eurocentrismo<sup>1</sup>, primero reconociendo la violencia de la esclavitud y el colonialismo y segundo, centrándose en las formas indígenas de conocer y actuar en relación con el ambiente. La historia de la esclavitud, el colonialismo y el neo-colonialismo son inseparables de la destrucción del ambiente (Ecocidio), de varias lenguas indígenas (Linguicidio), de conocimientos africanos (Epistemicidio) y de grupos de poblaciones (Etnocidio). El concepto del Antropoceno retrata a un ser humano abstracto que afirma representar a todas las personas. No ve ninguna diferencia entre el esclavo y el amo de esclavos, el desamparado y el millonario, el granjero y la corporación. Considera a todas las sociedades igualmente responsables de

1 El eurocentrismo es cualquier perspectiva que ve al mundo no occidental solo a través del lente de los valores, intereses y creencias europeos u occidentales. El eurocentrismo se considera a sí mismo universal mientras ve otros conocimientos como locales o inferiores.

remain intact, and in recent years land grabbing displaced millions of Africans from their lands. The discourse of saving endangered forests and animals also goes hand in hand with framing local people as threats to the environment. The creation of reserves, eco-tourism, and game parks often involves the policing of local people’s relationships with the environment. Some groups of people who come with cash are allowed to kill animals for sport, while local people’s indigenous hunting practice is considered illegal. For example, in the famous Serengeti park in Tanzania “game rangers alleged to have shot to death some 50 famine stricken villagers who had entered the park armed with bows and arrows in search of small game” (Ferguson, 2006, p. 43). These practices tell us that the destruction of the environment is not a new occurrence for Africans. Yet, the main focus of the environmental movement centres on events that happen in powerful states. Knowledges, traditions, beliefs, experiences and aspirations of people outside the epistemological horizon of the west are still forgotten or abandoned.

The decolonisation of the environment requires a decentring of Eurocentrism<sup>1</sup>, first by acknowledging the violence of slavery and colonialism and second by centring indigenous ways of knowing and acting in relation to the environment. The history of slavery, colonialism and neo-colonialism are inseparable from the destruction of the environment (Ecocide), several indigenous languages (Linguicide), African knowledges (Epistemicide) and groups of peoples (Ethnocide). The concept of the Anthropocene portrays an abstract human being that claims to represent all people. It sees no difference between the slave and the slave master, the homeless and the millionaire, the farmer and the corporation. It holds all societies equally responsible for the destruction of the environment, thereby diluting the fundamental question of justice, decolonisation and knowledge diversity. It ignores the ways in which the cycle of environmental violence entered into the

1 Eurocentrism is any perspective that views the non-western world only through the lens of European or Western values, interests and beliefs. Eurocentrism regards itself universal while viewing other knowledges as local or inferior.



la destrucción del ambiente, diluyendo así la cuestión fundamental de la justicia, la descolonización y la diversidad del conocimiento. Ignora las formas en que el ciclo de violencia ambiental entró en la vida de los pueblos del Sur<sup>2</sup> en general y los pueblos indígenas en particular. Para la mayoría de los pueblos del Sur, incluyendo africanos, latinoamericanos e indígenas, el cambio ambiental no fue debido a un proceso natural gradual. Este fue causado por la acción colonial violenta, mantenida luego a través de la producción de conocimiento eurocéntrico. Desde el período colonial, y todavía hoy, el conocimiento eurocéntrico continúa difundiendo a través de la educación (Brock-Utne, 2000; Assie-Lumumba, 2006; Nyamnjoh, 2004). Los idiomas europeos se utilizan como medio de instrucción en las escuelas secundarias y universidades. El colonialismo lingüístico y el racismo lingüístico están destruyendo los nombres, significados e historias indígenas que los africanos tenían sobre el ambiente (Skutnabb-Kangas, 2000; Phillipson, 1996; wa Thiong'o, 1993). La opresión lingüística es la causa común de violencia étnica en sociedades multilingües (Lo Bianco, 2017)<sup>3</sup>. En todos estos lugares, la educación occidental ha demostrado ser incapaz de resolver los problemas arraigados de la sociedad.

Por tanto, la libertad ambiental implica la libertad de saber, actuar, estar y ser sin la influencia del eurocentrismo. Según insiste Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2018), la libertad epistémica es la base de todas las demás libertades en África. La descolonización política no pudo dar frutos, principalmente, porque no ha ido acompañada de la descolonización de la mente (wa Thiong'o, 1994). Por lo tanto, es importante considerar la crisis ambiental no como un efecto

lives of Southern peoples in general and indigenous peoples in particular. For most Southern people<sup>2</sup>, including Africans, Latin Americans and indigenous peoples, the environment did not change by some gradual natural process. It was caused by violent colonial action, then maintained through the production of Eurocentric knowledge. Since the colonial period, and still today, Eurocentric knowledge continues to spread through education (Brock-Utne, 2000; Assie-Lumumba, 2006; Nyamnjoh, 2004). European languages are used as the medium of instruction in high schools and universities. Linguistic colonialism and linguistic racism are destroying the indigenous names, meanings and stories Africans had of the environment (Skutnabb-Kangas, 2000; Phillipson, 1996; wa Thiong'o, 1993). Linguistic oppression is the common cause of ethnic violence in multilingual societies (Lo Bianco, 2017)<sup>3</sup>. In all of these places, western education has proven to be incapable of solving societies' entrenched problems.

Therefore, environmental freedom involves the freedom to know, act and be without the influence of Eurocentrism. As Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2018) insists, epistemic freedom is the foundation of all other freedoms in Africa. Political decolonisation could not bear fruit mainly because it has not been accompanied with the decolonisation of the mind (wa Thiong'o, 1994). It is therefore important to consider environmental crisis not as the side effect of European modernity but as a form of colonial violence that started in the 16th Century when the Age of Discovery for Europeans became the Age of Erasure and Epistemic Violence for Southern Peoples. It involves not just the destruction of the environment but also the continued destruction

2 Consideramos la diferencia entre Sur y Norte basado en la línea colonial y / o racial que dividió al mundo desde el siglo XV. Los pueblos del sur tienen la común experiencia de ser silenciado, explotado o marginado por Países capitalistas del norte.

3 La larga historia del colonialismo ha hecho que el dominio de unos pocos idiomas supere el declive y la muerte de muchos. Según el profesor Joseph Lo Bianco (2017) "de los 7.097 idiomas que se hablan actualmente, más de un tercio se encuentran en grave peligro de extinción; mientras que la mitad de la población mundial habla uno o más de los 23 idiomas 'principales', la otra mitad habla los 7.074 restantes".

2 We consider the difference between South and North based on the colonial and/or racial line that divided the world since the 15<sup>th</sup> Century. Southern peoples have the common experience of being silenced, exploited or marginalised by Northern capitalist countries.

3 The long history of colonialism has set the dominance of a few languages over the decline and death of many. According to Professor Joseph Lo Bianco (2017) "of the 7,097 languages currently spoken, over one third are seriously endangered; while one half of the world's population speaks one or more of the 23 'top' languages, the other half speak the remaining 7,074."

secundario de la modernidad europea, sino como una forma de violencia colonial que comenzó en el siglo XVI, cuando la Era del Descubrimiento para los europeos se convirtió en la Era del Olvido y la Violencia Epistémica para los Pueblos del Sur. Ello no implica sólo la destrucción del ambiente, sino también la destrucción continua de los significados, las relaciones y las prácticas culturales vinculadas con él. En las próximas secciones, este artículo desarrollará este último punto presentando las formas africanas de ver el ambiente frente a la epistemología occidental.

### Perspectivas ambientales africanas vs. occidentales

*Mientras que los colonos miraban el mar y veían el espacio, los nativos veían el lugar (Cresswell, 2015, p. 15).*

Las ideas pueden no tener límites estrictos entre sí, pero las instituciones sí crean límites entre las ideas. Nuestra distinción entre perspectivas ambientales occidentales y no occidentales se basa en cómo los sistemas y estructuras de poder coloniales y neo-coloniales hacen que las ideas ambientales occidentales sean razonables y ejecutables, desestimando a la vez las epistemologías africanas por ser primitivas. En 1854-5, los colonialistas europeos se sentaron en la Conferencia de Berlín para dividir el continente africano entre ellos. Desde su perspectiva, las personas, los animales y la vegetación eran recursos para ser utilizados y consumidos. Las perspectivas ambientales occidentales se asemejan a esta elaboración de mapas coloniales. Hoy en día, los capitalistas occidentales y sus aliados africanos toman decisiones sobre las personas y la naturaleza desde la seguridad de sus oficinas y edificios estatales y corporativos, aislados del entorno y la población local.

Esta elaboración de mapas coloniales se puede considerar como una perspectiva basada en el espacio que presenta el mundo como una *tabula rasa*, un conjunto de recursos naturales esperando ser utilizados por los capitalistas. Es una posición separada de las experiencias y los intereses de la vida sobre el terreno. Una perspectiva basada en el lugar, por otro lado, ve el mundo inmerso en valores y conocimientos. Desde muchas perspectivas africanas y

of the meanings, relationships and cultural practices attached to the environment. In the upcoming sections, this paper will elaborate on this last point by presenting African ways of viewing the environment vis-à-vis western epistemology.

### African vs. western views of the environment

*While the colonists looked at the sea and saw space, the natives saw places (Cresswell, 2015, p. 15).*

Ideas may not have strict boundaries with each other, but institutions do create boundaries among ideas. Our distinction between western versus non-western views of the environment is based on how colonial and neo-colonial systems and structures of power make western ideas of the environment reasonable and enforceable while dismissing African epistemologies as primitive. In 1854-5, European colonialists sat at the Berlin Conference to divide the African continent among themselves. From their perspective, people, animals and vegetation were resources to be utilised and consumed. Western views of the environment resemble this colonial map-making. Today, western capitalists and their African allies decide on the people and nature, sitting inside secured state and corporate offices and buildings secluded from the local environment and people.

This colonial map-making can be regarded as a space-based perspective that presents the world as *tabula rasa*, a bundle of natural resource waiting to be utilised by capitalists. It is a position detached from the experiences and interests of life on the ground. A perspective from place, on the other hand, views the world as already imbued with values and knowledges. From many African and other indigenous perspectives, places have their own lives, identities, personalities, recognised by traditional beliefs, narrated through creation stories and spiritual practices. Vanessa Watts (2013) argues that, from an indigenous perspective, human beings share agency with nature. The land is not a resource to be utilised, but something “alive and thinking” (Watts, p. 21).

otras indígenas, los lugares tienen sus propias vidas, identidades, personalidades, reconocidas por creencias tradicionales y narradas a través de historias de creación y prácticas espirituales. Vanessa Watts (2013) sostiene que, desde una perspectiva indígena, los seres humanos comparten agencia con la naturaleza. La tierra no es un recurso para ser utilizado, sino algo “vivo y pensante” (Watts, p. 21). Ubuntu y otras cosmovisiones indígenas africanas ven la vida como una comunidad compartida entre el mundo humano, no humano y el espiritual (Mbiti, 1969; Jahn, 1961). Esta creencia basada en el lugar afirma que “la tierra del pueblo es el pueblo mismo y, a su vez, el pueblo es el rostro humano de la tierra” (Clemente, 2017, p. 12).

Una de las violencias de la epistemología occidental del ambiente es la transformación de lugares diversos y significativos en vacíos homogéneos sin sentido ni valor previo. La elaboración de mapas coloniales reforzó las visiones eurocéntricas del ambiente al desestimar la *vitalidad* del lugar contenida en las cosmovisiones africanas.

## Epistemologías africanas de ambiente

La epistemología occidental de ambiente se basa en la separación de la mente del cuerpo, o la alienación del ser humano de la naturaleza. En particular, el dogma cartesiano de Descartes (1998) desencadenó una posición ideológica basada en el espacio que considera la mente como la fuente de la verdad. La frase “pienso, luego existo” sugiere tres puntos importantes. Primero, el pensamiento o la razón se consideran la única fuente de la verdad. Segundo, la capacidad de pensar o razonar se atribuye únicamente a la mente humana. Tercero, la civilización y el progreso se perciben como fruto de la búsqueda intelectual. Esta creencia eurocéntrica trajo enormes consecuencias a medida que se extendió al resto del mundo a través del colonialismo. Su narrativa presenta al modernismo europeo como resultado del dominio humano de la razón, excluyendo la contribución de la esclavitud y el colonialismo. También socavó la agencia epistémica que la mayoría de las sociedades africanas y otras sociedades dan a la naturaleza. De hecho, las sociedades africanas que se consideran a sí mismas como parte del ambiente

Ubuntu and other African indigenous worldviews view life as a shared community among the human, the non-human and the spirit world (Mbiti, 1969; Jahn, 1961). This place-based belief asserts that “the land of the people is the people themselves and, in turn, the people are the human face of the land” (Clement, 2017, p. 12).

One of the violences of the western epistemology of the environment is the transformation of diverse and meaningful places into homogeneous voids without prior meaning or value. Colonial map-making enforced Eurocentric views of the environment by dismissing the *aliveness* of place contained in African worldviews.

## African epistemologies of the environment

Western epistemology of the environment is based on the separation of the mind from the body, or the alienation of the human from nature. In particular, Descartes’ (1998) Cartesian Dogma triggered a space-based ideological position that considers the mind as the source of truth. The dictum “I think therefore I am” suggests three important points. First, thinking or reason is considered the only source of truth. Second, the ability to think or reason is attributed to the human mind only. Third, civilisation and progress are perceived as the fruit of intellectual pursuit. This Eurocentric belief brought enormous consequences as it spread to the rest of the world through colonialism. Its narrative presented European modernism as the result of the human mastery of reason, excluding the contribution of slavery and colonialism. It also undermined the epistemic agency most African and other societies give to nature. In fact, African societies who regard themselves as part of the environment are castigated as having “pre-logic mentality” (Levy-Bruhl, 1978). Since progress is attributed to the mind, training the human mind to think properly and to reason well became the prime objective of modern education systems.

The violence of western epistemology to the environment lies in the universalisation and

son criticadas por tener una “mentalidad prelógica” (Levy-Bruhl, 1978). Dado que el progreso se atribuye a la mente, entrenar la mente humana para pensar correctamente y razonar bien se convirtió en el objetivo principal de los sistemas educativos modernos.

La violencia de la epistemología occidental contra el ambiente radica en la universalización e institucionalización de esta visión de la naturaleza en otras partes del mundo. En África, durante todo el período colonial y “poscolonial”, el eurocentrismo es la única epistemología que se ha aplicado a través de proyectos estatales, incluyendo la educación, mientras que otras epistemologías no occidentales son desestimadas. El rechazo de las *formas africanas de conocimiento y de ser* en las actividades de educación y desarrollo hace que el conocimiento y la práctica colonial parezcan razonables y necesarios para los africanos. Esta es la base de la violencia epistémica, la violencia silenciosa de imponer el conocimiento colonial, desestimando a la vez el conocimiento local por ser primitivo.

### Ubuntu: yo soy el ambiente

En las secciones anteriores, este artículo ha mostrado cómo el concepto del Antropoceno está vinculado con la elaboración de mapas coloniales de África. El Antropoceno se narra desde una perspectiva espacial que ignora el impacto ecológico de la esclavitud, el colonialismo y el neocolonialismo desde el siglo XVI. En esta sección, consideramos las ideas decoloniales de las epistemologías africanas de ambiente. Primero, es importante recordar que África tiene diversas epistemologías. Sin embargo, presentamos la epistemología africana de ambiente como un campo de pensamiento diverso que se resiste a la epistemología dominante de occidente, reconociendo cómo una epistemología compartida emerge de la resistencia a la opresión colonial. Con ella se desafía la construcción epistémica de ambiente como un recurso natural que solo puede estudiarse a través de las ciencias naturales. Las experiencias vividas y las tradiciones vivas de muchas sociedades africanas se basan en conocimientos que tratan al ambiente como parte de una comunidad humana.

Sindima (2007, p. 545) observó que “el bosque lo es todo para los africanos”. La forma africana de conocer el mundo y hacerse humano no puede

institucionalización de esta visión de naturaleza en otras partes del mundo. In Africa, throughout the colonial and ‘postcolonial’ period, Eurocentrism is the only epistemology that has been enforced through state projects, including education, while other non-western epistemologies are dismissed. The dismissal of African *ways of knowing and being* from education and development activities make colonial knowledge and practice look reasonable and necessary for Africans. This is the basis of epistemic violence, the silent violence of imposing colonial knowledge while dismissing local ones as primitive.

### Ubuntu: I am the environment

In the above sections, this paper has shown how the concept of the Anthropocene is linked with the colonial map-making of Africa. The Anthropocene is narrated from a space-based perspective that dismisses the ecological impact of slavery, colonialism and neo-colonialism since the 16th century. In this section, we consider decolonial insights from African epistemologies of the environment. First, it is important to remember that Africa has diverse epistemologies. However, we present African epistemology of the environment as a diverse field of thought that resists the dominant epistemology of the west, acknowledging how a shared epistemology emerges from resistance to colonial oppression. It challenges the epistemic construction of the environment as a natural resource that can be studied only through natural sciences. The lived experiences and living traditions of many African societies rely on knowledges that treat the environment as part of a human community.

Sindima (2007, p. 545) observed that “the forest is everything for the African”. The African way of knowing the world and becoming human cannot be differentiated from one another. The human being is not perceived as distinct or separate from the environment. As Senghor (1994, p. 35) noted there is a “deep resemblance between man and the world”. All things in the world, including human beings, are considered repositories of a universal vital force. Kagame (cited in Jahn, 1961) identified four



diferenciarse entre sí. El ser humano no se percibe como distinto o separado del entorno. Como señaló Senghor (1994, p. 35), existe una “gran similitud entre el hombre y el mundo”. Todas las cosas en el mundo, incluyendo los seres humanos, se consideran depositarios de una fuerza vital universal. Kagame (citado en Jahn, 1961) identificó cuatro categorías en su estudio de la filosofía africana. Primero, los seres humanos, incluyendo aquellos vivos, muertos y las generaciones venideras, se denominan *Muntu*. En segundo lugar, los animales y las plantas se llaman *Kintu*. En tercer lugar, el tiempo y el espacio se denominan *Hantu*. Finalmente, modalidades como la felicidad, la belleza y similares son *Kantu*. *Ntu*, la terminación común en las cuatro categorías, es la fuerza vital que existe en todos los seres. En esta visión cosmológica del universo, “cada ser, cada cosa, ya sea sólo un grano de arena, irradia una fuerza vital” (Senghor, 1994, p. 31). Jahn (1961, p. 61) muestra que a través de prácticas tradicionales o rituales religiosos como los ritos de posesión, “el hombre toma estas fuerzas en sí mismo, intensifica su propia naturaleza e intensifica la fuerza que él mismo es. Se experimenta a sí mismo como una fuerza a través de la comunicación con fuerzas sobrehumanas, y experimenta sus lazos (religión) con estas fuerzas”. Esto sugiere que la relación entre los seres humanos y el ambiente no se basó en el poder jerárquico, uno tratando de dominar al otro. Más bien fue una relación entre diferentes depositarios de fuerzas vitales. Fue lo mismo respecto a las relaciones humanas. Como señaló Higgs (2008, p. 451), “Toda persona, todo individuo forma un eslabón en una cadena de fuerzas vitales, un eslabón vivo activo y pasivo unido desde arriba a la línea ascendente de su linaje que sostiene debajo de él la línea de sus descendientes”.

El significado que se le da a la naturaleza como comunidad humana radicaliza nuestra resistencia contra la destrucción del ambiente. El ambiente no es el otro; somos nosotros. Lo que se le hace al medio ambiente se le hace a la gente y viceversa. Esta visión de cooperación entre humanos y no humanos existe en la filosofía de Ubuntu.

Como dice el arzobispo Desmond Tutu (1998, p. XIII), “el [ubuntu] habla de la esencia del ser humano: mi humanidad está atrapada en tu humanidad porque decimos que una persona es una persona a

categories in his study of African philosophy. First, human beings, including the living, the dead and the coming generations, are called *Muntu*. Second, animals and plants are called *Kintu*. Third, time and space are called *Hantu*. Finally, modalities such as happiness, beauty and the like are *Kantu*. *Ntu*, the common letter in the four categories, is the vital force that exists in all beings. In this cosmological view of the universe, “every being, every thing - be it only a grain of sand - radiates a life force” (Senghor, 1994, p. 31). Jahn (1961, p. 61) shows that through traditional practices or religious rituals such as possession rites, “man takes these forces into himself intensifies his own nature intensifies the force he himself is. He experiences himself as force through communication with superhuman forces, and experiences his ties (religio) with these forces”. This suggests that the relationship between human beings and the environment was not based on hierarchical power, one trying to dominate the other. Rather it was a relationship between different repositories of vital forces. This was the same in relation to human relationships. As Higgs (2008, p. 451) noted, “Every person, every individual forms a link in a chain of vital forces, a living link active and passive joined from above to the ascending line of his ancestry sustaining below him the line of his descendants”.

The significance given to nature as a human community radicalises our resistance against environmental destruction. The environment is not the other; it is us. What is done to the environment is done to people and vice versa. This view of communality between humans and non-humans exists in the philosophy of Ubuntu.

As Archbishop Desmond Tutu (1998, p. XIII) puts it, “it [ubuntu] speaks about the essence of being human: that my humanity is caught up in your humanity because we say a person is a person through other persons. I am a person because I belong”. This is further elaborated in the Zulu maxim “umuntu ngumuntu ngabantu”, which means:

Whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. The individual can

través de otras personas. Soy una persona porque pertenezco”. Esto se profundiza con más detalle en el lema zulú “umuntu ngumuntu ngabantu”, que significa:

Cualquier cosa que le suceda al individuo le sucede a todo el grupo, y lo que le sucede a todo el grupo le sucede al individuo. El individuo solo puede decir: Yo soy porque nosotros somos, y dado que somos, entonces yo soy (Mbiti, 1969, p. 106).

A diferencia de la epistemología occidental, que define la existencia de entidades creando fronteras estrictas de identidad entre ellas, muchas cosmovisiones indígenas africanas construyen puentes entre diferentes entidades. Las creencias y prácticas tradicionales tienen como objetivo sustentar el vínculo que relaciona a todos los seres. Mientras que la epistemología occidental nutre la autonomía del individuo, la epistemología africana nutre la relación y la interdependencia de todos los seres, incluyendo los seres humanos y no humanos.

Una visión similar del ser humano también se puede discernir en la creencia de la iglesia indígena Tewahedo de Etiopía con respecto a su naturaleza. Se cree que un ser humano está compuesto por siete características o elementos que incluyen tres del alma y cuatro elementos de la carne. Las tres características del alma incluyen la capacidad de pensar (ለባዊት), comunicar (ነባቢት) y vivir para siempre (ህያዊት). Las cuatro características de la carne o el cuerpo incluyen el aire (ነፋስ), el fuego (እሳት), el agua (ውሃ) y la tierra (መሬት). Todos los seres humanos viven manifestando estas cuatro características desde su nacimiento hasta su muerte. Desde su nacimiento hasta los 20 años de edad, los seres humanos viven como el aire. De los veinte a los cuarenta como el fuego, de los cuarenta a los sesenta como el agua y después de los sesenta años como la tierra. El cuerpo como depositario del aire, el fuego, el agua y la tierra une la naturaleza humana con el mundo natural.

### Dios-es-lugar: visión etíope del medio ambiente

En Etiopía existen múltiples epistemologías y cosmologías, pero en este artículo nos enfocamos en la antigua y extendida tradición del cristianismo Tewahedo. El aspecto interesante de esta tradición

only say: I am, because we are and since we are, therefore I am (Mbiti, 1969, p. 106).

Unlike western epistemology that defines the existence of entities by creating strict borders of identity among them, many indigenous African worldviews build bridges across different entities. Traditional beliefs and practices aim at supporting the link that relates all beings. While western epistemology nurtures the autonomy of the individual, the African epistemology nurtures the relationship and interdependence of all beings including human and non-human beings.

A similar view of being human can also be discerned from Ethiopia's indigenous Tewahedo church's belief regarding the nature of human beings. It is believed that a human being is made up of seven characteristics or elements that include three elements of the soul and four elements of the flesh. The three characteristics of the soul include the ability to think (ለባዊት), to communicate (ነባቢት) and to live forever (ህያዊት). The four characteristics of the flesh or body include wind (ነፋስ), fire (እሳት), water (ውሃ) and soil (መሬት). All humans live manifesting these four characteristics from birth to death. From birth to 20 years, human beings live as wind. From twenty to forty as fire, from forty to sixty as water and beyond 60 years as soil. The body as a repository of wind, fire, water and soil unites human nature with the natural world.

### God-is-place: Ethiopian view of the environment

In Ethiopia, there are multiple epistemologies and cosmologies but in this paper we focus on the ancient and widespread tradition of Tewahedo Christianity. The interesting aspect of Ethiopia's tradition is the absorption of Christianity into its indigenous cultures. There is a belief that “Ethiopia ‘became Christian’ a thousand years before Jesus Christ” (Isaac, 2013, p. 62). The belief refers to the continuation of the tradition of integrating and translating new beliefs into pre-existing customs. According to Professor Ephraim Isaac, Ethiopia introduced Judaism and translated the Old Testament books into

es la absorción del cristianismo en sus culturas indígenas. Existe la creencia de que “Etiopía ‘se hizo cristiana’ mil años antes de Cristo” (Isaac, 2013, p. 62). La creencia se refiere a la continuación de la tradición de integrar y traducir nuevas creencias en costumbres preexistentes. Según el profesor Ephraim Isaac, Etiopía introdujo el judaísmo y tradujo los libros del Antiguo Testamento a su propio idioma Geez, poco después de la visita de la Reina de Saba a Salomón. También introdujo el cristianismo después del bautismo del eunuco etíope, como se explica en Hechos 8 de la Biblia. Sus costumbres indígenas, que enfatizan la encarnación espiritual de lugares como montañas, ríos y árboles sagrados, continuaron con propósitos y prácticas cristianas agregadas. El nombre de la iglesia etíope, Tewahedo, significa literalmente convertirse en unidad, la unión absoluta de lo divino y la carne. A diferencia de muchos países africanos que recibieron el evangelio de los misioneros europeos a través de la colonización, Etiopía reinventó el cristianismo con creencias y prácticas que veneran en lugar de denigrar las costumbres indígenas establecidas. El poder curativo del agua bendita de la naturaleza ( $\theta\eta\lambda\alpha$ ); la santidad de los árboles y los bosques en los monasterios e iglesias; la veneración de animales como leones, tigres, caballos y serpientes en numerosos relatos hagiográficos; las restricciones impuestas para consumir animales y trabajar en agricultura se desarrollaron en armonía con las cosmovisiones y costumbres indígenas. Reflexionando sobre la expansión del cristianismo Tewahedo en las diversas etnias de Etiopía, Kaplan (1984, p. 124) señaló que “no se hizo ningún intento por cambiar su sistema político o reformar sus costumbres sociales. El cristianismo tampoco representó una cultura extranjera ni trajo consigo cambios disruptivos”. Como único país que se defendió del colonialismo europeo, Etiopía tradujo e inventó textos espirituales que suman hasta un millón (Tefera, 2019; Isaac, 2007).

Isaac sostiene que el período comprendido entre los siglos IV y VI d. C. fue uno de magníficos logros culturales. Una gran cantidad de textos espirituales, incluyendo los 81 libros de Metsehaf Kidus (Biblia etíope), fueron traducidos a Geez. El proceso de traducción se denomina *Tirguamme*, una forma indígena de integrar textos extranjeros en la cultura

its own Geez language soon after the visit of Queen of Sheba to Solomon. It also introduced Christianity following the baptism of the Ethiopian eunuch as explained in Acts 8 of the Bible. Its indigenous customs, which emphasise on the spiritual embodiment of places such as sacred mountains, rivers and trees, continued with added Christian purposes and practices. The name of the Ethiopian church, Tewahido, literally means to be made into oneness, the absolute union of divine and flesh. Unlike many African countries that received the gospel from European missionaries through colonisation, Ethiopia reinvented Christianity with beliefs and practices that venerate rather than denigrate established indigenous customs. The healing power of holy water from nature ( $\theta\eta\lambda\alpha$ ); the sanctity of trees and forests in monasteries and churches; the veneration of animals such as lions, tigers, horses and serpents in numerous hagiographic stories; the restrictions imposed in consuming animals, and working on the farm developed in harmony with indigenous worldviews and customs. Reflecting on the expansion of Tewahido Christianity across Ethiopia’s diverse ethnicities, Kaplan (1984, p. 124) noted that “no attempt was made to change their political system or reform their social customs. Neither did Christianity represent a foreign culture or bring with it disruptive changes”. As the only country that defended itself against European colonialism, Ethiopia translated and invented spiritual texts which number up to one million (Tefera, 2019; Isaac, 2007).

Isaac argues that the period between the Fourth and the Six centuries AD was a period of magnificent cultural achievement. Large number of spiritual texts including the 81 books of Metsehaf Kidus (Ethiopian Bible) were translated into Geez. The process of translation is called *Tirguamme*, an indigenous way of integrating foreign texts into indigenous culture (Woldeyes, 2017a). *Tirguamme* is a place based indigenous method of knowledge production. It served as “a filter through which every facet of thought, old or new, had to pass to be accepted, rejected or modified” (Ullendorff, 1965, p. 139). *Tirguamme* is rooted in the epistemology of place that considers Ethiopia, the land and the

indígena (Woldeyes, 2017a). *Tirguamme* es un método indígena de producción de conocimiento basado en el lugar. Este sirvió como “un filtro por el cual todas las facetas del pensamiento, antiguas o nuevas, tenían que pasar para ser aceptadas, rechazadas o modificadas” (Ullendorff, 1965, p. 139). *Tirguamme* tiene sus raíces en la epistemología del lugar que considera a Etiopía, la tierra y el pueblo como fuente de conocimiento. Esto es reflejado por el músico e himnógrafo del siglo VI St. Yared en su obra maestra conocida como Deggwa. Se cree que Yared se inspiró en la naturaleza. Mientras descansaba en un bosque, aprendió de la lucha de un gusano por preparar un árbol. Aprendió del lenguaje de la naturaleza, el sonido de los ríos y las bestias salvajes. Tres pájaros lo guiaron al cielo donde escuchó los cantos de ángeles, serafines y querubines (Gebre Giyorgis, 1997). Luego compuso miles de canciones originales con notación musical. Sus canciones se dividen en las cuatro estaciones naturales de Etiopía, el tejido de la naturaleza con ciclos estacionales: tejido del viento, la lluvia, el sol y la tierra con temas espirituales. Las canciones de Yared y sus sucesores reflejan la visión etíope del ambiente como una persona espiritual.

### El Tabot y la santidad del ambiente

La epistemología etíope de ambiente se puede discernir a partir de la creencia Tewahedo que celebra la unidad entre el lugar y Dios, los seres humanos y la naturaleza. Incluso el nombre etíope de Dios, Egziabher (እግዚዮብሔር), abarca una perspectiva basada en el lugar. Este combina la palabra Egzia, እግዚዮ (Señor, divino) y Bher, ብሔር (país, lugar). Egziabher, por tanto, es un lugar que lleva a todos los lugares, una divinidad que también existe en los lugares. Esta perspectiva se profundiza en el libro sagrado del siglo XIII, el *Kebra Nagast*, que presenta el Tabernáculo de la Alianza o, en partes posteriores del libro, el ታቦት, *Tabot* (El Arca de la Alianza), como la primera morada de Egziabher.

La llegada de *Tabot* a Etiopía convirtió al país en una “Nueva Jerusalén” que habitaba la gloria de Egziabher. El *Kebra Nagast* declara:

Los elegidos del señor son el pueblo de Etiopía. Porque allí está la morada de Dios, la Sion celestial, el Tabernáculo de su Ley y el Tabernáculo de su Alianza, la cual Él ha convertido en un propiciatorio mediante

people, as a source of knowledge. This is reflected by the 6th Century musician and hymnographer St. Yared in his magnum opus known as the Deggwa. It is believed that Yared gained inspiration from nature. While resting in a forest, he learned from the struggle of a worm to climb a tree. He learned from the language of nature, the sound of the rivers and wild beasts. Three birds guided him to Heaven where he listened to the songs of angels, Seraphim and Cherubim (Gebre Giyorgis, 1997). Then he composed thousands of original songs with musical notation. His songs are divided into the four natural seasons of Ethiopia, the weaving of nature with seasonal cycles: weaving wind, rain, sun and soil with spiritual themes. The songs of Yared and his successors reflect the Ethiopian view of the environment as a spiritual person.

### The Tabot and the sanctity of the environment

The Ethiopian epistemology of the environment can be discerned from the Tewahido belief that celebrates the unity between place and God, human beings and nature. Even the Ethiopian name for God, Egziabher (እግዚዮብሔር), encompasses a place-based perspective. It combines the word Egzia, እግዚዮ (Lord, divine) and Bher, ብሔር (country, place). Egziabher, therefore, is a place that carries all places, a divinity that also exists in places. This perspective is elaborated in the 13<sup>th</sup> century holy book the *Kebra Nagast*, which presents the Tabernacle of the Covenant or, in later parts of the book, the ታቦት, *Tabot* (The Ark of the Covenant), as the first dwelling place of Egziabher.

The coming of the *Tabot* to Ethiopia made the country a “New Jerusalem” that inhabited Egziabher’s glory. The *Kebra Nagast* declares:

The chosen ones of the lord are the people of Ethiopia. For there is the habitation of God, the heavenly Zion, the Tabernacle of His Law and the Tabernacle of His Covenant, which He hath made into a mercysit through [His] mercy for the children of men; for the rains and the waters from the sky, for the planted things... and the fruits, for the peoples and the



[Su] misericordia por los hijos de los hombres; por las lluvias y las aguas del cielo, por las plantas... y los frutos, por los pueblos y las tierras, por los reyes y nobles, por los hombres y las bestias, por las aves y los reptiles (Kebra Nagast, 1932, p. 144).

Los etíopes incorporaron el *Tabot* en sus formas indígenas de celebrar la santidad de la naturaleza. Los pueblos se formaron alrededor de los *Tabot*, creando iglesias que los albergan en su centro. Los *Tabot* se volvieron centrales en el gobierno de la relación de etíopes con sus granjas y otros miembros de la comunidad. Por ejemplo, la tierra descansa del arado y las plantas del corte durante el día mensual de la celebración del *Tabot*. Las personas se mantienen veganas durante más de la mitad del año en celebración del ritual de ayuno que prohíbe el consumo de animales y productos animales.

La visión de la tierra como encarnación de la santidad por los *Tabot* contribuyó a un papel fundamental en mantener la independencia de Etiopía. En 1896, el *negarit* (llamado a la guerra) del emperador Menelik para luchar contra un intento colonial italiano aludía el deber sagrado de mantener el lugar de Egziabher:

Un enemigo ha venido de una tierra lejana para quitarte tu tierra, para destruir tu religión, para desafiar el honor de tu esposa. ¡Levántate! Si eres fuerte, sígueme y dame tu mano. Si eres débil, reza por mi victoria (Tibebu, 1995, p. 51).

Los sacerdotes etíopes llevaron un *Tabot* al frente de guerra sabiendo que derrotarían a su enemigo. La victoria de Etiopía en Adwa desafió el acaparamiento de tierras colonial diseñado en la Conferencia de Berlín.

A pesar de los cambios notables en la vida política del país, esta práctica de alinear la santidad del *Tabot* con la naturaleza aún continúa. Las plantas que crecen cerca del *Tabot* se consideran sagradas. La flora y la fauna en los patios de las iglesias, monasterios y escuelas tradicionales etíopes Tewahedo se mantienen con cuidado. Como observa Tsehail:

Los alrededores de muchas iglesias albergan animales salvajes que han casi desaparecido en otros lugares. Alrededor de los monasterios en las tierras altas se pueden ver animales raros como el mono colobo, muy cazado por su hermosa piel, babuinos, leopardos,

countries, for the kings and nobles, for men and beasts, for birds and creeping things (Kebra Nagast, 1932, p. 144).

Ethiopians incorporated the *Tabot* into their indigenous ways of celebrating the sanctity of nature. Villages were formed around the *Tabot*, by creating churches that house them at their centre. The *Tabot* became central in governing their relationship with their farms, and other members of the community. For example, the land is given relief from ploughing and the plants from cutting during the monthly day of the celebration of the *Tabot*. People remain vegan for more than half of the year in celebration of the fasting ritual that prohibits the consumption of animals and animal products.

The view of the land as the embodiment of sanctity due to the *Tabot* contributed a critical role for the maintenance of Ethiopia's independence. In 1896, Emperor Menelik's *negarit* (call to war) to fight against an Italian colonial attempt alluded to the sacred duty of keeping Egziabher's place:

An enemy has come from a distant land to take away your land, to destroy your religion, to defy the honor of your wife. Rise up! If you are strong, follow me and render me your arm. If you are weak, pray for my victory (Tibebu, 1995, p. 51).

Ethiopian priests carried a *Tabot* to the warfront, knowing they would defeat their enemy. Ethiopia's victory at Adwa challenged the colonial land grab designed at the Berlin Conference.

Despite notable changes in the political life of the country, this practice of aligning the sanctity of the *Tabot* with nature still continues today. Plants growing near the *Tabot* are regarded as sacred. Flora and fauna in the yards of Ethiopian Tewahedo churches, monasteries and their traditional schools are carefully maintained. As Tsehail observes:

The surroundings of many churches are home to wild animals which have almost disappeared elsewhere. Around monasteries in the highlands one may see rare animals such as the colobus monkey, much hunted for its beautiful skin, baboons, leopards, huge snakes and birds of all sorts. The forests are still more or less intact. Many indigenous trees, which in some places have

serpientes enormes y aves de todo tipo. Los bosques siguen más o menos intactos. Muchos árboles autóctonos, que en algunos lugares han sido destruidos por completo durante los últimos cuarenta años, todavía se encuentran en pie en los terrenos de iglesias rurales remotas. Las abejas producen miel dentro de los techos de algunas iglesias sin ser molestadas y las palomas y otras aves hacen nidos incluso en el suelo (Berhane Sellase, 1994, p. 167).

El ambiente es una fuente de valores. El fuego, el agua, el suelo y los árboles se simbolizan para narrar los valores humanos (Assefa y Belachew, 2017). Con más del 80% de la población de Etiopía viviendo en lugares rurales sin control estatal directo, los etíopes todavía viven en función de sus conocimientos, culturas y habilidades indígenas. Sin embargo, el auge del eurocentrismo presenta el conocimiento indígena como inexistente o sin valor. En la siguiente sección, el artículo examinará cómo la apropiación de conocimientos, junto con el eurocentrismo, han dado lugar a una violencia epistémica que priva a los países africanos de su conocimiento ambiental indígena.

### **Acaparamiento de conocimientos y violencia epistémica**

Este artículo ha argumentado que la esclavitud y el colonialismo son los puntos de partida de la destrucción ambiental. El colonialismo, en particular, es responsable de la transformación del ambiente africano en una construcción europea tanto económica como epistémicamente. Entonces, ¿cómo Etiopía, un país que nunca ha sido colonizado, sigue siendo económicamente desafiado y ambientalmente afectado debido a la deforestación y la sequía? Aunque las diversas causas son demasiado complejas para abordarlas aquí, este artículo sostiene que un factor contribuyente es la violencia epistémica. La violencia epistémica, la producción y el despliegue de conocimiento eurocéntrico ha dado lugar a condiciones en las que se ha ignorado el conocimiento local, incluyendo el conocimiento sobre el ambiente. Messay Kebede (2008) analizó el auge del eurocentrismo entre los intelectuales etíopes como el principal factor del estancamiento del país. El profesor Ephraim Isaac (2007) también cree que los

been destroyed completely over the last forty years, are still found standing on their own in the grounds of remote rural churches. Bees make honey inside the roofs of some churches without being disturbed and doves and other birds make nests even on the ground (Berhane Sellase, 1994, p. 167).

The environment is a source of values. Fire, water, soil, and trees are symbolised to narrate human values (Assefa and Belachew, 2017). With more than 80% of Ethiopia's population living in rural places without direct state control, Ethiopians still live based on their indigenous knowledges, cultures and skills. However, the rise of Eurocentrism presents indigenous knowledge as in-existent or worthless. In the next section, the paper shall examine how knowledge grabbing, paired with Eurocentrism, has resulted in epistemic violence that robs African countries of their indigenous environmental knowledge.

### **Knowledge grabbing and epistemic violence**

This paper has argued that slavery and colonialism are the starting points of environmental destruction. Colonialism, in particular, is responsible for the turning of the African environment into a European construct both economically and epistemically. How then did Ethiopia, a country that has never been colonised, remain economically challenged and environmentally affected due to deforestation and draught? Although all the various causes are too complex to address here, this paper argues that a contributing factor is epistemic violence. Epistemic violence, the production and deployment of Eurocentric knowledge, has resulted in conditions where local knowledge, including knowledge on the environment, has been disregarded. Messay Kebede (2008) analysed the rise of Eurocentrism among the Ethiopian intelligentsia as the main factor for the stagnation of the country. Professor Ephraim Isaac (2007) also believes that Ethiopian intellectuals “threw the bath water out with the baby” when they disregarded the country's traditions in favour of imitated ideas from the west. The theory of *Native*

intelectuales etíopes “tiraron el agua de la bañera con el bebé” al ignorar las tradiciones del país en favor de ideas imitadas de occidente. La teoría del *Colonialismo Nativo* sostiene que la violencia epistémica contra los conocimientos indígenas etíopes es un factor clave para los desafíos del país (Woldeyes, 2017b). El sistema educativo etíope, en particular, es un trasplante extranjero que enseña a los estudiantes ideas occidentales utilizando idiomas occidentales.

El impacto de la violencia epistémica en el ambiente etíope ha sido significativo. Desde la década de 1960, los líderes etíopes desestimaron la cosmovisión indígena que defendía la santidad del ambiente. Occidente fue, y sigue siendo, presentado como modelo de civilización. Especialmente durante el período del Derg (1974-1991), la naturaleza se presentó como enemiga de los seres humanos. Una de las consignas comunes del Derg era “ተፈጥሮን በቁጥጥራችን ስር እናደርጋለን”: “pondremos al ambiente bajo nuestro control”. Los pueblos rurales también fueron alineados con esta connotación. Ellos fueron y todavía son considerados primitivos y necesitados de ser “salvados” del analfabetismo y la ignorancia por parte de los pocos occidentales educados. Las políticas estatales presentan al ambiente como un recurso natural abierto a la explotación. La educación y las políticas modernas excluyeron los conocimientos indígenas etíopes, haciéndolos vulnerables a la violencia del acaparamiento de conocimientos: la práctica de recopilar y tomar los conocimientos indígenas como artefactos o fuentes de datos por parte de instituciones e individuos occidentales (Woldeyes, 2020). Desde el siglo XVIII, una gran cantidad de estos manuscritos han sido robados, saqueados o contrabandeados fuera del país por viajeros que llegaron al país como exploradores, diplomáticos y científicos. Actualmente, se desconoce la ubicación exacta y el número de manuscritos robados. Sin embargo, fuentes oficiales dadas a conocer por instituciones occidentales muestran que hay 6928 manuscritos en los principales museos y bibliotecas de occidente (Tefera, 2019). Libros que detallan el conocimiento ambiental local, como *Mtsehafe A'eban* (El Libro de las Piedras), *Mtsehafe Medihanit* (El Libro de la Medicina), *Mtsehafe Tsehay* (El Libro del Sol), han sido sacados del país, robando a Etiopía muchas formas

*Colonialism* argues that epistemic violence against indigenous Ethiopian knowledges is a key factor for the challenges of the country (Woldeyes, 2017b). The Ethiopian education system, in particular, is a foreign transplant that teaches students western ideas using western languages.

The impact of epistemic violence on the Ethiopian environment has been significant. Since the 1960s, Ethiopian leaders discarded the indigenous worldview that defended the sanctity of the environment. The west was, and still is, presented as a model of civilisation. Especially during the period of the Derg (1974-1991), nature was presented as the enemy of human beings. One of the common slogans of the Derg was “ተፈጥሮን በቁጥጥራችን ስር እናደርጋለን”: “we shall put the environment under our control”. Rural people were also aligned with this connotation. They were, and still are, regarded as primitive and in need of “saving” from illiteracy and ignorance by the western educated few. State policies present the environment as a natural resource open for exploitation. Modern education and policy excluded Ethiopian indigenous knowledges, making them vulnerable to the violence of knowledge grabbing: the practice of collecting, taking indigenous knowledges as artefacts or sources of data, by western institutions and individuals (Woldeyes, 2020). Since the 18th Century, a large quantity of these manuscripts has been stolen, looted or smuggled out of the country by travellers who came to the country as explorers, diplomats and scientists. Currently, the exact location and number of stolen manuscripts is unknown. However, official sources released by western institutions show that there are 6,928 manuscripts in major museums and libraries in the west (Tefera, 2019). Books that detail local environmental knowledge, such as *Mtsehafe A'eban* (The Book of Stones), *Mtsehafe Medihanit* (The Book of Medicine), *Mtsehafe Tsehay* (The Book of the Sun), have been taken out of the country, robbing Ethiopia of many indigenous ways of knowing and relating to the environment. The loss of Ethiopian manuscripts has been used to further the Eurocentric myth that the country has no indigenous knowledge of the environment worth studying. In

indígenas de conocer y relacionarse con el ambiente. La pérdida de manuscritos etíopes se ha utilizado para promover el mito eurocéntrico de que el país no tiene un conocimiento indígena del ambiente que valga la pena estudiar. En un intento por abordar esta percepción de falta de conocimiento local, las formas occidentales de concebir y relacionarse con el ambiente dominan el sistema educativo. El eurocentrismo en la educación presenta al ambiente como materia prima para el desarrollo.

La destrucción de los conocimientos indígenas etíopes se produjo a través de la colonización de la mente. Esta colonización de la mente tiene impactos muy concretos en el mundo real, particularmente en el medio ambiente en Etiopía. Los estudiantes etíopes siguen el modelo occidental que presenta al desarrollo como un proceso de conversión de recursos naturales en dinero. En los últimos años, Etiopía experimentó una catástrofe ambiental a través del acaparamiento de tierras (Rahmato, 2014; Human Rights Watch, 2012). Millones de personas han sido desplazadas de sus tierras ancestrales para dar paso a inversionistas extranjeros. En una de las regiones del país denominada Gambella, el 60% de la tierra se ha adjudicado a inversionistas extranjeros. El gobierno creó un “banco de tierras” para facilitar el arrendamiento de tierras. En un país de más de 100 millones, de los cuales el 80% vive en zonas rurales en función de la agricultura a pequeña escala con un tamaño promedio de menos de media hectárea, la tierra se anuncia como un producto barato para los inversionistas extranjeros (Rahmato, 2011). Además, Rahmato (2009) muestra cómo el desarrollo estatal promueve la subyugación y explotación de los agricultores rurales. Los agricultores rurales se consideran inexistentes e irrelevantes para la política del estado. Dado que la tierra se “alquila” por hasta 99 años para producir cultivos de exportación, el costo de vida ha aumentado, demasiadas personas se han visto desplazadas y los grupos de élite han estado promoviendo nuevas formas de animosidad étnica. En nombre del desarrollismo y la inversión extranjera, el uso de productos químicos nocivos afecta la tierra y la población local. Los biocombustibles y otros cultivos comerciales desarraigan aquellos indígenas. Jean Marc-Ela (1988, p. 100) escribió: “La muerte ya está apareciendo aquí y allá en los giros

an attempt to address this perceived lack of local knowledge, western ways of conceiving and relating to the environment dominate the education system. Eurocentrism in education presents the environment as a raw material for development.

The destruction of Ethiopian indigenous knowledges took place through the colonisation of the mind. This colonisation of the mind has very concrete real-world impacts, particularly on the environment in Ethiopia. Ethiopian students follow the western model that presents development as a process of changing natural resources into cash. In recent years, Ethiopia experienced environmental catastrophe through land grabbing (Rahmato, 2014; Human Rights Watch, 2012). Millions of people have been displaced from their ancestral lands to make way for foreign investors. In one of the country's regions called Gambella, 60% of the land has been awarded to foreign investors. The government created a “land bank” to facilitate the lease of land. In a country of more than 100 million, out of which 80% live in rural places depending on smallholder farming with average size of less than half a hectare, land is advertised as a cheap product for foreign investors (Rahmato, 2011). Additionally, Rahmato (2009) shows how state development advances the subjugation and exploitation of rural farmers. The rural farmers are considered inexistent and irrelevant to the policy of the state. As land is being “rented” for up to 99 years to produce export crops, living costs has increased, too many people have become displaced and new forms of ethnic animosity is being promoted by elite groups. In the name of developmentalism and foreign investment, the use of harmful chemicals affects the land and local people. Biofuel and other commercial crops uproot indigenous ones. Jean Marc-Ela (1988, p. 100) wrote, “Death is already appearing here and there in the turns of daily life, as it does whenever cotton drives away millet”. In Ethiopia, seeds and plants that once were seen as parts of local life are being driven out by cash crops. Colonialism is reinvented through epistemic violence, the use of knowledge that make Europe the only model and destiny of the world. When the only way of knowing the environment



de la vida diaria, como ocurre cuando el algodón reemplaza al mijo”. En Etiopía, las semillas y plantas que antes se consideraban parte de la vida local están siendo reemplazadas por cultivos comerciales. El colonialismo se reinventa a través de la violencia epistémica, el uso de conocimientos que hacen de Europa el único modelo y destino del mundo. Cuando la única forma de conocer el ambiente también sigue este modelo, son borradas las perspectivas indígenas basadas en el lugar que promueven la armonía entre los humanos y su entorno.

## **Conclusión**

El ambiente se ha convertido en un lugar de lucha política global. Este artículo reconoce algunos de los aspectos positivos que surgen con este énfasis en el ambiente. Importantes movimientos ambientales se han desarrollado en el Sur y el Norte global. El ambiente ofrece esperanzas de solidaridad y alianza entre los pueblos del Sur y del Norte. El mayor obstáculo para esta posibilidad radica en la violencia epistémica. El ambiente se ha construido como un recurso natural para la satisfacción de las necesidades humanas a través del desarrollo. Esta concepción debe descolonizarse. El ambiente es inseparable de nuestras vidas. Según las experiencias de los pueblos indígenas y del sur, cualquier derecho que le demos a la vida humana no tiene sentido sin mantener vivo el ambiente.

Los intentos de reconceptualizar el ambiente ya han comenzado. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU han sido reemplazados por los Objetivos de Desarrollo Sostenible. En ellos existe un reconocimiento de la diversidad del conocimiento que incluye una referencia a la “Madre Tierra” como se cita a continuación:

Reconocemos que existen diferentes enfoques, visiones, modelos y herramientas a disposición de cada país, según sus circunstancias y prioridades nacionales, para lograr el desarrollo sostenible; y reafirmamos que el planeta Tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar común y que la “Madre Tierra” es una expresión común en varios países y regiones. (ONU, 2015, p. 13).

Más allá de reconocer la existencia de “diferentes enfoques, visiones, modelos y herramientas disponibles para cada país”, existe la necesidad de

also follows this model, indigenous place-based perspectives that promote harmony between humans and their environment are erased.

## **Conclusion**

The environment has become a sight of global political struggle. The paper recognises some of the positive aspects that emerge with this emphasis on the environment. Important environmental movements have developed in the South and North. The environment offers hope for solidarity and alliance between ordinary peoples in the South and the North. The major obstacle for this possibility lies in epistemic violence. The environment has been constructed as a natural resource for the fulfilment of human needs through development. This conception of the environment needs to be decolonised. The environment is inseparable from our lives. From the experiences of indigenous and Southern peoples, whatever right we give to human life is meaningless without keeping the environment alive.

Attempts to reconceptualise the environment have already begun. The UN’s Millennium Development Goals have been replaced by Sustainable Development Goals. There is a recognition of knowledge diversity that include a reference to “Mother Earth” as quoted below:

We recognise that there are different approaches, visions, models and tools available to each country, in accordance with its national circumstances and priorities, to achieve sustainable development; and we reaffirm that planet Earth and its ecosystems are our common home and that “Mother Earth” is a common expression in a number of countries and regions. (UN, 2015, p. 13).

Beyond recognising the existence of “different approaches, visions, models and tools available to each country”, there is a need to accept the epistemological significance of indigenous knowledges. Indigenous knowledges are not simply resources available to advance the development agenda of the state, which is economic growth. From the point of view of Africans and most Southern peoples, the experience of development involves the destruction of

aceptar el significado epistemológico de los conocimientos indígenas. Los conocimientos indígenas no son simplemente recursos disponibles para promover la agenda de desarrollo del estado, que es el crecimiento económico. Desde el punto de vista de los africanos y la mayoría de los pueblos del Sur, la experiencia del desarrollo implica la destrucción de sus bosques, la pérdida de sus tierras, la explotación de sus recursos y el olvido de sus recuerdos. La esclavitud, el colonialismo y el neocolonialismo son partes integrales del desarrollo. Desde la ubicación epistémica del Sur, la sostenibilidad y el desarrollo aparecen como un oxímoron, un término que encarna el despojo, la desechabilidad y la violencia. Sin la descolonización y deconstrucción del desarrollo, el discurso de la sostenibilidad anuncia la continuación de una era en la que el ambiente es un lugar de silencio y muerte.

Nuestra preocupación por la noción del Antropoceno, por ejemplo, es su dependencia del universalismo. Se oscurece el lente occidental que esconde la colonización del ambiente y la destrucción de los saberes, lenguajes y memorias de los impotentes. El Antropoceno sitúa la experiencia de occidente en el centro de la acción ambiental global. Socava el impacto del colonialismo como el comienzo de la pérdida ambiental.

La descolonización del ambiente nos obliga a cuestionar las ideas y prácticas dominantes que construyen la naturaleza solo como un recurso. El énfasis específico en la descolonización del conocimiento sobre el ambiente abre nuevas ubicaciones epistémicas que narran experiencias y saberes silenciados. Ello nos permite aprender el significado de la destrucción ambiental de personas que la han experimentado de primera mano. Los conocimientos decoloniales son fuente importante de información para comprender la violencia de las ideas y prácticas dominantes sobre el ambiente. Estos nos dan la historia oculta del imperio, que es fundamental para despertar nuestra conciencia. La descolonización del conocimiento, en particular, es un aspecto vital para recordar y aprender de los conocimientos suprimidos. Reconocemos la importancia y relevancia de las perspectivas decoloniales transmitidas por pensadores latinoamericanos, asiáticos y africanos. Sus ideas nos ayudan a considerar dónde pararnos cuando

their forests, the loss of their lands, the exploitation of their resources and the erasure of their memories. Slavery, colonialism and neo-colonialism are integral parts of development. From the epistemic location of the South, sustainability and development appear as an oxymoron, a term that embody dispossession, disposability and violence. Without the decolonisation and deconstruction of development, the discourse of sustainability augers the continuation of an era where the environment is a site of silence and death.

Our concern with the notion of the Anthropocene, for instance, is its reliance on universalism. The western lens that hides the colonisation of the environment and the destruction of the knowledges, languages and memories of powerless people is obscured. The Anthropocene places the experience of the west at the centre of global environmental action. It undermines the impact of colonialism as the beginning of environmental loss.

The decolonisation of the environment requires us to challenge the dominant ideas and practices that construct nature only as a resource. The specific emphasis on the decolonisation of knowledge about the environment opens new epistemic locations that narrate silenced experiences and knowledges. It enables us to learn the meaning of environmental destruction from people who have experienced it firsthand. Decolonial knowledges are important sources of insights to understand the violence of dominant ideas and practices over the environment. They give us the hidden story of empire, which is critical to awaken our consciousness. Decolonising knowledge, in particular, is a vital aspect of remembering and learning from suppressed knowledges. We recognise the significance and relevance of decolonial perspectives forwarded by Latin American, Asian and African thinkers. Their ideas help us consider where to stand when we talk about the environment. We consider the significance of *locus of enunciation* (Mignolo, 2011), the geographical, social, and epistemic power locations of persons who speak about the environment.

In this paper, we reflected on the environment from the epistemic location of suppressed

hablamos de ambiente. Consideramos la importancia del *locus de enunciación* (Mignolo 2011), las ubicaciones de poder geográficas, sociales y epistémicas de las personas que hablan sobre el ambiente.

En este artículo, reflexionamos sobre el ambiente desde la ubicación epistémica de los conocimientos ambientales suprimidos en África. Partimos de conocimientos de las cosmologías, culturas y prácticas africanas para reflexionar sobre el significado de ambiente como ente vivo. El medio ambiente es un ser vivo que comparte la fuerza vivificante con otros seres. En la tradición etíope Tewahedo, el conocimiento indígena guió la adopción, traducción y uso del cristianismo, creando prácticas espirituales que celebran la santidad de la naturaleza. Los *Tabot* se convierten en un centro de vida comunitaria. Cuando el cristianismo occidental se usó para expandir la elaboración de mapas coloniales y la destrucción de los conocimientos indígenas por ser animistas y diabólicos, la creencia en los *Tabot* movilizó a los etíopes para defender su país. El *Tabot* todavía protege a los animales y las plantas; ejerce albedrío y poder sobre los creyentes.

Sostenemos que la destrucción del ambiente en África está relacionada con prácticas coloniales e imperiales que implican la destrucción de los conocimientos africanos y la producción y difusión de conocimientos occidentales a los africanos. A esto lo llamamos violencia epistémica. Es una práctica dañina que se reinventa como buena. La práctica de recolectar manuscritos etíopes y almacenarlos en lugares inaccesibles para los estudiantes de escuelas indígenas a menudo se celebra como el rescate de conocimientos en peligro de extinción. Esto es similar a la visión colonial que consideraba a los africanos como la carga del hombre blanco. Muchos de estos manuscritos contienen conocimientos sobre el ambiente.

La descolonización del ambiente a través de la epistemología africana nos llama a adoptar una visión más amplia de cómo prácticas aparentemente no relacionadas, tal como la recopilación de manuscritos, crean conexiones con la colonización del ambiente. La colonización del ambiente es inseparable de la colonización del conocimiento por el eurocentrismo. La descolonización no es el proceso de cambiar el colonialismo con la crítica del colonialismo.

environmental knowledges in Africa. We draw insights from African cosmologies, cultures and practices to reflect on the meaning of the environment as a living person. The environment is a living being that shares the life-giving force with other beings. In the Ethiopian Tewahedo tradition, indigenous knowledge guided the adoption, translation and use of Christianity, creating spiritual practices that celebrate the sanctity of nature. The *Tabot* became a centre of communal life. When western Christianity is used to expand the colonial map-making and the destruction of indigenous knowledges as animistic and devilish, the belief in the *Tabot* mobilised Ethiopians in defence of their country. The *Tabot* still protects animals and plants; it exercises agency and power over believers.

We argue that the destruction of the environment in Africa is linked with colonial and imperial practices involving the destruction of African knowledges, and the production and dissemination of western knowledges to Africans. We call this epistemic violence. It is a harmful practice that reinvents itself as good. The practice of collecting Ethiopian manuscripts and storing them in places that are inaccessible to indigenous school students is often celebrated as saving endangered knowledges. This is similar to the colonial view that considered Africans as the white man's burden. Many of these manuscripts contain knowledges about the environment.

Decolonising the environment through African epistemology calls us to adopt a broader view of how seemingly unrelated practices such as manuscript collections create connections with the colonisation of the environment. The colonisation of the environment is inseparable from the colonisation of knowledge by Eurocentrism. Decolonisation is not the process of changing colonialism with the criticism of colonialism. It involves "moving the centre" (wa Thiong'o, 1993); changing the educator, giving places for people to narrate their experiences. To this end, African indigenous knowledges along with indigenous knowledges of other Southern peoples are important for the healing of the environment. But these knowledges should be taught primarily by African and other indigenous people themselves.

Esta implica “desplazar el centro” (wa Thiong’o, 1993); cambiar al educador, dar espacios para que las personas narren sus vivencias. Con este fin, los conocimientos indígenas africanos, junto con los conocimientos indígenas de otros pueblos del sur, son importantes para la recuperación del ambiente. Pero estos conocimientos deben ser enseñados principalmente por los propios africanos y otros pueblos indígenas.

## Referencias

- Assefa, D., Belachew, T., 2017. Values expressed through African symbols: An ethiopian theological reflection. *Int. Bull. Math. Res.* 41(4), 312-324. DOI: <https://doi.org/10.1177/2396939317728196>
- Assie-Lumumba, N., 2006. Higher education in Africa: Crises, reforms and transformation. Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODÉSRIA), Dakar, Senegal.
- Berhane Sellase, T., 1994. Ecology and the Ethiopian orthodox theology. In: Hallman, G. (Ed.), *Eco-theology, voices from north and south*. Orbis Books, New York, NY. pp. 155-171.
- Blyden, E., 1994. *Christianity, islam and the negro race*. Reprint of 2<sup>nd</sup> ed. Black Classic Press, Baltimore, USA.
- Brock-Utne, B. 2000. *Whose education for all? The recolonization of the African Mind*. Falmer Press, New York, NY.
- Clement, V., 2017. Beyond the sham of the emancipatory enlightenment: Rethinking the relationship of Indigenous epistemologies, knowledges, and geography through decolonizing paths. *Prog. Hum. Geogr.* 43(2), 276-294. DOI: <https://doi.org/10.1177/0309132517747315>
- Cresswell, T., 2015. *Place: An introduction*. 2<sup>nd</sup> ed. John Wiley & Sons, Oxford, UK.
- Descartes, R., 1998. *Discourse on method* [translated by Donald A. Cress]. 3<sup>rd</sup> ed. Haackett Publishing Company, Cambridge, UK.
- Ehlers, E., Krafft, T., 2006. Managing global change: earth system science in the anthropocene. In: Ehlers, T., Krafft, T. (Ed.), *Earth system science in the anthropocene: Emerging issues and problems*. Springer, Berlin. pp. 5-12. DOI: [https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2\\_2](https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_2)
- Ela, J.-M. 1988. *My faith as an African*. Orbis Books, Maryknoll, NY.
- Ferguson, J., 2006. *Global shadows: Africa in the neoliberal order*. Duke University Press, Durham and London. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822387640>
- Gebre Giyorgis, L., 1997. ጥንታዊ: ስርዓተ- ማህሌት: ዘኣብነታዊ ልቅ።. Maison Des Etudes Ethiopie and Tigray Institute of Language, Addis Ababa, Mekele, Africa.
- Higgs, P., 2008. Towards an indigenous African educational discourse: A philosophical reflection. *Int. Rev. Educ.* 54 (3/4), 445-458. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11159-008-9088-x>
- Human Rights Watch, 2012. Ethiopia: Forced relocations bring hunger, hardship. Donor Funds Should Not Facilitate Abuse of Indigenous Groups, available at: <https://www.hrw.org/news/2012/01/16/ethiopia-forced-relocations-bring-hunger-hardship>; accessed: november, 2019.
- Isaac, E., 2007. Ethiopian cultural legacy and the role of youth. Afroflag Youth Vision Youth Conference on Culture, Leadership & Development. 2-4 March, Addis Ababa, Africa.
- Isaac, E., 2013. *The Ethiopian orthodox tewahido church*. Red Sea Press, Trenton, NJ.
- Jahn, J., 1961. *Muntu: An outline of the new African culture*. Grove Press, New York, NY.
- Kaplan, S., 1984. *The monastic holy man and the christianisation of early solomonic Ethiopia*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Wiesbaden, Germany.
- Kebede, M., 2008. *Radicalism and cultural dislocation in Ethiopia, 1960-1974*. University of Rochester Press, New York, NY.
- Kebra, N., 1932. *The queen of Sheba and her only Son Menyelik I*. Oxford University Press, London.
- Levy-Bruhl, L., 1978. *Primitive mentality*. AMS Press, New York, NY.
- Lo Bianco, J., 2017. Resolving ethnolinguistic conflict in multi-ethnic societies. *Nat. Hum. Behav.* 1, 0085. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0085>
- Manning, P., 1990. The slave trade: The formal demography of a global system. *Soc. Sci. Hist.* 14(2), 255-279. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0145553200020769>
- Mbiti, J., 1969. *African religions & philosophy*. Heinemann, London.



- Mignolo, W., 2011. *The Darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press, Durham, NC. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jqbw>
- Ndlovu-Gatsheni, S., 2018. *Epistemic freedom in Africa: Provincialisation and decolonization*. Routledge, Oxford, UK. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429492204>
- Nyamnjoh, F., 2004. A relevant education for African development—Some epistemological considerations. *Afr. Dev.* 29(1), 161-184. DOI: <https://doi.org/10.4314/ad.v29i1.22190>
- Phillipson, R., 1996. Linguistic imperialism: African perspectives. *ELT Journal* 50(2), 160-167. DOI: <https://doi.org/10.1093/elt/50.2.160>
- Rahmato, D., 2009. *The peasant and the state: studies in Agrarian change in Ethiopia 1950 - 2000s*. Addis Ababa University Press, Addis Ababa, Africa.
- Rahmato, D., 2011. *Land to investors: Large-scale land transfers in Ethiopia*. Forum for Social Studies, Addis Ababa, Africa.
- Rahmato, D., 2014. The perils of development from above: Land deals in Ethiopia. *Afr. Identities* 12(1), 26-44. DOI: <https://doi.org/10.1080/14725843.2014.886431>
- Senghor, L., 1994. Negritude: A humanism of the twentieth century. In: Williams, P., Chrisman, L. (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader*. Columbia University Press, New York, NY. pp. 27-35.
- Sindima, H., 2007. Community of life: Ecological theology in African perspective. In: Birch, C., Eakin, W., McDaniel, J. (Eds.), *Liberating life: Contemporary approaches to ecological theology*. Wipf & Stock Publishers, Eugene, OR. pp. 137-147.
- Skutnabb-Kangas, T., 2000. *Linguistic genocide in education- or worldwide diversity and human rights*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ.
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., Ludwig, C., 2015. The trajectory of the anthropocene: The great acceleration. *Anthrop. Rev.* 2(1), 81-98. DOI: <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Sunmonu, H., 1993. Mobilizing Africa's human resources. In: Adedeji, A. (Ed.), *Africa within the world: beyond dispossession and dependence*. Zed Books, London.
- Tefera, A., 2019. ነቅዕ መጻሕፍት ከ መቶ በላይ በግዕዝ የተጻፉ የኢትዮጵያ መጻሕፍት ዝርዝር ከማብራሪያ ጋር። 2011 ዓ. ም. Addis Ababa, Africa.
- Tibebu, T., 1995. *The making of modern Ethiopia, 1896-1974*. Red Sea Press, Trenton, NJ.
- Tutu, D., 1998. Without forgiveness there is no future. In: Enright, R., North, J. (Eds.), *Exploring forgiveness*. University of Wisconsin Press, Madison, WI.
- Ullendorff, E., 1965. *The Ethiopians: An introduction to country and people*. Oxford University Press, London.
- United Nations (UN). 2015. Resolution adopted by the general assembly on 25 September 2015. A/70/L.1. Genova.
- wa Thiong'o, N., 1994. *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. East African Educational Pub., Nairobi, Kenya.
- wa Thiong'o, N., 1993. *Moving the centre: The struggle for Cultural Freedoms*. Villiers Publications, London.
- Watts, V., 2013. Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!). *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 2(1), 20-34.
- Woldeyes, Y., 2020. Holding living bodies in graveyards: The violence of keeping Ethiopian manuscripts in western institutions. *M/C Journal* 23(2). Doi: <https://doi.org/10.5204/mcj.1621>
- Woldeyes, Y., 2017a. Tirguamme: An Ethiopian methodological contribution for post-socialist knowledge traditions in Africa. In: Silova, I., Sobe, N., Korzh, A., Kovalchuk, S. (Eds.), *Reimagining utopias: Theory and method for educational research in post-socialist contexts*. Sense Publishers, Rotterdam, Holland. pp. 261-280.
- Woldeyes, Y., 2017b. *Native Colonialism: Education and the economy of violence against traditions in Ethiopia*. Red Sea Press, Trenton, NJ.

