


Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”

 Arturo Escobar*

Resumen

El presente trabajo presenta las bases del enfoque de ontología política para entender las luchas étnico-territoriales en América Latina. Se argumenta que dichas luchas constituyen defensas de mundos u ontologías relacionales, y que los conocimientos generados en ellas por comunidades y activistas encarnan una propuesta de avanzada frente a la crisis social y ecológica de los territorios. El trabajo busca contribuir a repensar la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso.

Palabras clave

Movimientos sociales
Afro-colombianos
Relacionalidad
Ontología política
Pluriverso

Territories of difference: Political ontology of the “rights to territory”

Abstract

This article presents the rudiments of a political ontology approach to the ethno-territorial struggles in Latin America. Such struggles, it is argued, constitute strategies of the defence of relational worlds, and the knowledge developed in them by communities and activists embodies a far-sighted strategy for the perseverance and fostering of the pluriverse.

Key words

Social movements
Afro-Columbians
Relationality
Political ontology
Pluriverse

Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”

Resumo

Este trabalho apresenta as bases do enfoque da ontologia política e tem como propósito entender as lutas étnicas e territoriais na América Latina. A argumentação é que ditas lutas constituem defesas de mundos ou ontologias relacionadas e que os conhecimentos gerados nelas pelas comunidades e ativistas conformam uma proposta de avançada perante a crise social e ecológica dos territórios envolvidos. O trabalho

Palavras chave

Movimentos sociais
Afro-colombianos
Relacionalidade
Ontologia política
Pluriverso

* Doctor en Antropología. Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill y Grupo Nación/Cultura, Memoria, Universidad del Valle. Correo electrónico: aescobar@email.unc.edu. Artículo elaborado especialmente para *Cuadernos de Antropología Social* a partir de la exposición del autor en las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Noviembre de 2013, Buenos Aires, Sección de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

procura contribuir no sentido de refletir sobre a globalidade como estratégia para preservar e fomentar o pluriverso.

I. Territorio, ancestralidad, cosmovisión y vida

Yurumanguí

El 24 de Noviembre de 1999 el Consejo Comunitario del Territorio Ancestral del río Yurumanguí, en el municipio de Buenaventura del Pacífico sur colombiano —con un población de seis mil habitantes, la gran mayoría afrodescendientes— recibió su título colectivo por 52.144 hectáreas, ocupando más del 82 por ciento de la cuenca del río y abarcando trece veredas.

Aunque la asamblea comunitaria para la entrega pública del título por parte del gobierno tendría que esperar muchos meses, las organizaciones del río venían preparándose para este evento desde hace un buen número de años. La entrega del título, sin duda, no fue el último paso en una historia que hoy ya cuenta con un final feliz. Sin embargo, ejemplifica las luchas de las comunidades negras y sus organizaciones en la defensa de sus territorios y cultura.

Por un lado, para el año 2000, la mayoría de los territorios colectivos de afrodescendientes en el Pacífico habían pasado a ser parte del escenario del conflicto armado interno en Colombia. En el Yurumanguí la incursión del ejército y grupos paramilitares así como la intimidación y las amenazas a líderes y personas de la comunidad se hizo más común a partir de esta época. En los ríos aledaños (como el Cajambre, el Naya y el Raposo, del municipio de Buenaventura) la entrada de actores armados de todo tipo (ejército, paramilitares, guerrilla, narcos) así como los desplazamientos de cientos de familias y el asesinato y la masacre de líderes se tornaron cada vez más comunes, creando una verdadera “geografía del terror” en la región (Oslender, 2008).

En este contexto, los líderes de comunidades como las del río Yurumanguí comenzaron a plantearse estrategias para fortalecer el control sobre el territorio, la prevención de los desplazamientos y el derecho a la paz, la libertad y la vida en los territorios colectivos. Entre las estrategias desarrolladas a partir del 2000 se contaron la recuperación del cultivo de arroz, la producción de endulzante de caña de azúcar, la autonomía alimentaria, la promoción de saberes y prácticas tradicionales y el fortalecimiento de las organizaciones étnico-territoriales (Proceso de Comunidades Negras, 2004).

Una situación aun más dura durante el mismo periodo se ha vivido en las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, en la región del Bajo Atrato, departamento del Chocó. Este caso es bien conocido a nivel nacional e internacional en parte por el nefasto papel jugado por las multinacionales bananeras, especialmente *Chiquita Brands* y la *Banacol Marketing Corporation*.

Mucho antes de recibir sus títulos colectivos (46.084 hectáreas en el caso de Curvaradó y 54.973 para Jiguamiandó), acciones coordinadas por parte de militares y paramilitares en alianza con negociantes interesados en la expansión de la palma africana —y bajo el pretexto de combatir a la guerrilla y traer el “desarrollo” a la zona— habían propiciado masacres y desplazamientos forzados masivos en 1996 y 1997. Desde entonces y hasta marzo de 2012 estas dos comunidades habían sido víctimas de quince desplazamientos forzados y de 148 asesinatos de líderes. El motivo: apropiarse de los territorios para expandir la palma, el banano, la ganadería extensiva y otros productos, principalmente para mercados de exportación.¹

1. Sobre el caso de las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, ver el excelente reporte preparado por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz para el *Hands off the Land Project* sobre las prácticas de la compañía Banacol y el caso de Chiquita Brands (Comisión Intereclesial, 2012).

A pesar de todo esto, las comunidades prosiguen con sus denuncias ante el Estado y los organismos internacionales y, más aun, con su infatigable decisión de retornar a sus territorios. En varias subregiones del Choco y el Urabá, miles de mujeres y hombres continúan hoy en día defendiendo sus vidas, territorios y culturas a través de proyectos alternativos de uso y manejo de recursos naturales, creando “zonas humanitarias”, “comunidades de paz”, y “zonas de biodiversidad” como alternativas a la devastación causada por el desarrollo promovido por actores vinculados a los mercados globales.

Dos preguntas surgen inmediatamente de esta coyuntura:

En primer lugar, “¿por qué tanta violencia y sevicia —con frecuencia crueldad y salvajismo, así sea a nombre de la civilización y del progreso— contra las poblaciones afrodescendientes e indígenas de estos territorios?” y “¿por qué tanto interés en estas tierras?”. Sin duda muy buena parte de la respuesta se encontrará en las dinámicas del capital global y nacional. Sin embargo, ¿es suficiente esta respuesta?

En segundo lugar: “¿cómo se explica la tenacidad con la que muchas poblaciones y organizaciones locales no sólo luchan por defender sus territorios sino que lo hacen a nombre de otra concepción del desarrollo, una relación armónica con la naturaleza y una forma diferente de vida social?”. En una primera instancia la respuesta a esta segunda pregunta también pareciera ser obvia: las comunidades luchan por sus recursos y sus derechos, quizás por su autonomía; pero nos preguntamos de nuevo: “¿es ésta una respuesta lo suficientemente amplia como para generar el espacio de pensamiento y acción de las comunidades y los movimientos en las luchas por sus territorios?”.

Es importante aclarar desde el inicio que estas respuestas no están equivocadas. Por el contrario, siguen siendo necesarias y es muy importante señalarlas; pero, como argumentaremos, son insuficientes.

Una activista de una tercera comunidad, también emblemática de las luchas en Colombia y muchas partes del mundo, nos sugiere una respuesta: “Tenemos claro que estamos enfrentado a unos monstruos, como son las corporaciones transnacionales, y estamos enfrentando al poder como es el Estado. Nadie está dispuesto a salir de su territorio; a mí me matan aquí, pero yo no me voy”.² Ya otro líder lo había expresado con similar contundencia en 2009 cuando el conflicto empezaba a intensificarse: “Nuestra apuesta es defender el territorio; nos quitaron la zona plana y nos fuimos para las laderas. ¿Ahora para dónde nos corremos? La gente dice que es preferible morir de un tiro que irse a los corredores de miseria de las ciudades. [...] Pero solamente volveremos a ser esclavos cuando el último hijo haya vendido el último metro de tierra”.³ Esta comunidad, La Toma, ubicada en la región del Norte del Cauca (municipio de Suárez), de histórica importancia para las comunidades negras, ha estado sosteniendo desde hace varios años una valiente resistencia a la entrada de la minería de oro a gran escala.

Con seis mil habitantes y un territorio de siete mil hectáreas (de las cuales al menos seis mil quinientas han sido solicitadas en concesión por la transnacional *Anglo-Gold Ashanti* y por grupos criollos, de tal forma que tales concesiones incluirían hasta “al pueblo y al mismo cementerio”, como enfatizan con tristeza los líderes); La Toma es una de las regiones que ha logrado documentar la permanencia continua en el territorio desde la primera mitad del siglo XVII. Ésta es una de las muestras más patentes de lo que los activistas llaman “ancestralidad”: la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un “mandato ancestral” que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican tanto la tradición oral como la investigación histórica y la experiencia histórica de vieja data, pero también siempre

2. Tráiler del documental *La Toma*, de Paola Mendoza, accedido a *you tube*, 20 de mayo de 2013. En: <http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwUoM>

3. La mayoría de la información de esta sección sobre La Toma proviene de dos reuniones en las que participé: el 14 de agosto de 2009 con miembros de la organización de La Toma y miembros del Proceso de Comunidades Negras (PCN - Cali); y en julio de 2012 con miembros del Palenque del Alto Cauca del PCN (Jamundi). Es de anotar que la activista norteamericana Ángela Davis visitó La Toma en septiembre del 2011. Además del documental de Paola Mendoza, hay otro documental realizado por *Public Television Stations* (PBS) de los Estados Unidos, *The War We Are Living* (2011) que resalta el trabajo de las líderes Francia Márquez y Clemencia Carabali. En: <http://www.pbs.org/wnet/women-war-and-peace/full-episodes/the-war-we-are-living/>

renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión*, en el pensamiento de los movimientos y lo que más adelante llamaremos “ontología”.

Como agregaba el mismo líder antes citado: “En Gelima (La Toma) hay el mayor número de gente con apellidos de referencia africana; Gelima es al Norte del Cauca lo que África es a la humanidad”. Y entonan los habitantes de la comunidad la siguiente tonada: “Del África llegamos con un legado ancestral; la memoria del mundo debemos recuperar”⁴.

4. Ver el tráiler del documental *La Toma*, de Paola Mendoza

Allí no termina el trasfondo histórico. Hablando de la reparación colectiva en el marco de los desplazamientos producidos por décadas por la caña de azúcar, la guerra o la construcción de hidroeléctricas, los habitantes del Norte del Cauca afirman de forma contundente: “Estos son los temas inconclusos después de la abolición de la esclavitud. Para reparar hay que resolver la desigualdad de poder que surgió desde la abolición [así] como restaurar la autonomía de las comunidades”⁵.

5. Conversación con líderes de La Toma sobre la reparación colectiva, Cali, 14 de agosto de 2009.

Ancestralidad, historia, autonomía y poder van de la mano, como explicaremos más adelante en el texto.

Territorialidad, ancestralidad y mundos

Estos y muchos otros testimonios similares nos refieren a una dimensión más fundamental que la del capital y de los derechos en las dinámicas territoriales (sin sugerir que éstas no sean importantes), y que en gran medida las subyace: la defensa de la vida.

¿Cómo pensamos esta defensa de la vida? El pensamiento de los movimientos sociales contemporáneos nos da pautas para abordar esta pregunta. Al hablar de *cosmovisión*, por ejemplo, o al afirmar que la crisis ecológica y social actual es una crisis de modelo civilizatorio, al apostarle a la diferencia o al referirse a la identidad y, especialmente y como veremos en la próxima sección, al insistir en el ejercicio de su autonomía; en todas estas expresiones encontramos que muchos de los movimientos denominados “étnico-territoriales” (en Colombia principalmente afrocolombianos y de pueblos indígenas, y quizás podríamos agregar algunos movimientos campesinos y ecologistas) enfatizan esta otra dimensión: la dimensión de la vida o dimensión *ontológica*.

De esta forma, podemos enunciar el argumento central de este trabajo de la siguiente manera: la perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. De igual modo, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*.

En este marco, lo que “ocupa” es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo (el mundo del individuo y el mercado); y lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos.

Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*. En otras palabras: subyacente a la máquina de devastación que se cierne sobre los territorios de los pueblos hay toda una forma de existir que se ha ido consolidando a partir de lo que usualmente llamamos “modernidad”. En su forma dominante, esta modernidad —capitalista, liberal y secular— ha extendido su campo de influencia a la mayoría de los rincones del mundo desde el colonialismo.

Basada en lo que llamaremos una “ontología dualista” (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etcétera), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser “el” Mundo (civilizado, libre, racional) a costa de otros mundos existentes o posibles.

En el transcurso histórico, este proyecto de consolidarse como Un Mundo —que hoy llega a su máxima expresión con la llamada globalización neoliberal de corte capitalista, individualista y siguiendo cierta racionalidad— ha conllevado a la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos donde priman concepciones del mundo no dualistas, es decir, no basadas en las separaciones ya indicadas.

A estas otras experiencias las llamaremos *mundos u ontologías relacionales*. Para dar un ejemplo muy breve de los ríos del Pacífico sur, imaginemos una escena sencilla: un padre se desplaza con su hija en su potrillo (canoa), cada uno con su canaleta (remo), río arriba, de regreso a casa aprovechando el refluo de la marea después de haber sacado pescado al pueblo, quizás con algo de “remesa” para la casa. El padre enseña a su pequeña hija la manera correcta de navegar el potrillo, que será una habilidad que, de permanecer en el río, le servirá toda la vida; pero si miramos la escena con los ojos de la “ontología”, o de la “cultura”, empezamos a ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus ancestros; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas que los locales conocen a la perfección y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar mismo, que es una gran red de interrelaciones entre minerales, microorganismos, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (cangrejos, camarones, otros moluscos y crustáceos, peces) y hasta seres sobrenaturales que a veces establecen comunicación entre los diversos mundos y seres.

Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos “relacionalidad” u “ontología relacional”. Vista de esta manera, no hay “padre” ni “hija” ni “potrillo” ni “manglar” como seres discretos auto-contenidos que existen en sí mismos o por su propia voluntad, sino que lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Para resumir: una ontología relacional puede definirse como aquella en que *nada* (ni los humanos ni los no humanos) *preexiste las relaciones que nos constituyen*. Todos existimos porque existe todo.

Aunque estas ontologías caracterizan a muchos pueblos étnico-territoriales, no se encuentran limitadas a estos (de hecho, dentro de la misma experiencia de la modernidad occidental hay expresiones de mundos relacionales no dominantes).

Lo importante a señalar desde nuestra perspectiva es que la presión sobre los territorios que se está evidenciando hoy en día a nivel mundial —especialmente para la minería y los agrocombustibles— puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales, y un intento más de dismantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas *por un mundo en el que quepan muchos mundos*, es decir, luchas por la defensa del pluriverso.

La sabiduría de los y las compañeras zapatistas nos da una clave para la segunda parte del argumento de este trabajo: dichas luchas pueden ser interpretadas como

contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas y prácticas.

Las luchas afrodescendientes en regiones como el Pacífico colombiano, particularmente la radicalización de estas luchas por el territorio y la diferencia, y contra la avalancha desarrollista, armada y extractivista de la última década están de este modo en la avanzada de las luchas por otros modelos de vida, economía y sociedad.

Al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: a otros modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales, o transiciones al post-extractivismo y al imaginar alternativas *al* desarrollo), estamos poniendo de relieve la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global.⁶

6. Sobre las alternativas *al* desarrollo y transiciones al post-extractivismo, ver Gudynas (2011); Gudynas y Acosta (2011) y Acosta (2012).

Para el caso del río Yurumanguí, esto ha significado una estrategia con cuatro componentes: la conceptualización y la potenciación del proyecto de vida de las comunidades basadas en prácticas y valores propios de su cosmovisión; la defensa del territorio como espacio que sustenta el proyecto de vida desde la perspectiva étnico-territorial (en el marco de la Ley 70⁷ de 1993); la dinámica organizativa en torno a la apropiación y control social del territorio, base de la seguridad alimentaria y la autonomía; y la participación en estrategias de transformación más amplias, especialmente a través de su vinculación con organizaciones étnico-territoriales afrocolombianas y con redes transnacionales de solidaridad (Proceso de Comunidades Negras, 2004: 38-40). Todas estas dimensiones son aspectos importantes de lo que en este trabajo llamaremos *práctica política ontológica*.

7. La Ley 70 surge de la nueva Constitución Política de 1991 que, entre otras cosas, declaró a Colombia como un país multiétnico y pluricultural. Los derechos de las comunidades negras cobraron una visibilidad inusitada en este contexto.

II. Territorio, territorialidad y territorialización

Este artículo se inscribe en el espíritu de celebración de los veinte años de la Ley 70, promulgada el 27 de agosto de 1993. No es éste el lugar para describir y discutir la Ley más allá de mencionar sus aspectos esenciales: reconoce a las comunidades negras de Colombia como grupo étnico con derechos colectivos a sus territorios y a su identidad cultural; identifica aquellos asentamientos ancestrales que han mantenido ocupación colectiva y crea los mecanismos para la titulación colectiva de dichos territorios; establece parámetros para el uso de los territorios y la protección del medio ambiente de acuerdo a las prácticas tradicionales de agricultura, caza y pesca, minería artesanal y otras; crea mecanismos para la protección y desarrollo de la identidad cultural de las comunidades y compromete al estado a adoptar medidas para garantizarle a las comunidades negras “el derecho a desarrollarse en forma económica y social atendiendo a los elementos de su cultura autónoma” (artículo 47), incluyendo sus propias formas de economía (por ejemplo, el artículo 52).

Veinte años más tarde y a pesar del carácter inconcluso de la Ley, tanto en sus aspectos legales como prácticos, la mayoría de las organizaciones afrodescendientes resaltan su crucial importancia y están dispuestas a seguir dando la batalla por su total implementación.

En la visión de algunas organizaciones de comunidades negras, las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúan en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista. Es decir, la territorialidad tiene raíces profundas en el proceso de esclavización y de la resistencia ante ella. Como lo enuncia un texto reciente del Proceso de Comunidades Negras (PCN):

Las comunidades negras hemos construido históricamente, durante quinientos años, territorios ancestrales a partir de las luchas de nuestros ancestros por librarse de la

esclavitud y manteniendo la memoria recreada por la gente negra traída del África. En estos territorios hemos recreado nuestras culturas, hemos resignificado nuestras creencias, hemos logrado la reproducción de nuestras vidas. La Constitución de 1991 y la posterior expedición de la Ley 70 del 93 representaron un avance, aunque limitado, en nuestras aspiraciones por el reconocimiento de nuestra ancestralidad y nuestras raíces culturales étnicas (Proceso de Comunidades Negras, 2012: 3).

Para algunos críticos de la Ley, estas concepciones buscan mantener a la comunidad en el pasado; más aun, dicen las voces críticas de hoy que, junto a mecanismos tales como la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado; la Ley hace que las comunidades y los territorios colectivos se conviertan en un “obstáculo para el desarrollo”. Éste es un debate activo en Colombia que no alcanzo a reseñar en estas páginas.

Por tanto, es importante explicar bien por qué la concepción étnico-territorial de autonomía y de diferencia cultural encarnada en la Ley 70 y, con mayor claridad aun, en la concepción y práctica de algunas manifestaciones de los movimientos sociales afrocolombianos e indígenas no sólo *no* se queda en el pasado, ni es “romántica” o irreal, ni constituye una “piedra en el zapato” de aquellos proyectos del Estado que buscan “el progreso”, sino todo lo contrario: está anclada en *un entendimiento profundo de la vida* (como explicaremos, fundamentada en la relacionalidad); pone en funcionamiento *una estrategia política de avanzada* en el contexto regional y nacional en muchas áreas (por ejemplo, frente a los derechos de los grupos étnicos, la consulta previa, las actividades extractivas y el proceso de paz actual); evidencia *una aguda conciencia de la coyuntura planetaria* cada vez mas ineludible y amenazante por la que atravesamos (cambio climático global, destrucción acelerada de la biodiversidad), frente a la cual se imponen cambios radicales en el modelo de economía y desarrollo (que en América Latina algunos llaman “transiciones al post-extractivismo”, otros como “cambio de modelo civilizatorio”); y manifiesta un sentido de *utopía realista con relación a la gran multiplicidad de entramados humano-naturales* que tendremos que seguir cultivando los humanos desde lugares específicos del planeta para promover las transiciones a “un mundo donde quepan muchos mundos”.

El resto de este trabajo está dedicado a explicar en detalle algunos de los elementos de esta proposición, particularmente la relacionalidad, los entramados humano-naturales y las transiciones al post-extractivismo y al pluriverso. Al final de la exposición estaremos en capacidad de entender la noción de “práctica política” ontológica con la cual cerramos la primera sección.

Comenzaremos esta tarea apoyándonos en el trabajo del geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto Gonçalves (2002). Para este intelectual, el interés por el “territorio” que surge a finales de los 1980s y comienzos de los 1990s en muchas partes de América Latina —aquel que por primera vez enarbola el estandarte de “no queremos tierra, queremos territorio”— ocurre gracias a los grupos sociales indígenas, campesinos y afrodescendientes en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil, que introducen por primera vez el tema del territorio en los debates teórico-políticos, imponiendo así una gran resignificación al debate sobre tierras y territorio en el continente.

Es durante estos años que tales grupos empiezan a movilizarse en grandes números formulando las posturas más de avanzada de la época sobre temas tales como el Estado, el poder, la naturaleza y las identidades. Algunos de estos temas ya estaban circulando en diversos discursos globales pero ellos fueron capaces de rearticularlos de la forma más efectiva, como en el caso de lo ambiental, que vio una radical resignificación de

temas tales como la conservación, los bosques y los derechos de propiedad intelectual, todo esto desde perspectivas territoriales-culturales.

Fue este un momento de fortaleza y visibilidad de las propuestas político-epistémicas de los movimientos, a lo que también contribuyó grandemente el movimiento zapatista con su visión de la relación entre dignidad y territorio, que resalta el hecho básico de que sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad. Y aunque estas posiciones desde la ecuación territorio-cultura —desde lo que hemos llamado *territorios de diferencia*— se hayan banalizado por los intentos de apropiación del Banco Mundial y los estados neoliberales, siguen siendo propuestas históricamente importantes que se siguen renovando al calor de las luchas y los debates, como veremos más adelante.

Continuaremos con una presentación muy breve de la perspectiva étnico-territorial del Proceso de Comunidades Negras (PCN) antes de concluir esta sección regresando a la distinción sugerida por Porto Gonçalves entre territorio, territorialidad y territorialización.

La ecología política del Proceso de Comunidades Negras de Colombia

A lo largo de los últimos veinte años, el PCN ha elaborado toda una conceptualización y un pensamiento político, ecológico y cultural como base de su estrategia. Este pensamiento se ha desarrollado de una forma dinámica en el encuentro con las comunidades, con el Estado, la academia, las ONGs y otros movimientos, pero siempre con la intención de producir *un pensamiento propio desde la autonomía* (ver Proceso de Comunidades Negras e Investigadores Académicos, 2007; Escobar, 2010).

La primera piedra angular de esta conceptualización fue el enunciado de cinco principios básicos en su II Asamblea Nacional en 1993. A lo largo de los 1990s se desarrolló toda la propuesta territorial, de conservación y desarrollo propio centrada en el concepto de “territorio-región”. A partir de 2001, los temas centrales de elaboración teórico-política han incluido los derechos económicos, sociales, y culturales (DESC); la memoria y reparación colectiva; los censos de población y las identidades negras; el racismo y la discriminación así como la consulta previa (CP) y el consentimiento previo, libre e informado (CPLI). Aunque las cuestiones territoriales dejan de ser tan centrales como en la década de los 1990s, no desaparecen sino que se trabajan desde estos otros ángulos.

El referente crucial de todo análisis y estrategia política de PCN son los principios con los cuales comenzaremos esta breve exposición a ser seguida por la presentación del marco territorial. Estos principios son los siguientes (resalto en cursiva aquellos aspectos más directamente ligados a expresiones de ontología política, a ser discutidas en la próxima sección): 1. *La afirmación y reafirmación del ser*: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (derecho a la identidad); 2. *El derecho a un espacio para ser* (derecho al territorio); 3. *El derecho al ejercicio del ser* (autonomía, organización y participación); y 4. *El derecho a una visión propia de futuro*; se trata de *construir una visión propia* de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de la visión cultural, de las formas tradicionales de producción y de organización de las comunidades.

El territorio es definido como un espacio colectivo compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural.

Por su parte,

“el Territorio-Región del Pacífico es una unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas —como concepción y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental del espacio de vida— hacia la estructuración de una región autónoma que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental y las relaciones que en él tradicionalmente han mantenido las comunidades” (Proceso de Comunidades Negras e Investigadores Académicos, 2007: 11; ver Escobar 2010 para una explicación exhaustiva de la ecología política del PCN).

Ontologías relacionales: perspectivas territoriales, más allá de “la cultura”

Sintetizando alguno de los puntos centrales de trabajos anteriores (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009; De la Cadena, 2010; Blaser, 2010; Escobar, 2012b), resaltamos dos aspectos clave de muchas ontologías relacionales: el territorio como condición de posibilidad y las diversas lógicas comunales que con frecuencia lo subyacen, aunque en este texto sólo discutiremos el primero por razones de espacio.

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres; pero no sólo es eso sino que también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que *se entiende tienen vida o son espacios animados*.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas. Cuando se está hablando de una montaña o una laguna o un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son sólo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a los no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas y pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. ¿Qué impacto tiene sobre la concepción moderna de la política el hecho de que ésta no quede restringida a los humanos? (De la Cadena, 2010, 2015).

La forma en que los humanos y los no-humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía, pero en cada caso la participación de no-humanos es un aspecto (relativamente) “normal” de la política relacional. Esto no es así en la política moderna basada en la noción de representación que prevalece en cierto tipo de modernidad, donde la oposición a un proyecto minero en términos de “el cerro es un ser sensible y por esto no se lo puede destruir” sólo puede ser aceptada como una demanda “cultural” en términos de “creencias”, pero no como un enunciado válido sobre la realidad.

Es posible que se dé alguna consideración a estas “creencias”, pero lo que cuenta en última instancia es la “realidad” (verdadera), y ésta sólo nos la da la ciencia (o cuando menos el sentido común moderno que nos dice que el cerro es una formación rocosa inerte y nada más). Al proceder de esta manera, como veremos en la última sección, estamos ignorando la naturaleza ontológica del conflicto en cuestión.

La premisa de que en última instancia todos vivimos dentro de una misma realidad —un mundo que se considera constituido por Un Solo Mundo (Law 2011) y no por muchos mundos, como nos lo sugieren tanto los zapatistas como los filósofos de la multiplicidad y la diferencia y los investigadores de los estudios sociales de la ciencia— excluye la posibilidad de ontologías múltiples, ya que se asume que las diferencias son entre diversas “perspectivas” de una sola realidad “objetiva”; pero ¿qué pasa si cuestionamos esta premisa fundacional del occidente racional moderno?

Para Mario Blaser (2010, 2013) este cuestionamiento crea la posibilidad de todo un campo de ontología política como única salida para evitar ser capturados en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como vimos, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos que, aunque entreverados, no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna “ciencia universal” como perspectivas diferentes sobre Un Mismo Mundo).

Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en *conexión parcial* los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose sin cesar. Como lo demuestra la perseverancia de mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que “excede” la influencia de lo moderno; este “exceso” que resiste definición y reducción a lo moderno, es también un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica (De la Cadena, 2015).

La ontología política es entonces el análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales; esto aplica, obviamente, a la modernidad misma. La ontología política re-sitúa al mundo moderno como *un* mundo entre muchos otros mundos. Ésta es una tarea teórico-política fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales.

Desde estas perspectivas, no sólo no puede haber un Mundo Único (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al cual puedan referirse todos estos mundos; como sabemos, usualmente estos principios son los de la tradición liberal y secular europea. Si bien todos los mundos del planeta viven bajo la sombra de la expansión del liberalismo como sistema político y cultural capitalista y secular —con sus principios de democracia, mercados, individuos, orden y racionalidad a ser impuestos por la fuerza a otras sociedades si es necesario, como intenta hacerlo Estados Unidos con frecuencia— no pueden ser explicados en su integridad en términos de estos principios.

Haciendo eco a la sociología de las ausencias y a la sociología de las emergencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2007), la ontología política busca visibilizar las múltiples formas de “mundificar” la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Como apunta Blaser (2013), estos mundos que albergan formas de diferencia radical continúan existiendo enfrente de nuestras narices; el hecho de que con frecuencia involucren prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como el Internet, por supuesto) no los invalida como mundos diferentes a lo que llamamos “modernidad”.

Quisiera sugerir las siguientes posibilidades de lectura de las dinámicas territoriales como conclusión provisional para la discusión:

1. Muchos de los movimientos étnico-territoriales en América Latina son espacios vitales de producción de conocimiento y de estrategias sobre las identidades y la vida; consti-

- tuyen una propuesta de avanzada frente a la crisis social y ecológica de los territorios.
2. El “territorio” es el espacio —al mismo tiempo biofísico y epistémico— donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace “mundo”. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones.
 3. Para algunos movimientos étnico-territoriales, la autonomía surge como concepto clave de su práctica política ontológica. La autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro. Puede incorporar la defensa de algunas prácticas de larga data, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas. Como nos lo recuerdan los zapatistas, la autonomía implica la condición de ser comunal: “nuestro método de gobierno autónomo [...] proviene de varios siglos de resistencia autónoma, así como de la propia experiencia zapatista. Es el auto-gobierno de las comunidades” (Sexta Declaración, 2005). Cuando el PCN habla de articular el proyecto de vida (ontológico) de las comunidades con el proyecto político del movimiento está desarrollando una práctica política ontológica.
 4. Repensar el “desarrollo” y “la economía” surgen como tareas importantes para la ontología política, especialmente en el contexto del avance de formas de entender el individuo, la economía y lo real que cada vez erosionan más el sistema de interrelaciones que hacen posibles los mundos relacionales. Las múltiples búsquedas por alternativas al desarrollo y “otras economías” pueden de esta manera ser vistas como ingredientes cruciales para una ontología política de los territorios. Otro enunciado posible de estas metas es que fomenten formas no-capitalistas y no-liberales de organizar los entramados humano-naturales.
 5. Los territorios no son estáticos, como tampoco lo son los mundos; y nunca lo han sido. Al proponer que los territorios de las comunidades negras “constituyen una red compleja de relaciones en las cuales se desarrolla una propuesta político-organizativa que busca contribuir a la conservación de la vida, la consolidación de la democracia a partir del derecho a la diferencia y la construcción alternativa de sociedad” (Proceso de Comunidades Negras e Investigadores Académicos, 2007: 48); este movimiento no solamente está demostrando claridad conceptual y política con respecto a las coyunturas actuales sino que también está proporcionando un marco para las relaciones entre mundos —una propuesta para la inter-culturalidad—. Sectores del Estado, gracias a la presión de los movimientos, intentan reconocer la negociación inter-mundos como una posibilidad históricamente viable.
 6. En términos generales, los mundos se entrecruzan los unos con los otros, se co-producen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agota en su inter-relación. De aquí surge una de las preguntas más cruciales de la ontología política: *¿cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica*, es decir, *encuentros entre mundos?* (Blaser, 2010; Law, 2011; De la Cadena, 2015). El contexto para ello no es nada fácil, siempre y cuando prime una concepción de la globalización como universalización de la modernidad; pero si la interpretación que hemos presentado en este texto tiene alguna validez, se abre la posibilidad histórica de otro gran proyecto: *la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* (Blaser, 2010). A esta estrategia la llamamos la “activación política de la relacionalidad” (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009).

A manera de conclusión: ocupaciones, perseverancias, transiciones

Es poco sabido internacionalmente que Colombia ocupa el primer lugar a nivel mundial en los desplazamientos forzados, con más de cinco millones de desplazados internos; donde un número desproporcionado de ellos son afrodescendientes. Los desplazamientos se han agudizado con los megaproyectos de desarrollo y las actividades extractivistas, incluyendo la minería y los agrocombustibles como la palma africana.

La situación de la palma ha sido bien estudiada por misiones internacionales, en uno de cuyos reportes se lee que

“la misión determinó que el impacto más preocupante de la expansión palmera es la pérdida de autodeterminación territorial por parte de las comunidades. [En muchas zonas] las empresas palmicultores han llevado a cabo un proceso de desterritorialización, invadiendo los territorios de las comunidades o en algunos casos rodeándolas y confinándolas” (Misión Internacional, 2009: 4 y 7),

práctica ésta llamada “emplazamiento” por las organizaciones. Algo similar ha ocurrido con la caña de azúcar en algunas regiones como el Norte del Cauca y amenaza con ocurrir con la minería (caso La Toma).

Los medios utilizados para la expansión ilícita de las operaciones extractivas van desde la intimidación hasta las amenazas y los asesinatos, pasando por la cooptación de líderes locales y el reemplazo de gente local por trabajadores de otras regiones. Los efectos son devastadores para las comunidades y ecosistemas locales. Así, el bosque tropical diverso que existe en relación con comunidades, ríos, esteros y manglares es destruido para dar paso a la monotonía de la plantación moderna, a cuyo servicio se subordina el entramado relacional de humanos y no-humanos, cuya base ontológica se va erosionando.

Proponemos que los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos a sus territorios pueden ser vistos en términos de tres procesos entrelazados: *ocupaciones, perseverancias y transiciones*.

Aunque la “ocupación” de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*.

Las “perseverancias”, de igual manera, involucran resistencias, oposición, defensa, y afirmación, aunque con frecuencia pueden ser descritas de forma más radical como ontológicas. Al resistir el proyecto globalizador capitalista neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades, como hemos intentado demostrar, adelantan *luchas ontológicas*.

Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las “transiciones” ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas, prácticas, y enacciones. Hace ya casi dos décadas las organizaciones étnico-territoriales de comunidades afrodescendientes declararon a sus comunidades como *territorios de vida, alegría, esperanza y libertad*. Desde entonces se invoca y se refrenda este acuerdo en muchas reuniones, declaraciones, reportes y denuncias. Ésta es una buena fórmula para las transiciones al pluriverso.

Bibliografía

- » ACOSTA, Alberto. 2012. “El buen vivir en la senda del posdesarrollo”. En: G. Massuh (ed.). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce. pp. 283-305.
- » BLASER, Mario. 2013. “Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- » BLASER, Mario. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- » BLASER Mario, DE LA CADENA, Marisol y ESCOBAR, Arturo. 2009. Convocatoria a la conferencia *Política más allá de “la Política”*. Conferencia realizada en Bogotá en Abril del 2010, patrocinada por la Universidad Javeriana y la Fundación Wenner-Gren.
- » COMISIÓN INTERECLESIAL DE JUSTICIA Y PAZ. 2012. *Colombia: Banacol. A Company Implicated in Paramilitarism and Land Grabbing in Curvaradó and Jiguamiandó*. Amsterdam: FDCL/TNI.
- » DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- » DE LA CADENA, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2): 334-370.
- » DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2007. *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
- » ESCOBAR, Arturo. 2012a. “Prefacio a la Segunda Edición”. *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.
- » ESCOBAR, Arturo. 2012b. “Cultura y diferencia: La ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”. *Revista Walekeru* 2. <http://edu-library.com/es/walekeru>. (23 de mayo del 2015).
- » ESCOBAR, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán: Envién.
- » ESTEVA, Gustavo. 2005. “Celebration of Zapatismo”. *Humboldt Journal of Social Relations*, 29(1): 127-167.
- » GRUESO, Libia. 2003. *Territorios de vida, alegría y libertad: Una opción cultural frente al conflicto en el Territorio-Región del Pacífico colombiano*. Cali: PCN.
- » GUDYNAS, Eduardo. 2012. “Hay vida después del extractivismo. Alternativas a la sobreexplotación de los recursos naturales”. En: *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú / Informe OXFAM Perú 2011/2012*. Lima: Oxfam. pp. 45-53.
- » GUDYNAS, Eduardo. 2011. “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”. En: I. Farah y F. Wanderley (coords.) *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz : CIDES UMSA. pp. 379-410.
- » GUDYNAS, Eduardo y ACOSTA, Alberto. 2011. “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53): 71-83.
- » LAW, John. 2011. *What's Wrong with a One -World World*. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (23 de mayo del 2015).
- » Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en 5 zonas afectadas por los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar en Colombia.

2009. *Impactos sobre los territorios, los derechos, la soberanía alimentaria y el medio ambiente*. Reporte de la Misión.

- » OSLENDER, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.
- » PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. 2012. *La paz desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras. Primer borrador*. Bogotá: PCN.
- » PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. 2004. *Construyendo Buen Vivir en las Comunidades Negras del río Yurumanguí y en Pílamó, Cauca*. Cali: PCN-Solsticio.
- » PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. 2000. *Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del PCN en el Pacífico sur colombiano, en torno al ejercicio de los derechos étnicos y territoriales. Proyecto PCN-Solsticio, segundo informe técnico trimestral*. Buenaventura: PCN.
- » PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS e Investigadores Académicos. 2007. *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negra de Colombia. Reporte del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes*. Cali: PCN.
- » PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. 2002. "Da Geografia às geografias. Um mundo em busca de novas territorialidades". En: A. Ceceña y E. Sader (comps.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 217-256.