

Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia	Titulo
Escobar, Arturo - Autor/a;	Autor(es)
Medellín	Lugar
Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA	Editorial/Editor
2014	Fecha
Pensamiento vivo	Colección
Globalización; Territorio; Desarrollo económico; Cultura; Ontología; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
* <a href="http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf">http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf</a> *	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais  
 Latin American Council of Social Sciences



Sentipensar con la tierra



Sentipensar con la tierra  
Nuevas lecturas sobre desarrollo,  
territorio y diferencia

ARTURO ESCOBAR



306  
E74s

Escobar, Arturo

Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia/ Arturo Escobar

--Medellín: Ediciones UNAULA, 2014

184 p. (Colección Pensamiento vivo)

Incluye bibliografía

ISBN: 978-958-8869-14-8

I. 1. DESARROLLO ECONÓMICO

2. TERRITORIO

3. GLOBALIZACION

4. CULTURA

5. ONTOLOGÍA

II. Escobar, Arturo

Colección PENSAMIENTO VIVO

Ediciones UNAULA

Marca registrada del Fondo Editorial "Ramón Emilio Arcila"

Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo,  
territorio y diferencia

© Arturo Escobar

© Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Primera edición: noviembre de 2014

ISBN: 978-958-8869-14-8

Hechos todos los depósitos que exige la Ley

Revisión académica y coordinación de la colección:

Marta Cardona López

Docente de la maestría en Educación y Derechos humanos.

Escuela de Posgrados

Diseño, diagramación e impresión:

EDITORIAL ARTES Y LETRAS S.A.S.

Hecho en Medellín - Colombia

Universidad Autónoma Latinoamericana

Cra. 55 No. 49-51 Medellín - Colombia

Pbx: [57+4] 511 2199

www.unaula.edu.co

Acá nacimos, acá crecimos,  
acá hemos conocido qué es el mundo

(Lideresa afrocolombiana, Tumaco, Nariño)



# Contenido

<b>Introducción</b> .....	13
Hacia los <i>Estudios del pluriverso</i> .....	20
Agradecimientos .....	22
<b>El desarrollo (de nuevo) en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina</b> .....	25
Del “desarrollo” al “postdesarrollo” .....	26
Genealogía del “desarrollo” (1951 – 2000).....	26
El postdesarrollo como concepto y práctica social (1991-2010) .....	30
La nueva trama de las perspectivas críticas sobre el “desarrollo” .....	33
La “globalización” en crisis.....	33
¿Se abre el espacio para la “descolonización”? .....	36
Cinco tendencias en los estudios críticos del “desarrollo” (y más allá de estos).....	37
Modernidad/colonialidad/descolonialidad .....	41
Alternativas al “desarrollo” .....	43
Transiciones al postextractivismo .....	45
Discursos sobre la crisis del modelo civilizatorio.....	46
Comunidad, relacionalidad, pluriverso .....	50

El sistema comunal .....	51
Entramado comunitario y sociedades en movimiento .....	52
El feminismo comunitario .....	55
Las ontologías relacionales y el pluriverso .....	57
Algunas anotaciones finales .....	61
El fantasma de la modernidad .....	61
Dos ausencias: lo afro y el género .....	63
La sustentabilidad: ¿convergencia de líneas de trabajo? .....	65

### **Territorios de diferencia: la ontología política**

<b>de los “derechos al territorio” .....</b>	<b>67</b>
Territorio, ancestralidad, cosmovisión y vida.....	70
Yurumanguí, Curvaradó, La Toma: tres breves recuentos....	70
Territorialidad, ancestralidad y mundos .....	75
Territorios de diferencia: territorio, territorialidad y territorialización.....	79
El surgimiento del “territorio” en América Latina.....	79
La ecología política del PCN de Colombia.....	84
Geo-grafías, r-existencias y territorios .....	90
La ontología política de los “derechos al territorio” (con Mario Blaser y Marisol de la Cadena) .....	94
Algunas definiciones .....	94
Aprendiendo a navegar el potrillo: una ontología relacional en el Pacífico sur.....	98
Ontologías relacionales: perspectivas territoriales, más allá de “la cultura” .....	103
La creencia en el “individuo”, en “la economía” y en “lo real”: la ontología dualista de la modernidad .....	111
Ontología política, conflictos ambientales y transiciones al pluriverso .....	118
Dinámicas territoriales, extractivismo y conflictos ambientales y sociales en territorios afrodescendientes .....	118
Breve nota sobre el concepto y la problemática de las transiciones y las alternativas al desarrollo .....	123

A manera de conclusión: ocupaciones, perseverancias y transiciones .....	132
<b>Transiciones: un espacio para la investigación y diseños hacia el pluriverso.....</b>	<b>137</b>
Propuesta de trabajo.....	137
Introducción y objetivo del proyecto.....	137
Breve descripción del proyecto.....	138
Algunas advertencias .....	143
Apéndice I. Breve explicación de términos.....	145
El pluriverso y los estudios pluriversales.....	145
Transiciones y activismo(s) de transición(es).....	148
El diseño y las comunicaciones para el pluriverso .....	150
Apéndice II. ¿Por qué Colombia?.....	153
Dos estudios regionales iniciales .....	153
<b>Referencias bibliográficas .....</b>	<b>157</b>
<b>Publicaciones del autor.....</b>	<b>167</b>

## Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”<sup>27</sup>

El presente texto tiene su condición de posibilidad y su punto principal de referencia en dos procesos que considero están hoy en día profundamente interrelacionados, sin que uno de estos agote o defina al otro por completo: primero, y de forma quizás más inmediata en términos del tema que nos convoca, el ineludible surgimiento de las voces, conocimientos, prácticas y estrategias políticas de organizaciones y movimientos sociales de corte étnico-territorial. Este primer proceso con frecuencia se ve como el resultado de la *problematización de las identidades “nacionales”*, y el concomitante surgimiento de identidades indígenas y afrodescen-

---

<sup>27</sup> Documento preparado para el Segundo taller internacional Sogip: “*Los pueblos indígenas y sus derechos a la tierra: política agraria y usos, conservación, e industrias extractivas*” <http://www.sogip.fr/> Organizado por: Sogip (Escala de gobernanza, las Naciones Unidas, Los estados y los pueblos indígenas. Auto-determinación en tiempos de globalización). /Cnrs, Paris, junio 18-21, 2013. También preparado para el Foro internacional: “*Otras economías posibles para otros mundos posibles*”, organizado por el Proceso de comunidades negras de Colombia, PCN. Cali, julio 17-21, 2013. Una versión parcial de este texto fue publicada en: “Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”.” En Hno. Diego Mora y Natalia Sánchez, eds. *Cartografías de la paz: Una mirada crítica al territorio*. pp. 109-166. Bogotá: Universidad de La Salle, 2014.

dientes (algunos incluirían campesinas), particularmente en zonas rurales de América Latina, aunque desdibujando las fronteras entre lo rural y lo urbano y con manifestaciones en otras partes del mundo.

Segundo, lo que podemos llamar una nueva *problematización de la vida* que comenzará de forma algo tímida alrededor de la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992 (aunque con raíces en eventos desde 1972) y las discusiones sobre la crisis de la biodiversidad y la sustentabilidad de dicha década. En los últimos años, en especial en relación con los debates sobre cambio climático global, esta otra problematización ha cobrado mayor intensidad, dando lugar a un rango de propuestas de más compleja articulación que en los noventa. Hay un sentimiento compartido de que lo está en juego es la supervivencia de la vida misma en el planeta. El concepto de *transiciones* a modelos significativamente diferentes de vida socio-natural se vislumbra como la respuesta más atrevida a esta problematización.

Las dos problematizaciones se han desarrollado relativamente en paralelo y la relación entre estas puede sin duda ser leída desde una diversidad de perspectivas. En los debates especializados, pero en buena medida también en los discursos de los movimientos, ha habido un rango de lecturas, a veces contradictorias, a veces complementarias, entre estas. Por ejemplo, hay interpretaciones que privilegian el papel del estado neoliberal como factor principal en la conformación de las identidades étnicas a partir de comienzos de los noventa. En otras, tanto en relación con las identidades como con procesos socio-económicos más amplios, prima el papel del capital global. Un tercer grupo de respuestas resalta la acción misma de los movimientos sociales como principal motor de las transformaciones. Un cuarto tipo de análisis se centra en las representaciones y prácticas de los grupos étnicos en cuestión por parte de distintos actores en posiciones de poder. Otros resaltan el significado de las nuevas identidades en cuestionar las di-

námicas culturales de la modernidad, especialmente desde una política de la diferencia, etc. Muchos de estos análisis combinan varias de estas perspectivas.<sup>28</sup>

Es precisamente la intersección de estas dos problematizaciones lo que, me parece, le confiere tanto al campo teórico-político de las identidades étnico-territoriales como al campo teórico-político de “la vida” un carácter históricamente crucial. Para dar un ejemplo: si bien en los noventa (de nuevo, época de articulación algo tímida), tanto los discursos de los movimientos como los de la academia hablaban de la profunda dependencia entre culturas o cosmovisiones indígenas o afrodescendientes y la “conservación de la biodiversidad” (lo que describí como “la irrupción de lo biológico como hecho social global” y su relación con las identidades étnico-territoriales en el libro: *Territorios de diferencia*); hoy en día encontramos articulaciones más contundentes, tales como las que se dan entre: “crisis ecológica” y “cambio de modelo civilizatorio”, o entre crisis climática y cambio sustancial del modelo de producción agrícola (de la producción agroindustrial a la agroecológica, en el discurso de Vía campesina), todas las cuales involucran de uno u otro modo imbricaciones entre lo étnico-territorial y la defensa de la vida.

El presente texto es un intento de re-interpretación de estos debates. Como en todo estudio de problematizaciones, no se trata de dar una respuesta nueva más verdadera y acertada que otras; sino, de tratar de identificar los problemas y preguntas fundamentales que las han hecho posibles, aun en sus mismas tensiones y complementariedades. Pero hay algo más: aunque el texto intenta construir puentes entre las conversaciones de los movimientos sociales sobre estos temas (en términos generales, los temas de la

---

<sup>28</sup> El estudio más completo de la formación histórica de “identidades” negras en Colombia desde la colonia hasta el presente —una genealogía de la “negritud”, en términos del concepto introducido por este autor— es el erudito texto de Restrepo (2013). Para otros estudios en la antropología colombiana sobre este ya vasto tema, ver Escobar (2010).

diferencia, la vida, y la práctica política) y los debates académicos en áreas relacionadas, tomo como punto de partida los conocimientos y saberes de los movimientos.

Sabemos que estos dos campos teórico-políticos (movimientos y academia) no están completamente separados; sino que, inevitablemente, se hibridizan con gran flujo entre sí. Sin embargo, cada uno tiene sus especificidades: una de estas, la única que resaltaré en esta breve nota introductoria, es que mientras que la academia funciona con un criterio de “distancia crítica” del objeto de estudio, para los movimientos, por el contrario, el modelo predominante de producción de conocimiento es el del “involucramiento intenso” con las situaciones y colectividades.

Argumentaré que este segundo modelo confronta a los actores sociales como el estado y la academia con preguntas claves sobre las identidades, los territorios y la vida que no pueden ser imaginadas desde las otras perspectivas. Por la misma razón, las estrategias propuestas por los movimientos cobran una inusitada importancia para el campo teórico-político de la vida. Como en trabajos anteriores, trabajaré a partir de y con la experiencia del Proceso de comunidades negras de Colombia, aunque pienso que el análisis podría derivarse del trabajo con otros movimientos étnico-territoriales.<sup>29</sup>

## **Territorio, ancestralidad, cosmovisión y vida**

### *Yurumanguí, Curvaradó, La Toma: tres breves recuentos*

El 24 de noviembre de 1999, el Consejo comunitario del territorio ancestral del río Yurumanguí, en el municipio

---

<sup>29</sup> Algunos lectores reconocerán en esta nota introductoria el concepto de “problematización” de Foucault; pero, también, algunas diferencias para con este. El modelo de conocimiento activista basado en el “involucramiento intenso” se origina en el trabajo de Varela (1999) y de Spinosa, Flores y Dreyfus (1997), y lo discuto en detalle en: *Territorios de diferencia* (2010), ver especialmente pp. 258-266.

de Buenaventura en el Pacífico sur colombiano (con 6000 habitantes, la mayoría afrodescendientes), recibió su título colectivo por 52 144 hectáreas ocupando más del 82% de la cuenca del Río y abarcando trece veredas. Aunque la asamblea comunitaria, para la entrega pública del título por parte del gobierno, tuvo que esperar muchos meses, las organizaciones del Río venían preparándose para este evento hacía un buen número de años. La entrega del título, sin duda, no fue el último paso en una historia que hoy cuenta con un final feliz; pero, ejemplifica las luchas de las comunidades negras y sus organizaciones en la defensa de sus territorios y cultura. Para el año 2000, la mayoría de los territorios colectivos de afrodescendientes en el Pacífico había pasado a ser parte del escenario de la guerra.

En el Yurumanguí, la incursión del ejército y grupos paramilitares y la intimidación y amenazas a líderes y personas de la comunidad se hizo más común a partir de esta época. En los ríos aledaños (como el Cajambre, Naya y 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 masacre de líderes se tornaron cada vez más comunes, creando una verdadera “geografía del terror” en la región (Oslender, 2008). En este contexto, líderes de comunidades como las del río Yurumanguí comienzan a plantearse estrategias para fortalecer el control sobre el territorio; la prevención del desplazamiento; y el derecho a la paz, la libertad y la vida en los territorios colectivos. Entre las estrategias desarrolladas a partir del año 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 (PCN, 2004).

Una situación aún más dura se ha vivido en las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó en la región del Bajo

Atrato en el departamento del Chocó durante el mismo periodo. Este caso es bien conocido nacional e internacionalmente, 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, 54 973 hectáreas 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 la guerrilla y traer el “desarrollo” a la zona, habían propiciado masacres y desplazamientos forzados masivos (1996 y 1997).

Desde entonces y hasta marzo de 2012, estas dos comunidades habían sido víctimas de quince desplazamientos forzados y 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. A pesar de todo esto, las comunidades continúan 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 Chocó 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 con los mercados globales.<sup>30</sup>

Varias preguntas surgen inmediatamente de esta coyuntura: por qué tanta violencia y sevicia —con frecuencia crueldad y salvajismo, así sea a nombre de la civilización y

---

<sup>30</sup> 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).

del progreso— contra las poblaciones afro-descendientes e indígenas de estos territorios; 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. ¿Es, sin embargo, suficiente esta respuesta?, ¿cómo se explica la tenacidad con la que muchas poblaciones y organizaciones locales, no solo 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 estas últimas preguntas también pareciera ser obvia: las comunidades luchan por sus recursos y sus derechos, quizás por su autonomía. Nos preguntamos de nuevo: es esta una respuesta suficientemente amplia para generar el espacio de pensamiento y acción de las comunidades y los movimientos en las luchas por sus territorios. Más aun: qué aprendemos de los movimientos mismos que no encuentran fácil acomodo en estas respuestas. 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 enfrentando 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” (Mendoza, 2013, tráiler).

Ya otro líder lo había expresado con similar contundencia en el 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.”<sup>31</sup>

Esta comunidad, La Toma, ubicada en la región del norte del Cauca (municipio de Suárez), de histórica importancia para las comunidades negras, ha estado enfrentando desde hace varios años una valiente resistencia ante la entrada de la minería de oro a gran escala. Con 6000 habitantes y un territorio de 7000 hectáreas (de las cuales al menos 6500 ha. 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 poblaciones que ha logrado documentar su permanencia continua en el territorio desde la primera mitad del siglo XVII.

Es una de las muestras más patente 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 siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión*, en el pensamiento de los movimientos. Como agregaba el mismo líder antes citado: “En Gelima (La Toma) hay el mayor número de gente

---

<sup>31</sup> La mayoría de la información de este apartado sobre La Toma viene de dos reuniones en las cuales participé: agosto 14 de 2009, con miembros de la organización de La Toma y miembros del PCN (Cali); y en julio de 2012, con miembros del Palenque del alto Cauca del PCN (Jamundí). Es de anotar que la activista norteamericana Ángela Davis visitó La Toma en septiembre de 2011. Además del documental de Paola Mendoza, hay un documental realizado por Public television stations de los Estados Unidos (Pbs), *The war we are living* (2011), que resalta el trabajo de las lideresas: Francia Márquez y Clemencia Carabalí. Ver: <http://www.pbs.org/wnet/women-war-and-peace/full-episodes/the-war-we-are-living/>

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".<sup>32</sup>

Allí no termina el trasfondo histórico. Hablando de la reparación colectiva en el marco del desplazamiento 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. [...] ¿Cómo restaurar la autonomía de las comunidades?"<sup>33</sup> Ancestralidad, historia, autonomía y poder van de la mano, como explicaremos más adelante en el texto.

### *Territorialidad, ancestralidad y mundos*

Estos testimonios nos refieren a una dimensión más fundamental que la del capital y de los derechos (de nuevo, sin sugerir que estas 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 el próximo apartado, 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; quizás a estos podríamos agregar algunos movi-

---

<sup>32</sup> Ver el tráiler del documental: *La Toma*, de Paola Mendoza.

<sup>33</sup> Conversación con líderes de La Toma sobre la reparación colectiva. Cali, agosto 14 de 2009.

mientos campesinos y ecologistas) señalan esa otra dimensión, la dimensión de la vida. Más adelante nos referiremos a esta, apelando a una palabreja de la filosofía, como la dimensión *ontológica*. Y ahora podemos enunciar el argumento de este trabajo en su forma más general, aunque aún muy abstracta.

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. Igualmente, 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; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afro-descendientes, 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 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, etc.), 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 la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos en los que priman concepciones del mundo no dualistas; es decir, no basadas en las separaciones indicadas.<sup>34</sup>

A estas otras experiencias las llamaremos mundos u ontologías relacionales. 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 de 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 agro-combustibles— 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 luchas 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*; o sea, luchas por la defensa del pluriverso.

La sabiduría zapatista nos da una clave para la segunda parte del argumento de este trabajo: dichas luchas pue-

---

<sup>34</sup> Para aquellos interesados en los debates académicos, aquí me refiero a lo que algunos teóricos llaman el sistema-mundo moderno/colonial. En este trabajo, y siguiendo el enfoque colectivo que hemos estado desarrollando con Marisol de la Cadena y Mario Blaser, usaré otros conceptos parcialmente diferentes, tales como los de: ontología, relacionalidad y lógicas no-liberales. Ver Escobar (2010), capítulo 4, para una presentación de las ideas de la perspectiva de modernidad/colonialidad; Escobar (2012a, 2012b, 2012d), para una discusión de varias de las ideas expuestas en este texto, tales como: transiciones, relacionalidad y lógicas comunales en América Latina.

den 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.

Veremos en la última parte de este texto qué es eso de las “transiciones”. Baste decir, por lo pronto, que al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: de otros modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales), estamos relevando la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global. Para el caso del río Yurumanguí, como veremos en algún detalle más adelante, esto ha significado una estrategia con cuatro componentes: conceptualizar y potenciar el proyecto de vida de las comunidades, basado 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 70 de 1993); la dinamización 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 (PCN, 2004, pp. 38-40). Todas estas con aspectos importantes de lo que en este trabajo llamaremos: *práctica política ontológica*.

## **Territorios de diferencia: territorio, territorialidad y territorialización**

### *El surgimiento del “territorio” en América Latina*

Este artículo se —escribe y se inscribe— en el espíritu de celebración de los veinte años de la Ley 70, promulgada el 27 de agosto de 1993. No es este 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 a 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, 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 de que trata esta Ley el derecho a desarrollarse económica y socialmente atendiendo los elementos de su cultura autónoma” (Artículo 47), incluyendo sus propias formas de economía (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. Es de resaltar que hasta la fecha la extensión de territorios colectivos legalmente titulados a comunidades negras, la mayoría de estos en la región del Pacífico, se acerca a los 5.5 millones de hectáreas. Entre estos títulos, como vimos, están los de los consejos comunitarios de Yurumanguí, Curvaradó y Jiguamiandó. Muchas de las comunidades con asentamientos ancestrales en el norte del Cauca, como La Toma, sin embargo, todavía luchan por el reconocimiento de sus territorios.

Para 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 resistencia a este. Como lo enuncia un texto reciente del Proceso de comunidades negras:

las comunidades negras hemos construido históricamente, durante 500 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. (PCN, 2012, p. 3).

Para algunos críticos de la Ley, por supuesto (tanto académicos como políticos), estas concepciones buscan mantener a la comunidad en el pasado; más aún, dicen las voces críticas de hoy: junto a mecanismos tales como la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado, la Ley hace que las comunidades y sus derechos, así como los territorios colectivos, se conviertan en un “obstáculo para el desarrollo”. Este es un debate activo en Colombia que no alcanzo a reseñar en estas páginas (ver Escobar, 2010 para un análisis de algunas de estas discusiones).

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, en la concepción y práctica de algunas manifestaciones de los movimientos sociales afrocolombianos (e indígenas, aunque

no alcanzaré a referirme a estos),<sup>35</sup> no solo *no* se queda en el pasado, ni es “romántica”, irreal o se constituye en una “piedra en el zapato” de aquellos proyectos del estado que buscan “el progreso”; sino, que es 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 más ineludible y amenazante, por la que atravesamos (cambio climático global y destrucción acelerada de la biodiversidad) y 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”, y otros como “cambio de modelo civilizatorio”); y, manifiesta un sentido de *utopía realista en relación con 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

---

<sup>35</sup> Una de las experiencias más brillantes, radicales y valientes de la lucha por el territorio, desde la perspectiva de la diferencia y la autonomía la constituye la liderada por la Asociación de cabildos indígenas del norte del Cauca, ACIN. El Tejido de comunicación vinculado con esta organización ha desarrollado toda una estrategia de socialización hacia adentro y hacia afuera de las comunidades que es un ejemplo de práctica teórico-política y ha sido reconocida como tal internacionalmente con varios premios (ver web de la Asociación: [www.acin.org](http://www.acin.org)).

la noción de práctica política ontológica con la cual cerraremos la primera sección.

La tarea inicial es la de entender mejor qué se entiende por “territorio”. Pero, para esto, como de costumbre cuando abordamos el trabajo teórico-político junto a los movimientos, apelaremos tanto al pensamiento de las comunidades y, especialmente, de los movimientos, como a ciertas tendencias académicas que resuenan con estas, así sea en un registro de onda algo diferente.<sup>36</sup> Comenzaremos esta tarea apoyándonos en el trabajo del geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto Gonçalves, quien ha sido de los autores que más ha reflexionado sobre el tema de la territorialidad, particularmente a través de su vinculación con el movimiento de los *seringueiros* liderado por Chico Mendes en Brasil en los ochenta.

Para este intelectual, el interés por el “territorio”; el cual surge a finales de los ochenta y comienzos de los noventa 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; los cuales introducen por primera vez el tema en los debates teórico-políticos, imponiendo así una gran re-significación al debate sobre tierras y territorio en el continente.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Digo “como de costumbre” porque esta es la estrategia de escritura que traté de seguir en el libro *Territorios de diferencia* (2010): establecer puentes entre los conocimientos y discursos de los movimientos sociales sobre globalización, conservación, territorio, identidad, economía, capitalismo, etc., por un lado, y los debates y enfoques académicos sobre los mismos procesos, por el otro. Aunque una parte de la discusión en este aparte se encuentra en el libro, otra parte es nueva o presentada de otra manera.

<sup>37</sup> Porto da especial importancia a las marchas de indígenas de las tierras bajas del Amazonas de Ecuador y Bolivia a finales de los ochenta; las cuales, poco a poco, incorporaron a indígenas y campesinos de las tierras altas (tales como los cocaleros). Un poco después, según este investigador, surgen con fuerza las luchas por los territorios de los *seringueiros* y los

Es durante estos años que estos grupos empiezan a movilizarse en grandes números sobre las capitales regionales y nacionales, 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, por supuesto, no habían sido producidos por, ni para estos grupos —ya estaban circulando en diversos discursos globales— pero fueron capaces de re-articularlos de la forma más efectiva; tal fue 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.

Ejemplos claves de esta rearticulación fueron los conceptos de Chico Mendes de reservas extractivas (no hay bosque sin las gentes del bosque) y el marco de conservación desarrollado por el Proceso de comunidades negras (resumido en la fórmula “biodiversidad = territorio + cultura”; es decir, no hay conservación sin control del territorio y toda estrategia de conservación tiene que partir de los conocimientos y prácticas culturales de las comunidades), todo lo cual iba a contracorriente de las posiciones del ambientalismo del momento. En pocas palabras, estos grupos

---

afrodescendientes en Brasil y Colombia, y de indígenas en países como México y Colombia. Para el momento de la Ley 70, por supuesto, estas movilizaciones ya estaban a la orden del día. Estas anotaciones se basan en una conferencia dictada por Porto en el Departamento de Geografía en Chapel Hill el 26 de abril de 2013, la cual fue seguida por un comentario extenso de Catherine Walsh. (Es de anotar que las luchas de los Nasa del norte del Cauca desde la década anterior ya venían anticipando estos temas.) Es importante resaltar también que la atención al territorio ha sido parte de un complejo proceso que involucra estados, instituciones multilaterales como el Banco Mundial y algunas Ong ambientalistas; además, de los movimientos. Ver Offen (2004) para un análisis de este “giro territorial” en el Pacífico; y, Villa (1998) para el surgimiento del concepto de territorio en el Chocó (Pacífico norte), a partir de la segunda mitad de los ochenta. Lo que aquí resaltamos es el papel central jugado por los movimientos en poner ciertos temas sobre el tapete, desde la problematización de las identidades.

sociales pasaron a la vanguardia del proceso de reapropiación social y epistémica de la naturaleza (Escobar, 2010; Leff y Porto, en imprenta; Walsh, 2009).

Fue este un momento de fortaleza y visibilidad de las propuestas político-epistémicas de los movimientos, al cual también contribuyó grandemente el movimiento zapatista con su visión de la relación entre dignidad y territorio; la cual 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*, y que en la próxima sección re-interpretaremos desde una perspectiva de ontologías relacionales— se hayan banalizado por los intentos de apropiación del Banco Mundial y los estados neoliberales, siguen siendo propuestas históricamente importantes; las cuales 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 PCN, antes de concluir este apartado regresando a la distinción sugerida por Porto entre territorio, territorialidad y territorialización.

### *La ecología política del PCN de Colombia*

A lo largo de los últimos veinte años, el PCN ha elaborado toda una conceptualización y 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 Ong y otros movimientos; pero, siempre con la intención de producir *un pensamiento propio desde la autonomía* (ver PCN e Investigadores académicos, 2007; Escobar, 2010). La piedra angular de esta conceptualización fue el enunciado de cinco principios básicos en su II Asamblea general en 1993.

A lo largo de los noventa, se desarrolló toda la propuesta territorial de conservación y desarrollo propio, centrada en el concepto de “territorio-región”. A partir del 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; y la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado (Cp y Cpli). Aunque las cuestiones territoriales dejan de ser tan centrales como en la década anterior, 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, seguidos por la presentación del marco territorial.<sup>38</sup> Estos principios son los siguientes (resalto en negrilla aquellos aspectos más directamente ligados a expresiones de ontología política, a ser discutidas en la próxima sección):

- *La afirmación y reafirmación del ser*: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (*Derecho a la identidad*): “entendemos el ser negr@s desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones ecológicas, sociales, económicas y políticas. .... **Nuestra visión cultural está en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose.**”
- *“Derecho a un espacio para ser (Derecho al territorio)*: el desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requieren como espacio vital el territorio. **No podremos**

---

<sup>38</sup> Los temas de la última década no podrán ser tratados de manera directa en este artículo por limitaciones de espacio, aunque algunos aparecerán en la discusión.

**ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida.** De ahí que nuestra visión de territorio sea la visión del hábitat, es decir, del espacio donde el hombre negro y la mujer negra **desarrollan colectivamente su ser**, en armonía con la naturaleza.”

- *Derecho al ejercicio del ser* (Autonomía, Organización y Participación): **esta autonomía se entiende en relación con la sociedad dominante**, frente a los partidos políticos, movimientos sociales y otros grupos étnicos, **partiendo de nuestra lógica cultural**, de lo que somos como pueblo negro; entendida así, internamente somos autónomos en lo político y es nuestra aspiración ser autónomos en relación con el estado colombiano.
- *“Derecho a una visión propia de futuro*: se trata de *construir una visión propia* de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción y de organización social. A lo largo de la historia, **esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones**. Por lo tanto, tenemos derecho de aportarle a la sociedad ese mundo nuestro tal y como lo queremos construir. Este principio hace referencia al derecho de tener un desarrollo propio, **de acuerdo con nuestras aspiraciones y el modo de concebir la vida** garantizando de este modo la permanencia y desarrollo de nuestra diversidad cultural. Esto quiere decir que no estamos de acuerdo con excluirnos del sistema capitalista, ni integrarnos a él, porque **este ha demostrado su incapacidad de garantizar la existencia en el futuro de las diferentes formas de vida** animal, vegetal, y humana; en este sentido **lo que planteamos es avanzar en la concepción e implementación de un modelo distinto** que parta de nuestras prácticas tradicionales, las

cuales sí han demostrado garantía de permanencia y desarrollo de la diversidad natural y cultural en el planeta.”

- *Identidad con la lucha del pueblo negro en el mundo*: “somos parte de las luchas que desarrollan los pueblos negros del mundo por la conquista de sus derechos. Al mismo tiempo, desde sus particularidades étnicas, el Proceso de Comunidades Negras aportará a la lucha conjunta, con los sectores que propenden **por la construcción de un proyecto de vida digno y alternativo.**”<sup>39</sup>

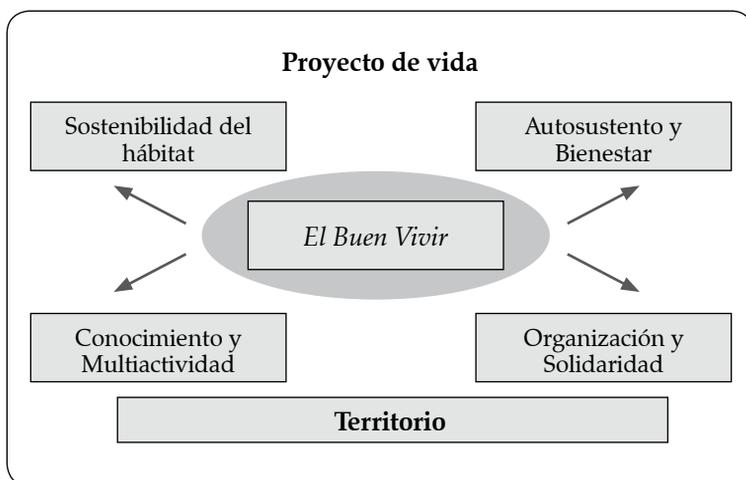
Una de las primeras concreciones de estos principios fue la elaboración del concepto de territorio, el cual encontró tal vez su expresión más elocuente a partir del trabajo en el río Yurumanguí y en el territorio de Pílamó en el norte del Cauca en el periodo de 1997-2002. Como lo resumen los siguientes tres cuadros, el marco tiene tres elementos fundamentales (PCN, 2004, pp. 37-40; original en PCN, 2000): el *proyecto de vida* de las comunidades, sustentado en sus territorios y centrado en el Buen Vivir (Cuadro 1); el proyecto político de las organizaciones étnico-territoriales, sustentado por la noción y práctica del Pacífico como *territorio-región* de grupos étnicos (afrodescendientes e indígenas; Cuadro 2); y la *autonomía* como concepto y práctica que articula el proyecto de vida de las comunidades con el proyecto político del movimiento, y que define lo que hasta ese momento (comienzos de los 2000) se llamara “desarrollo integral de la comunidad negra” (Cuadro 3).

---

<sup>39</sup> Aunque los cinco principios han mantenido su estructura y definición fundamental a través de los años (las partes entre comillas son del enunciado original de 1993), la explicación que de estos se hace en distintos contextos puede variar en alguna medida. Aquí he utilizado la versión incluida en el reporte del Proyecto PCN-Lasa. Otros Saberes (PCN e Investigadores/as, 2007, pp. 3-6); ver también Escobar (2010, pp. 251-252).

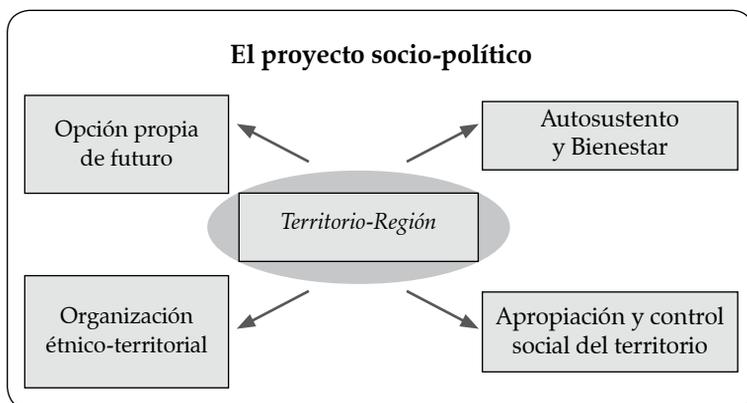
El territorio es definido “como espacio colectivo, compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas” (PCN e investigadores, 2007, p. 11). Es un “espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (PCN e investigadores, 2007, p. 11). 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” (PCN e investigadores, 2007, p. 11).

**Cuadro 1.** El territorio como proyecto de vida



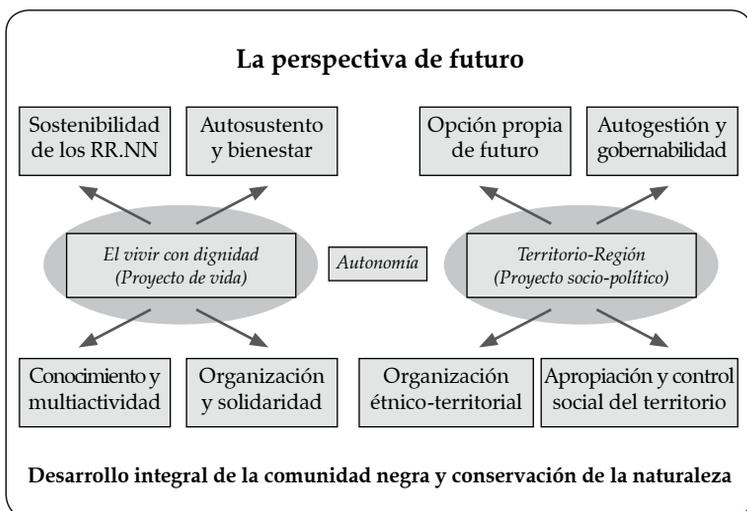
(Tomado de: PCN, 2004, p. 39).

**Cuadro 2.** El territorio-región como proyecto político



(Tomado de: PCN, 2004, p. 40).

**Cuadro 3.** Autonomía y perspectiva de futuro



(Tomado de: PCN, 2004, p. 38).

### *Geo-grafías, r-existencias y territorios*

Esta compleja concepción de territorio resuena con las discusiones académicas de la última década sobre el tema (Berman, 2013; Porto, 2002). Primero que todo, queda claro que “territorio” no es equivalente a la noción de “tierra” del discurso campesinista de décadas anteriores. Tampoco corresponde a la concepción moderna de territorio dentro de la perspectiva del estado-nación, sino que la cuestiona. En el discurso étnico-territorial (no solo del PCN, sino de muchas otras organizaciones afrodescendientes e indígenas), el territorio no se ve tanto en términos de “propiedad” (aunque se reconoce la propiedad colectiva); sino, de apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas ecológicas, económicas, rituales, etc. Como tal, el territorio (por ejemplo, en los ríos del Pacífico) no tiene “fronteras” fijas, sino entramados porosos con otros territorios aledaños.

En este sentido, puede decirse que este tipo de discusiones sobre el territorio nos remite a una espacialidad no cartesiana o euclidiana y ciertamente no liberal, todas las cuales dependen de una visión del territorio como entidad inerte “realmente existente” independientemente de las relaciones que lo constituyen; entidad esta que puede ser entonces medida, adjudicada en propiedad privada o transferida entre “individuos” o intervenida a voluntad, incluso para su destrucción (como en la minería a cielo abierto o los monocultivos de palma).<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Los debates académicos sobre espacio y territorio en disciplinas como la geografía y la antropología han sido muy activos en la última década, pasando de enfoques sobre la relación entre capital y espacio y la crítica a las representaciones cartográficas de grupos subalternos, por ejemplo, a toda una gama de preocupaciones post-constructivistas y neo-materialistas, tales como: la des-naturalización de las epistemologías y ontologías espaciales; la investigación de concepciones subalternas de espacio y territorio (más allá de la espacialidad del estado-nación, por ejemplo, a partir de ontologías relacionales); la relación entre cuerpo, lugar y territorio (corporización y lugarización); y la forma en que los territorios constituyen

Porto introduce una útil distinción entre territorio, territorialización y territorialidad: “el territorio es una categoría *densa* [*espessa*, en el texto original en portugués] que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación —territorialización— crea las condiciones [*enseja*] para las identidades —territorialidades— las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social” (2002, p. 230). El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología”. Recuperar el espacio geográfico para una teoría social crítica a través de esta tríada de conceptos, para este investigador, supone un paso de la geografía como ciencia positivista dentro del sistema-mundo moderno/colonial a la *geo-grafía*; es decir, a la comprensión de “las nuevas grafías de la tierra” (2002, p. 229) y de la geograficidad de la historia. Precisamente hacia aquellas concepciones y prácticas que desafían los conceptos creados por y al servicio del mundo capitalista moderno/colonial.

Es precisamente de estas formas de ‘geo-grafiar’ de las que nos habla el marco teórico-político de propuestas como las del PCN. Estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades, y esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los estados —y sin duda mucho mejor que los actores armados— quienes muchas

---

entramados (ensamblajes, redes, rizomas) de múltiples actores y materialidades humanas y no-humanas. Ver, por ejemplo, el útil análisis de estos debates en Berman (2013). Todos estos debates han sido parte de lo que en la geografía anglo-americana se denomina como ‘el giro espacial’ en la teoría social; es decir, una serie de tendencias que buscan descentrar la temporalidad y re-centrar el espacio como categoría fundamental para entender lo social y lo real.

veces defienden a ultranza las concepciones anacrónicas ligadas a las dinámicas del capital y la estatización de los territorios. “Más que ante una geografía” —concluye Porto— “estamos frente a las geo-grafías, es decir, del desafío de geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, conformando nuevos territorios, nuevas territorialidades” (2002, p. 247). Volvamos al pensamiento del PCN para ilustrar, una vez más y para empezar a concluir esta sección, las nuevas formas de geo-grafiar (PCN e Investigadores/as, 2007).

Entendida como la dinámica de movilización y organización socio-cultural [es decir, de apropiación], los ríos son unidades concretas de creación cultural y organización socio-política. Estas unidades micro históricas, han sido culturalmente el escenario donde se potencializa con perspectiva étnico-territorial, desde las organizaciones sociales, la construcción del territorio-región, involucrando en esta los pequeños territorios como elementos cohesionadores del gran territorio de las comunidades negras con la defensa de los derechos territoriales, sociales, económicos, políticos y culturales de los grupos étnicos.

La consolidación del *territorio-región* es la alternativa más viable y segura para la conservación, uso y manejo de la biodiversidad y el establecimiento de planes y políticas de desarrollo. Esta opción solo es posible si se reconocen de manera plena y efectiva los derechos de los pueblos negros e indígenas que ancestralmente lo habitan y si se potencia su capacidad social de organización, movilización y cohesión política para decidir libremente sus propias opciones de vida. En este sentido el PCN se plantea una *visión* del territorio-región como “el espacio natural y cultural consolidado como una unidad estratégica de planificación cultural, social, ambiental y económica, garantía para el pleno desarrollo cultural y ambientalmente sostenible de la comunidad negra como grupo étnico (PCN, 2000).” (PCN, 2008, p. 21).

Resaltaremos de mejor manera la dimensión ontológica de toda esta conceptualización en la próxima sección.

Decíamos con anterioridad que esta ecología política del movimiento social es de avanzada, por varias razones: por un lado, señala de forma contundente que el carácter destructivo del modelo de globalización imperante, capitalista y explotador está basado en una cierta racionalidad y visión del mundo; segundo, imagina y contribuye a poner en movimiento toda una estrategia para la re-apropiación cultural de la naturaleza en términos de los territorios ancestrales y nuevas territorialidades; se atreve a articular propuestas concretas que crean puentes entre racionalidades y mundos, por ejemplo, al proponer al Territorio-Región (una entidad profundamente histórica y relacional) como unidad de planeación, jurídica y legal en el diálogo con el estado y otros actores; es decir, sugiere verdaderos procesos de territorialización negociados, desde una posición de autonomía.

En otras palabras, y como lo adumbran Porto y Leff (en imprenta) en su consideración de la ecología política latinoamericana a partir del análisis de un número de movimientos, grupos como el PCN reinventan el territorio como espacio de vida, a partir de una política de la diferencia. Para estos investigadores, lo que está en juego con la resistencia que estos grupos presentan a la des-territorialización de la globalización neoliberal es una verdadera re-invencción de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, “redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables.

Dentro de esta perspectiva, estos procesos de resistencia se convierten en movimientos para la *r-existencia*. Estos grupos no solamente resisten el despojo y la des-territorialización, ellos redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinvencción de sus identidades, sus modos de pensar, y sus modos de producción y de sustento” (Porto y Leff, en imprenta). En resumidas cuentas (y esta es una idea a la que retornaremos en la última parte del trabajo), “estas poblaciones no solamente han

perseverado, se han reafirmado a través de reinventar su existencia cultural” (Porto y Leff, en imprenta).

Visto de esta manera, el proyecto de *r-existencia* de muchos grupos étnicos y campesinos constituye una propuesta de avanzada para enfrentar el cambio climático global y la crisis de la biodiversidad (Escobar ,1999). Además,

abre nuevos horizontes de significado para la sustentabilidad [...] Es un llamado para la *r-existencia*, a construir sus mundos-de-vida sustentables basados en sus visiones del mundo y sus formas de cognición, sus formas culturales de habitar el planeta y sus propios territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos: un balance espiritual y material con el cosmos, con sus entornos ecológicos y con sus relaciones sociales. Estos actores emergentes —pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes— sitúan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología política. Una nueva forma de pensar y de práctica, podemos decir, está movilizando la construcción social de una racionalidad ambiental que confiere su identidad a la ecología política latinoamericana. (Porto y Leff, en imprenta).

A esto llamamos ontología política, que es el concepto a desarrollar en el siguiente apartado.

## **La ontología política de los “derechos al territorio” (con Mario Blaser y Marisol de la Cadena)<sup>41</sup>**

### *Algunas definiciones*

A través del texto he hecho referencia a una esfera o dimensión de la política y de lo real que he denominado

---

<sup>41</sup> Este aparte y el siguiente se basan en el trabajo conjunto que vengo adelantando desde hace varios años con el antropólogo argentino Mario Blaser y la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, en relación con un proyecto sobre ontologías relacionales y estudios del pluriverso. Las ideas de estos apartes, también están bastante influenciadas por conversaciones

como ontológica. Es hora de explicar lo que esto significa, pues en este trabajo uso el término de manera específica, no necesariamente de acuerdo a cómo se define el concepto en la filosofía. La explicación va a ser necesariamente un poco abstracta, pero después de definir los conceptos fundamentales de ontología, ontología política y práctica política ontológica, pasaré a explicarlos para su mejor comprensión. Esta explicación se centrará por lo pronto (en esta sección) en diferenciar entre una ontología relacional y una ontología dualista, para continuar en la última parte con una lectura de los conflictos ambientales y sociales como conflictos entre ontologías, abriendo el camino a la discusión sobre las transiciones al pluriverso como respuesta a la problematización de la vida.

Tradicionalmente, la filosofía ha definido la ontología como el estudio de la naturaleza del ser, de lo real. Para Winograd y Flores, la ontología se refiere “a nuestra forma de entender lo que significa que algo o alguien exista”; o sea, a la forma de existencia de objetos, seres, y eventos (1986, p. 30). Esto nos acerca a la definición que usaremos en este trabajo, propuesta recientemente por Blaser (2008, 2010, y en imprenta), la cual consta de tres niveles. El primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna existen: “individuos” y “comunidades”, “mente” y “cuerpo”, como también: la “economía”, el “mercado”, el “capital”, “árbol”, “insecto”, “especies” y, por supuesto, “mundo” —todos estos como constituidos en sí mismos, autosuficientes—. Dentro de esta ontología, la vida está poblada por “individuos” que manipulan “objetos” en “el

---

con Michal Osterweil (Global studies, UNC, Chapel Hill), y Eduardo Gudynas (Claes, Montevideo), y sus escritos. Algunas de estas nociones se explican de forma más detallada en Escobar (2012a, 2012b, 2012d).

mundo” con mayor o menor eficacia. Veremos a continuación cómo estas premisas no existen en una ontología relacional.

El segundo consiste en la consideración de que las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas. Estas prácticas crean verdaderos mundos —de aquí que a veces los conceptos de “mundo” y “ontología” se usen de forma equivalente—. El tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación.<sup>42</sup>

Para dar un ejemplo intuitivo por lo pronto, la enacción de las premisas de la separación ontológica entre “humanos” y “no-humanos”, así como la forma de pensar en “economía” y “alimentación”, conduce a la agricultura del monocultivo; en contraste, una ontología relacional propicia formas de cultivo diverso e integral, como lo demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas. Otro ejemplo: la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Pero si vivimos dentro de una ontología donde la montaña es un ser sensible, las consecuencias son muy diferentes, como lo ha demostrado De la Cadena (2008, 2010) en su trabajo sobre movimientos de resistencia a la minería, en los cuales las comunidades actúan precisamente de esta manera.

---

<sup>42</sup> El libro de Blaser (2010) es una lúcida demostración de estas tesis sobre la ontología y, en general, del argumento de esta sección. El libro se basa en el trabajo del autor con el pueblo Yshiro originario del Paraguay.

Pasemos al segundo conjunto de definiciones. Para Blaser, la *ontología política* tiene dos dimensiones (2009, en imprenta); se refiere, primero, a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular; estos procesos, con frecuencia, conllevan negociaciones en campos de poder. Esta primera definición se refiere a dinámicas intra-mundos, por así decirlo; es decir, peculiares a una ontología dada, como puede ser la de los pueblos negros del Pacífico, las comunidades indígenas del Norte del Cauca o los Yshiro del Paraguay (caso estudiado por Blaser). La definición, por supuesto, también aplica a los mundos llamados modernos, incluyendo los procesos de poder intra-modernos, mediante los cuales han sido constituidos como tales.

A esta primera dimensión se han acercado disciplinas como la antropología y la geografía cultural, pero como veremos la noción de “cultura” no es lo mismo que ontología y, por tanto, la ontología política redefine estos campos. En segundo lugar, la ontología política es *un campo de estudio* que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (al interior de un mundo particular); pero, por igual, los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entrelazarse con otros mundos.

Esta doble definición nos permite plantear una tercera, la de *práctica política ontológica* (“ontological politics”, en inglés). Una primera aproximación a este concepto nos la da una antigua definición de “política cultural” para el caso de los movimientos sociales, la cual buscaba poner de relieve tanto la dimensión política de la cultura como la dimensión cultural de la política. En ese entonces definíamos la política cultural como el proceso que se enactúa cuando entran en conflicto actores sociales que encarnan distintos significados y prácticas culturales (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001); o sea, lo que ahora llamaríamos distintas ontologías.

De forma similar, con el concepto de política ontológica queremos resaltar tanto la dimensión política de la ontología como la dimensión ontológica de la política. Por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política (conocemos bien las formas modernas de la política, basadas en la democracia representativa, el voto, los partidos, etc., pero no conocemos las de otras ontologías); por el otro, muchos conflictos políticos nos refieren a premisas ontológicas, ya sean intra-mundo o inter-mundos. Tanto para la ontología política como para la política ontológica, este último tipo de conflictos son de fundamental importancia.

Finalmente, atendiendo al llamado de los académicos en el campo de los estudios sociales de la ciencia, nos referimos a la práctica política ontológica para nombrar el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo (aun en los campos de la ciencia y la tecnología, que se supone son neutrales y libres de valores, además de universales). La pregunta fundamental que se hace la política ontológica es: *qué tipo de mundos se enactúa a través de qué conjunto de prácticas* (y, podemos agregar, con qué consecuencias, para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos). Ahora sí, pasemos a algunos ejemplos.

### *Aprendiendo a navegar el potrillo: una ontología relacional en el Pacífico sur*

A primera vista, la foto que se muestra a continuación (Foto 1) es una escena sencilla: un padre se desplaza con su hija en su potrillo (canoa, en el Pacífico sur colombiano), cada uno con su canaleta (remo), quizás río arriba, de regreso a casa aprovechando el reflujó 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 miremos con atención, con los ojos de la “ontología”, o

de la “cultura”, por lo pronto, si se quiere; intentemos desplazarnos hasta allí en la imaginación y compenetrémonos con la escena.

De esta forma empezamos a ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del bosque o del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus antecesores; 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, que es una gran red de interrelaciones entre: minerales, microorganismos, micorriza, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (peces, cangrejos, camarones y otros moluscos y crustáceos) y hasta seres sobrenaturales que, a veces, establecen comunicación entre los diversos mundos y seres.

Aprendiendo el *potrillo*  
(prácticas que enactúan un mundo relacional)



**Foto 1.** Río Guapi  
Foto tomada por Ulrich Oslender

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, 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. Si algo le está enseñando el “padre” a su “hija”, de esta manera, es a ser *una practicante habilidosa* de estos saberes en dicho mundo, a continuar enactuando el entramado de relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo seres “sobrenaturales” que constituyen ese mundo que llamamos “los ríos del Pacífico” y que antropólogos/as y geógrafos/as han descrito, elocuentemente, en términos de una “gramática del entorno” (Restrepo, 1996), un “espacio acuático” con propia espacialidad y temporalidad (Oslender, 2008), o un “modelo local de naturaleza” (ver Escobar, 2010, pp. 133-141, para una presentación de estos modelos).

En la época contemporánea fue el movimiento zapatista el que nos hizo conscientes de la importancia política de estos mundos. Cuando el primero de enero de 1994 se levantaron en la selva Lacandona de Chiapas y gritaron: ¡Ya Basta!, su mensaje llegaba desde la perseverancia de los mundos relacionales de los mayas. ¡Ya Basta! quería decir que a pesar de más de quinientos años de represión, explotación, marginamiento y genocidio, aún siguen allí estos pueblos, afianzados en su diferencia. ¡Ya Basta! quiso decir: no queremos inclusión en Su Mundo, sino co-existir desde nuestra autonomía —en resumidas cuentas, luchamos por un mundo donde quepan muchos mundos—. Esta noción zapatista no es fácil de entender y puede ser relacionada con los conceptos más actuales de teoría crítica social, tales como los de “multiplicidad” (Deleuze y Guattari, 1984, los maestros del pensamiento de la multiplicidad y la diferencia), pluriverso e inter-culturalidad (ver Imagen 1).

## El levantamiento zapatista



### Imagen 1. El levantamiento de un mundo relacional

Imágenes recuperadas de: <https://www.google.com.co/search?q=imagenes+del+levantamiento+zapatista&tbn=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=GAqvU7PsBZStsQTa04CIAg&ved=0CCUQ7Ak&biw=1366&bih=599>

Hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que *nada (ninguna entidad) pre-existe a las relaciones que la constituyen*, como tratamos de explicar con la lectura de la Foto 1. Quizás el budismo tienen la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo inter-existe. Como lo explica el maestro Thich Nhat Hanh, una flor no existe, inter-existe; no existen entidades discretas, ni “seres” ni “objetos” pre-constituidos que existen por sí solos, en absoluto. Desde el cognitivismo fenomenológico, hay “una coincidencia continua de nuestro ser, nuestro hacer, y nuestro conocer” (Maturana y Varela, 2003[1984], p. 13). Una forma más de referirse a lo relacional es que en muchas sociedades no-occidentales o no-moderas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el “individuo”; sino, personas en

continua relación con todo el mundo humano y no-humano y a lo largo de los tiempos—. Lo humano y lo natural forman un mundo con otras distinciones. Se establecen vínculos de continuidad entre lo que los humanos llamamos los mundos biofísicos, humanos, y sobrenaturales, los cuales no constituyen entidades separadas.<sup>43</sup>

Hay muchas tendencias en las ciencias que se acercan en diverso grado a estas posiciones: la ecología, que es una teoría de la interrelación y la interdependencia de todos los seres; la teoría de sistemas, con la noción fundamental de que el todo es siempre más que la suma de las partes; la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela, que enfatiza la autoproducción constante de toda entidad viva a partir de un sistema de elementos y cuya inter-relación no produce otra cosa que la misma entidad; las teorías de la complejidad que develan las dinámicas de auto-organización y emergencia, a partir de la creación y transformación de inter-relaciones, a veces, de procesos sorprendentes no lineales; toda la gama de teorías de redes contemporáneas; las nuevas tendencias del diseño centradas en la interactividad; algunas filosofías de la web que enfatizan la creación de inteligencias colectivas a través de la inter-relación digital; la teoría de Gaia; etc.

Todas estas tendencias cuestionan los dualismos modernos en mayor o menor grado, y contienen el potencial de des-construir este tipo de modernidad. La mayoría, sin embargo, aún se ubica con cierta facilidad dentro de la ontología o episteme de la modernidad (Escobar, 2012b). Paralelo a estas tendencias hay un hecho social y político muy

---

<sup>43</sup> Las figuras más destacadas de esta antropología ecológica y relacional han sido Marilyn Strathern, Tim Ingold, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro. En Colombia, Eduardo Restrepo y Astrid Ulloa, entre otros, han realizado importantes estudios de este tipo, dentro de los contextos históricos actuales de las comunidades del Pacífico (Restrepo, 1996; Ulloa, 2006).

## Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2010). El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Quito: Fundación Friedrich Eber, Fes-Ildis.
- Acosta, A. (2012). El buen vivir en la senda del posdesarrollo. En: G, Massuh (Ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina* (pp. 283-305). Buenos Aires: Mardulce.
- Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.). (2009a). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.). (2009b). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala.
- Alayza, A. y Gudynas, E. (2012). Sociedad civil y transiciones al post extractivismo: ensayos, dinámicas y lecciones. En: N, Velardi y M, Zeisser (Eds.), *Desarrollo territorial y extractivismo: luchas y alternativas en la región andina* (pp. 213-234). Cusco: GRET/Centro Bartolomé de las Casas.
- Amin, S. (1975). *Unequal development*. New York: Monthly review press.
- Berglund, E. (2012). Design for a better world, or conceptualizing environmentalism and environmental management in Helsinki. Presentado en la conferencia de 2012 de la Asociación europea de antropología social- EASA.

- Berman, E. (2013). Can we move beyond the concept? Contributions for thinking, writing and embodying 'territory'. Manuscrito sin publicar, Departamento de Geografía, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.
- Berry, T. (1988). *The dream of the earth*. San Francisco: Sierra club books.
- Bird, D. (2008). On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial studies*, 11, (2), 157-167.
- Blaser, M. (2008). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN Journal*, (4), 81-107. Recuperado de [http://www.ram-wan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf](http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf)
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University press.
- Blaser, M. (2011). Ontology is not culture by other means: the challenges of radical difference. Manuscrito sin publicar.
- Blaser, M. (En imprenta). Ontological; conflicts and the stories of people in spite of Europe: towards a conversation on political ontology. *Current anthropology*.
- Blaser, M.; De la Cadena, M.; y Escobar, A. (2009). Convocatoria a la conferencia: Política más allá de "la política". (Propuesta para conferencia, sin publicar).
- Blaser, M; De la Cadena, M; y Escobar; A. (2013). Introduction: the anthropocene and the one-world. Borrador en progreso para el Pluriversal studies reader.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del buen vivir. *Alai*, (452), 8-14.
- Colectivo Situaciones. (2006). Notas sobre la noción de "comunidad" a propósito de dispersar el poder. (Epílogo). En: R, Zibechi (Ed.), *Dispersar el poder* (pp. 211-220). Buenos Aires: Tinta limón.
- Comisión inter-ecclesial 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, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la "política". *Wan journal*, (4), 139-171. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm> (consultado en 2008).
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics cultural. *Anthropology* 25(2): 334-370.
- De la Cadena, M. (2012). Indigenous cosmopolitics. Dialogues about the reconstitution of worlds. Propuesta de seminario Sawyer, UC, Davis.
- De la Cadena, M. (En prensa). When worlds meet: making excess fit in the Andes. Durham; Duke university press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos.
- Ehrenfeld, J. (2008). Sustainability by design. New Haven: Yale University Press.
- Escobar, A. (1991). Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales. En: M, López (Ed.), Desarrollo y democracia (pp. 135-170). Caracas: Nueva sociedad.
- Escobar, A. (1996). La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (1999). ¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales. En A. Escobar, *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. pp. 233-272. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Escobar, A. (2005). El 'posdesarrollo' como concepto y práctica social. En: D, Mato (Ed.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-32). Caracas: UCV.
- Escobar, A. (2008). Territories of difference: place movements life redes. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2010a). Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes. Popayán: Envión.
- Escobar, A. (2010b). Ecología política postconstructivista. *Revista Sustentabilidad(es)*, (2). Recuperada de <http://www.susten->

tabilidades.org/revista/publicacion-02/ecologias-politicas-postconstructivistas

- Escobar, A. (2010c). América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? En: V, Bretón (Coord.). Saturno devora a sus hijos. Miradas Críticas sobre el desarrollo y sus promesas (pp. 33-86). Barcelona: Icaria.
- Escobar, A. (2011). Encountering development. The making and unmaking of the third world. Segunda edición. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (2012a). Prefacio. En: La invención del desarrollo (2ª Ed.). Popayán: Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2012b). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*, (2). Recuperado de <http://edu-library.com/es/walekeru>
- Escobar, A. (2012c). Notes on the ontology of design. Manuscrito inédito, Unc, Chapel Hill.
- Escobar, A. (2012d). El desarrollo de nuevo en cuestión. Carta Latinoamericana Claes. Montevideo (de próxima aparición).
- Esteva, G. (1992). Development. En: The development dictionary. London: Zed books.
- Esteva, G. (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt journal of social relations*, 29, (1), 127-167.
- Esteva, G. (2012). Los quehaceres del día. En: G, Massuh (Ed.). Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina (pp. 237-283). Buenos Aires: Mardulce.
- Esteva, G. y Prakash, M. (1998). Grassroots post-modernism: re-making the soil of cultures. London: Zed books.
- Fabian, J. (1982). Time and the other. How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.
- Fry, T. (2012). Becoming human by design. Londres: Berg.
- Gaidepac (Grupo de académicos e intelectuales en defensa del Pacífico colombiano). (2010). Otro pacífico posible. Campaña internacional en defensa del territorio-región del Pacífico. Documento de trabajo sin publicar.

- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic books.
- Gibson-Graham, J; Cameron, J; y Healy, S. (2013). *Take back the economy. An ethical guide for transforming our communities*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grueso, L. (2003). *Territorios de vida, alegría y libertad: una opción cultural frente al conflicto en el territorio-región del Pacífico colombiano*. Cali: PCN.
- Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En: *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. Farah, I. y Wanderley, F. (Coord.) pp. 379-410. Cides-Umsa, La Paz, Bolivia. <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismoTransicionesCides11.pdf>
- Gudynas, E. (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* (pp. 45-53). Lima: Oxfam.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, (53), 71-83. Recuperado de <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>
- Gutiérrez, R. (2008). *Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gutiérrez, R. (2012). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En: R. Gutiérrez et al. (Eds.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (pp. 9-34). Oaxaca: Pez en el árbol.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment*. Londres: Routledge.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy*. Londres: Verso.
- Lander, E. (2010). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *Alai*, (452), 1-4.

- Law, J. (2004). *After method: mess in social science research*. Londres: Routledge.
- Law, J. (2011). What's wrong with a one-world world. Presentado al Centro de humanidades de la Universidad Wesleyana, 19 de septiembre. Publicado por *heterogeneities* el 25 de septiembre, [www.heterogeneities.net/publications/Law2111WhatsWrongWithAOneWprldWorld.pdf](http://www.heterogeneities.net/publications/Law2111WhatsWrongWithAOneWprldWorld.pdf)
- Law, J. y Lien, M. (2012). Denaturalizing nature. Presentado en el seminario Sawyer. *Indigenous cosmopolitics. Dialogues about the reconstitution of worlds*", Universidad de California, Davis, 29 y 30 de octubre.
- Leff, E. (1998). *Saber ambiental*. México, DF: Siglo XXI.
- Leff, E. (En imprenta). *Political ecology. A Latin American perspective*. *Encyclopedia of life support systems*, Unesco.
- Mamani, P. (2005). *Geopolíticas indígenas*. El Alto: Cades.
- Mamani, P. (2006). Territorio y estructuras de acción colectiva: microgobiernos barriales. *Ephemeris*, 6, (3), 276-286.
- Massuh, G. (Ed). (2012). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce.
- Maturana, H. (1997). *Metadesign*. Santiago: Instituto de terapia cognitiva. [http://www.inteco.cl/articulos/006/texto\\_ing.htm](http://www.inteco.cl/articulos/006/texto_ing.htm)
- Maturana, H. y Varela, F. (2003 [1984]). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Mendoza, P. (2013). Tráiler del documental: *La Toma*. Accedido en youtube, <http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwU0M>
- Mignolo, W. y Escobar, A. (Eds.). (2010). *Globalization and the decolonial option*. London: Routledge.
- Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en cinco 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.
- Nandy, A. (1987). *Traditions, tyrannies and utopias. Essays in the politics of awareness*. New Delhi: Oxford University Press.

- Nandy, A. (2012). Theories of oppression and another dialogue of cultures. *Economic and political weekly*, XLVII, (30), 39-44.
- Offen, K. (2003). The territorial turn: making black territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin America geography* 2(1): 43-73.
- Oslender, U. (2008). Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Bogotá: Icanh.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz: Ded (Deutscher Entwicklungsdienst).
- Patzi, F. (2004). Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. La Paz: Cea.
- Patzi, F. (2010). Tercer sistema. Modelo comunal: propuesta alternativa para salir del capitalismo y el socialismo. La Paz.
- Plumwood, V. (2002). Environmental culture: the ecological crisis of reason. Nueva York: Routledge.
- Porto, C. (2002). Da geografia ás geografias. Um mundo em busca de novas territorialidades. En Ceceña, A. y Sader, E. (Comps.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Pp. 217-256. Buenos Aires: CLACSO.
- Porto, C, y Leff, E. (En imprenta). Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the re-Invention of territories, and the construction of an environmental rationality. En *Culture, civilization and human society*, [Eds. Unesco-Eolss Joint committee], de la *Encyclopedia of life support systems (Eolss)*. Oxford: Eolss publishers.
- Povinelli, E. (2001). Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual review of anthropology*. (30), 319-334.
- Povinelli, E. (2011). Economics of abandonment. Social belonging and endurance in late liberalism. Durham: Duke University Press.
- 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. (2004). Construyendo Buen Vivir en las comunidades negras del río Yurumanguí y en Píllamo, Cauca. Cali: PCN-Solsticio.
- Proceso de comunidades negras. (2012). La paz desde la perspectiva del Proceso de comunidades negras. Primer borrador. Bogotá: PCN.
- Rahnema, M. and Bawtree, V. (Eds.). (1997). The post-development reader. London: Zed books.
- Randers, J. (2012). 2052. A global forecast for the next forty years. White river Junction, Vt: Chelsea green publishing.
- Restrepo, E. (1996). Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano. En: Restrepo, E. y del Valle, J. (eds). *Renacientes del guandal*. pp. 243-350. Bogotá: Universidad Nacional, Biopacífico.
- Restrepo, E. (2013). Etnización de la negritud. La invención de las “comunidades negras” como grupo étnico en Colombia. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. y Escobar, A. (2005). Otras antropologías y antropología de otro modo: elementos para una red de antropologías del mundo. En A. Escobar, *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. pp. 231-256. Bogotá: Icanh.
- Rose, D. (2008). On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial studies* 11(2):157-167.
- Sachs, W. (Ed.). (1992). The development dictionary. London: Zed books.
- Santos, B. (2002). Towards a new legal common sense. Londres: Butterworth.
- Santos, B. (2007). The rise of the global left. The world social forum and beyond. Londres: Zed books.
- Santos, B. (2012). Hablamos del socialismo del buen vivir. *Alai*, 452, 4-8.
- Spinosa, C.; Flores, F; y Dreyfus, H. (1997). Disclosing new worlds. Cambridge: Mit press.
- Svampa, M. (2012). Pensar el desarrollo desde América Latina. En: G, Massuh (Ed.), *Renunciar al bien común*. Extractivis-

- mo y (pos)desarrollo en América Latina (pp. 17-58). Buenos Aires: Mardulce.
- Tonkinwise, C. (2013). It's just going to be a lotta hard world: Radical sustainability innovation. <http://carnegie-mellon.academia.edu/camerontonkinwise>, August 2013.
- Ulloa, A. (2006). *The ecological native: indigenous peoples movements and eco-governmentality in Colombia*. New York: Routledge.
- Varela, F. (1999). *Ethical know-how. Action, wisdom and cognition*. Stanford: Stanford University Press.
- Varela, F.; Thompson, E.; y Rosch, E. (1991). *The embodied mind. Cognitive science and human experience*. Cambridge: Mit press.
- Villa, W. (1998). Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En Maya, A. (ed). *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI. pp. 431-448. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.
- Visweswaran, Kamala. 2012. "Occupier/Occupied." *Identities* 19 (4): 440-451.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.
- Willis, A. (2005). *Ontological designing laying the ground*. Design philosophy papers, Collection Three: 80-98.
- Winograd, T. y Flores, F. (1986). *Understanding computers and cognition*. Norwood, NJ: Ablex Publishing corporation, pp. 163-179.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*. Buenos Aires: Tinta limón.



## Publicaciones del autor

Teniendo en cuenta el valor pedagógico que conlleva la Colección al pretender convertirse en referente obligado de lectura y reflexión crítica de la obra de cada pensador o pensadora que la hace posible, el presente apartado recoge la información concerniente a los textos publicados por el autor cuidando de visibilizar los idiomas en que lo mismos han sido desplegados y dinamizados desde y en coordinadas diversas del planeta.<sup>60</sup>

### **Publicaciones en inglés**

#### *Libros*

2012. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World. Second Edition.* Princeton: Princeton University Press. Chinese version of the first edition published 2011.
2010. *Globalization and the Decolonial Option* (Routledge), co-edited with Walter D. Mignolo.

---

<sup>60</sup> Más allá de lo que implica la bibliografía aquí presentada, para ahondar en detalles de la producción intelectual y participación, apoyo y acompañamiento a procesos sociales, culturales y políticos por parte del maestro Arturo Escobar, se sugiere consultar el link: <http://aescobar.web.unc.edu/resume/>

2008. *Territories of Difference: Place Movements Life Redes*. Durham: Duke University Press.
2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power* (Oxford: Berg). Co-edited with Gustavo Lins Ribeiro. There are two Spanish editions, and Portuguese edition forthcoming.
2005. *Women and the Politics of Place* (Bloomfield, CT: Kumarian Press). Co-edited with Wendy Harcourt. There is a Spanish edition.
2004. *The World Social Forum: Challenging Empires* (Delhi: Viveka 2004). Co-edited with Jai Sen, Anita Anand, and Peter Waterman. There are Japanese, German, and Spanish editions.
1998. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press). Co-edited with Sonia Álvarez and Evelina Dagnino (Also published in Portuguese and Spanish). There are Portuguese and Spanish editions.
1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press). *Best Book Award, New England Council of Latin American Studies, 1996*. There is Spanish edition.
1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy* (Boulder: Westview Press). Co-edited with Sonia Álvarez.
1987. *Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World*. PhD dissertation, University of California, Berkeley, 587 pp.

### *Artículos*

2010. "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?" *Cultural Studies* (24) 1: 1-65.