

ENSAYO

Recibido: 01/10/2019

Revisado: 30/01/2020

Aprobado: 11/02/2020



Diásporas de africanía y pensamiento originario sia en el biopacífico planetario

African diaspora and sia original thinking at planetary biopacific

Alejandro Castillo

Doctorando en Ciencias de la Educación (RudeColombia). Magíster en Pedagogía de la Universidad Mariana, Pasto.

Licenciado en filosofía y letras de la Universidad de Nariño.

Profesor ocasional Universidad de Nariño. Director de la cátedra Derechos Humanos y Buen Vivir,
Universidad de Nariño.

Grupo de investigación: Cultura y región. Línea: Historia regional.

Email: alejandro.castillo.edu@gmail.com

Doi: <https://doi.org/10.22267/rceilat.204647.93>

Resumen

En la costa pacífica nariñense conviven ancestralmente comunidades afrodescendientes, las comunidades indígenas Awa y Eperara Sapiadara y nuevos grupos poblaciones que dinamizan una relación conflictiva permeada por los saberes propios de las comunidades étnicas y los discursos occidentales de desarrollo del Estado y de las empresas privadas con fines económicos. Desde un enfoque decolonizador, se problematizan las consecuencias de los discursos del desarrollo occidental planteando que las lógicas del extractivismo de la tierra ha producido extractivismo del saber de las comunidades ancestrales. Occidente ha promovido discursos de blancura y racionalidad sobre las comunidades étnicas que habitan el territorio.

Se propone la responsabilidad social con el buen vivir de la comunidad, la defensa del territorio y la preservación de los saberes propios es el desafío presente de la etnoeducación. Ante una nación que aún se sigue construyendo, el empoderamiento de las comunidades étnicas implica una autodeterminación de los pueblos que irrumpen en occidente desde sus saberes propios y sus propias formas de ser y de existir.

Palabras clave: Diáspora de africanía; Pensamiento originario; Biopacífico planetario; Extractivismo epistémico; Buen vivir.

Abstract

In the Pacific coast of Nariño, ancestral Afro Descents communities coexist, the indigenous communities Awá, Eperara Sapiadara and the new populations which revitalize a conflictive correlation spread through ethnic community wisdom, the western speech of the development of the state and for-profit private companies. From the decolonized approach, the consequences of the western speech of development are problematized, suggesting that the extractivism of land has produced extractivism of wisdom in the ancestral communities. The west has promoted speech of *blancura* and rationality over the ethnic communities stated in the territory. It is suggested that the social responsibility, with the well-being or “well-living”, the territoriality and the preservation of their wisdom, is the current challenge of ethnic-education. Due to the existence of a nation which is still building the empowering of the ethnic peoples, implying self-determination of the communities invading the western speech from their wisdom and their ways of being and existence.

Key words: African diaspora; Original thinking; Planetary biopacific; Epistemic extractivism; Well-being.

Presentación

Los países ricos en recursos naturales, cuya economía se sustenta prioritariamente en la extracción y exportación, encuentran mayores dificultades para desarrollarse: bajo crecimiento, mucha pobreza y altos niveles de desigualdad son algunos de los problemas que los afectan. Pero además de estar menos desarrollados, estos países suelen tener Estados paternalistas y clientelares en el marco de sociedades poco democráticas. Se procura un análisis de la maldición de los recursos naturales y sus efectos económicos y políticos y pensar una salida que pase por una estrategia integral que permita superar el extractivismo

Acosta, Alberto. (2010).

Desde hace algún tiempo ha tomado una ocupación primordial en mi trabajo las realidades que vivencian las comunidades negras e indígenas de Nariño. Ocupaciones que he venido decantando desde la academia y desde las conversaciones territoriales sostenidas con estas comunidades. En estos espacios donde se conversa,

siempre surge el horizonte de la comunidad, los planes de vida, la educación propia, la vivencia de los saberes ancestrales y el rol de los líderes sociales como categorías de análisis fundamentales para estos territorios.

Este trabajo se piensa desde lo que he denominado biopacífico planetario

o la coexistencia de los grupos étnicos presentes en la región del Sanquianga. Desde 1894, diez años antes de que se crease el departamento de Nariño, la geografía de la costa pacífica ha sido racionalizada, primero con la creación de la Provincia de Núñez y posteriormente con el desmembramiento de esta provincia en las subregiones Sanquianga, Telembí y Pacífico Sur. Estas regiones se encuentran habitadas por comunidades afro, Eperaras Sapiadara y Awa, quienes han aprendido a compartir su territorio con nuevos colonizadores y con agentes exteriores que dinamizan otras formas de cotidianidad.

Me interesa sobremanera preguntarme cómo los discursos del desarrollo y los regímenes de verdad han señalado a la región biopacífica como una región del subdesarrollo colombiano y cómo estos discursos han moldeado su realidad de una forma particular. En otras palabras, me interesa indagar cómo occidente ha hecho circular ciertos discursos coloniales, desarrollistas y extractivistas para dominar la cultura, la sociedad, la economía y la política de los territorios étnicos.

Desde 1492, occidente ha emergido en lo que hoy es América con sus gramáticas de colonialidad del poder y del saber. Occidente emerge como categoría desde cuatro pilares históricos: la religión judeocristiana, el derecho romano, la paideia griega y, desde el siglo XVII, el parlamento inglés. Además su proyecto económico se soporta, desde la segunda mitad del

siglo XX, en el impulso al desarrollo y al capitalismo.

Entre quienes han estudiado los discursos y las prácticas de la modernidad, el neoliberalismo, la globalización se destacan los trabajos de Arturo Escobar, Hugo Zemelman, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Dussel ha señalado cómo desde el *ethos* y el *logos* eurocéntrico, el desarrollo amenaza a las comunidades étnicas con una totalidad hegemónica de la vida, sin posibilidad de habitar y coexistir de forma diferente. Arturo Escobar, en *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Escobar, 1999) *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (Escobar, 2012), *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Escobar, 2014) y *Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de la epistemología del sur* (Escobar, 2016) realiza una amplia descripción de las condiciones de los pueblos afrodescendientes en el bajo Cauca y Nariño. Escobar plantea que estas comunidades *enactúan* con ecosistemas no humanos, es decir, que las epistemes de estos territorios permiten una *ontología relacional* donde la vida humana se entrelaza y coexiste de manera semiótica con la naturaleza y el territorio.

En *Discurso Pedagógico. Horizonte epistémico de la formación docente* (Zemelman, 2005), Hugo Zemelman teoriza las consecuencias que el bloque histórico de los países hegemó-

nicos ha producido en los países latinoamericanos, desde la satisfacción de la realidad y la no necesidad de utopías, como elementos culturales que enfrentan múltiples epistemologías dominantes y alternativas en los espacios de intervención de los educadores. Zemelman señala que estos elementos operan como mecanismos para proyectar el deseo y las gramáticas del orden hegemónico e introducen una ruptura en la visión acrítica de la realidad y que estos son herencia de la colonialidad que han conducido a que el proyecto educativo estatal aunque haya penetrado en el territorio, no tenga el impacto que el Estado espera y que, al contrario, haya irrumpido en los procesos de educación propia. Esto genera una ruptura con los procesos de autonomía, representatividad y buen vivir de las comunidades.

Zemelman señala como agentes de la epistemología hegemónica al Estado, los procesos de formación docente y la educación. Señala: “El estado convence impidiendo que la gente vea cosas diferentes de las que existen [...] La gente debe aceptar la realidad que ve en la medida en que no ve una diferente” (Zemelman, 2005, p. 5). El Estado construye una realidad social, en lo que Foucault ha conceptualizado como *regímenes de verdad*, para persuadir a las comunidades a desistir de sus reflexiones sobre otras realidades alternativas y emergentes. No hay lugar para la utopía ni tiempo para descolonizar el pensamiento.

Occidente irrumpe en el biopacífico planetario con su dialéctica de

cultura/naturaleza, civilización/barbarie y la conceptualización sobre el mundo civilizado y las libertades individuales del sujeto. Los grupos étnicos emergen en la historia colombiana como la categoría de “lo otro”, lo no occidental, no moderno, no civilizado. Su traza histórica se ha dado desde la negación de la cultura, lo cual los deja en condiciones de fragilidad para soportar la embestida que se hace en nombre del desarrollo y de la democracia, los dos significantes amos del siglo XX.

Democracia y desarrollo es un discurso que surgió posterior a la segunda guerra mundial para potenciar la hegemonía del capitalismo a nivel planetario. Sería el discurso de posesión del presidente Truman, pronunciado el 20 de enero de 1949, donde se consolidan los pilares del desarrollo: autoridad, recuperación económica, seguridad y crecimiento de los países subdesarrollados. En Colombia, el desarrollo ingresa a través de los préstamos económicos adquiridos con el Fondo Monetario Internacional, la Banca Mundial, la relación geopolítica, los tratados de libre comercio, la lucha contra el narcotráfico y la creación de una estructura institucional para transformar la realidad económica, social, cultural y política para el país.

En su conceptualización del mundo, occidente irrumpe en la configuración de un nuevo mundo, irrupción que se ha dado por fuera de los márgenes de un diálogo, precisamente esa es su naturaleza ya que uno

de los principios del diálogo es una aceptación mínima del otro, sus epistemes y su reconocimiento. Además la conceptualización del mundo ha provocado una racionalización desde el Estado donde el desarrollo se consolida a partir de la transformación de la naturaleza, dándole nuevos significados a los elementos que la conforman: el río, la montaña, el manglar, la selva y sus diferentes ecosistemas vegetales y animales. La naturaleza pensada de esta forma toma lugar como recurso natural a disposición de las gramáticas del desarrollo. Si se produce una dinámica extractiva no sólo de la naturaleza sino de la comunidad al someterla al discurso del desarrollo y del crecimiento económico, la montaña deja de ser montaña y se convierte en un espacio contenedor de recursos que pueden ser extraídos indiscriminadamente.

Desde la teoría de la dependencia, centro-periferia, primer/tercer mundo se han construido categorías que buscan propagar un camino idealizado para el Estado a partir de programas de bienestar para erradicar la pobreza, atender a la población vulnerable, mejorar la calidad de la vida, incrementar la producción agropecuaria y optimizar la utilización de los recursos naturales, como formas de alcanzar el progreso, la industrialización y la dinamización de los mercados. Muchas veces, si no siempre, la principal consecuencia nefasta que tiene este modelo es que su locomotora permanece en continúa desaceleración, causando erosión, extracción de los recursos naturales y un daño ambiental que alte-

ra las comunidades y los ecosistemas, sin contar con que Colombia es una nación centralizada.

Lógicas de una modernidad extractivista

La historia de la población negra en la Costa Pacífica nariñense data desde el siglo XVI, cuando portugueses y españoles, saquearon los territorios de Angola, Ghana, Nigeria, Tanzania y otros territorios africanos en busca de hombres vigorosos propicios para el trabajo físico, quienes a través del registro de esclavos en Lisboa, Cádiz y Sevilla llegaron a lo que hoy es América y fueron diseminados por toda la plataforma continental. De los Eperara Sapiadara sabemos que habitaban el territorio antes de la era hispánica y que en su momento compartieron el espacio con Atacames, Niguas, Cayapas y Malabas, quienes se habían organizado a partir de una talasocracia desde la costa peruana hasta Nicaragua.

Aunque el extractivismo moderno y tecnificado tuvo su origen en Brasil en la década de los 80 y en los noventa se diseminó por Latinoamérica, esta era una práctica datada desde tiempos coloniales. Para el caso tomaremos tres ejemplos, el primero del siglo XVIII y el segundo del siglo XX:

En Barbacoas, por ejemplo, ochenta años después de haber sido fundada por el capitán Francisco de Parada, se encuentran los primeros registros del extractivismo. Alfredo Molano (2017) indica que para 1772 ya había en la re-

gión 4756 negros esclavos trabajando en las minas y que para 1778 se habían incrementado en un número mayor de 6000 (Molano, 2017 pág. 27). Posterior a la manumisión, este hecho posibilitó el poblamiento hacia las zonas ribereñas de los ríos Telembí, Satinga, Mira, Rosario y Patía Viejo, entre otros. Sin embargo, eran poblamientos paupérrimos, que de no ser por el conocimiento ancestral y las prácticas tradicionales agrícolas, de pesca, de caza, incluso de solidaridad y organización, no habrían podido subsistir.

Alfredo Molano indica que desde 1935 se llevaron los más serios y consistentes trabajos de exploración por la Compañía Minera de Nariño y que la exploración del río Telembí, datada desde 1940, se realizaba sin cumplir las exigencias de explotación reglamentadas y sobornando a las autoridades y a las guerrillas de la región. Esta es una de las causas para que en la región del Telembí llegasen grupos paramilitares, que para 1995, ya la tuviesen absolutamente dominada (Molano, 2017).

En 1972, Enrique Naranjo, un empresario dedicado a la extracción maderera, logró persuadir tanto a la población afrodescendiente como Eperara, asentada en Sanquianga, para que desvíe el río Sanquianga y así consolidar el hasta hoy Canal Naranjo, con una anchura de 1.5 metros y una profundidad de 1.2 metros, en una extensión de 1.3 kilómetros para unir la extensión del río Patía Viejo, afluente del río Patía, con la quebrada La Turbia, afluente del río Sanquianga. Esto

originó consecuencias negativas para la comunidad sía, en tanto al ser una comunidad del agua, pues su relato originario narra que fue el hundimiento en las aguas del Río Baudó como se creó la comunidad, sus rituales se ven afectados considerablemente. De igual forma, para las comunidades afrodescendientes, el hecho de que el Canal Naranjo haya alejado y mermado los ecosistemas de tatabras y venados impide la fabricación de tambores y de tamboras necesarios para las décimas, los chigualos, los alabaos, los arrullos, la cumbia o el bunde.

Estos tres ejemplos muestran que la extracción es un proceso histórico en el territorio y que desde sus orígenes ha promovido la exploración de la montaña, el río, el manglar, la selva y que ha implementado un discurso donde la naturaleza es signada como *recurso natural*, para afianzar el petróleo, la agricultura, la minería, la ganadería y la silvicultura. Alfredo Molano señala dos consecuencias más: primero, advierte que la extracción tiene una consecuencia en la agricultura porque la maquinaria destruye la capa vegetal y desvía los cuerpos de agua; segundo, una despreocupación del Estado colombiano por controlar y vigilar, de acuerdo con las normas existentes, tanto tributarias como ambientales, la explotación de los metales (Molano, 2017).

Dado el enorme nivel de extracción, muchos recursos renovables, como por ejemplo el forestal o la fertilidad del suelo, pasan a ser no renovables, ya que el recurso se pierde porque la

tasa de extracción es mucho más alta que la tasa ecológica de renovación del recurso (Acosta, 2010, p. 47).

Asímismo estas prácticas han enfrentado en los últimos treinta años la intervención de grupos empresariales privados y extranjeros que operan bajo el principio del *crecimiento basado en las exportaciones* y han logrado que diferentes gobiernos tanto progresistas (Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Hugo Chávez en Venezuela) como neoliberales (Alan García en Perú, Juan Manuel Santos en Colombia) desarrollen sus proyectos económicos a partir del extractivismo y la minería. Según Gudynas, los gobiernos de corte progresista han generado un extractivismo de nuevo tipo pero que se sigue sirviendo de la acumulación capitalista clásica.

Se concluye que el neoextractivismo sostiene “una inserción internacional subordinada y funcional a la globalización” del capitalismo transnacional. Las consecuencias, no solo tienen impacto en lo económico, el deterioro social y ambiental permea “más allá de la propiedad de los recursos, se reproducen reglas y funcionamiento de los procesos productivos volcados a la competitividad, eficiencia, maximización de la renta y externalización de impactos” (Acosta, 2012).

Extractivismo del ser y del saber

La maldición de la abundancia en recursos naturales viene atada, con mucha frecuencia, con la maldición del autoritarismo (...)

Son Estados que al monopolio de la riqueza natural han añadido el monopolio de la violencia política (...) Todo ello ha contribuido a debilitar la gobernabilidad democrática, en tanto termina por establecer o facilitar la permanencia de gobiernos autoritarios y de empresas voraces y clientelares, proclives también a prácticas autoritarias. (...) la violencia, que parece configurar un elemento consustancial a un modelo depredador de la democracia.
(Acosta, 2010, p. 51-53)

Llamaremos extractivismo del ser y del saber a la irrupción de las epistemes propias de cada comunidad étnica que han sido opacadas por la irrupción de occidente en los territorios. Las comunidades étnicas construyen sus epistemes en sus relatos originarios, pero las dinámicas complejas de los territorios se presentan entre una ontologización y nuevas construcciones de los significantes, mediado por la tensión cultural, física, violenta y de poder entre los grupos étnicos y los demás grupos humanos que habitan su tierra.

Tensiones que son resultado de procesos históricos surgidos en la época de la colonia y que se han mantenido durante todo el tiempo que llevamos de vida republicana. Las comunidades negras e indígenas han sido ocluidas e invisibilizadas por parte del poder político central. Arturo Escobar menciona una ocupación ontológica del territorio (Escobar, 2012, p. 12) que está dada por el carácter extractivista y el llamativo discurso

de la biodeversidad territorial. Escobar va más allá cuando reconoce que el desarrollo crea una irrupción de lo biológico a partir de las prácticas de minería industrializada, explotación maderera, pesca camaronera, producción de agrocombustibles, plantaciones de palma de aceite que exceden la necesidad de la comunidad y desconocen los saberes locales para lograr esta productividad.

La embestida occidental se ha dado contra los grupos negros e indígenas. Indiscriminadamente, pero la herida colonial está más acentuada en las poblaciones que llegaron desde el África negra, hermosa y potente. Los descendientes de afros hoy en raras ocasiones recuerdan la fuerza del Ubuntu o el canto de los Orishas proveniente más allá del mar. Esta situación se comprende desde la ruptura del logos eurocéntrico con las lenguas provenientes de Tanzania, Angola, Ghana, Nigeria, a partir de prácticas violentas, como el corte de las lenguas a quienes se atrevían a hablar en lengua madre o la separación de cada integrante de familia por toda el área continental americana. La pérdida de las lenguas africanas introdujo nuevas formas de educabilidad, espiritualidad y de administrar la justicia, pues sólo lo que puede representarse en el lenguaje es posible de ser vivenciado. El mundo es lo que el lenguaje dice de él y si un pueblo pierde sus cantos y sus relatos, perderá su historia y su memoria.

Los pueblos negros, a pesar de la mutilación, el aislamiento y la represión a la que estuvieron sometidos,

han generado procesos de resistencia que se debaten entre mantener la cultura o reproducir los discursos que habían emprendido por el amo esclavista. Entre los lugareños de la cordillera occidental nariñense y de la subregión del Telembí se cuenta cómo, en el siglo XVII, los esclavos cimarrones que salieron desde Barbacoas rumbo al Bajo Patía lograron formar el palenque El Castigo, cuya primera petición fue que la diócesis de Pasto enviase a un sacerdote, para vivir de acuerdo a los preceptos cristianos.

Con los pueblos indígenas, occidente ha obrado de forma diferente siendo los más permeados los pueblos de la carretera y los pueblos de los puertos mientras que los pueblos del interior de la selva han estado alejados de los procesos de modernización. En la región de Satinga, el pueblo Sia ha logrado mantener ciertas prácticas propias vivenciadas desde sus relatos originarios.

En el relato originario de la comunidad Sia, se muestran los procesos de migración que han tenido desde su origen en Playa Baudó (Chocó) desde Panamá, en el norte, hasta Esmeralda (Ecuador), en el sur, con un asentamiento en Boca de Víbora, en la región del Sanquianga, en el pacífico nariñense. La primera vez que el *Jaibana* Miguel Pertiaga me narró el relato originario sia lo hizo en su lengua materna, luego, en una segunda narración, lo hizo en lengua española. Como sucede con casi todos los relatos cosmogónicos, en un principio está el vacío del cual surge un ser su-

premo, una deidad, que para el caso es Tachi Nawe, una deidad femenina que sin tener contacto con hombre alguno, pues aún no existían, da a luz al varón Tachi Akhore, quien al crecer y entrar en su madurez interroga a su madre por más seres de su especie y al no haber nadie más emprenden la tarea de crear a partir de la palma de *werre* –chontaduro- más seres a quienes dar sus enseñanzas.

Tanto para la comunidad afro como para la comunidad sia, los relatos viven desde el rito y de otra forma no pueden ser revitalizados ni traídos a la memoria de las personas del presente. Los relatos acontecen en contextos específicos para posibilitar una experiencia trascendental y un devenir otro. El río, las plantas, los animales, la selva, la montaña y el ser humano significan vida, territorio y sacralidad, y su relación cotidiana permite la existencia de la cultura. El relato y el rito confluyen en una práctica existencial que da sentido a la cultura, por ejemplo las balsadas, el fajar a los recién nacidos, los chigualos, el matrimonio, el entierro y el primer menstruio son sólo algunos ejemplos presentes en la región del Sanquianga. Estos ritos posibilitan la integración de un ser humano con un grupo cultural determinado, donde la metáfora, los arquetipos y los símbolos tienen un lugar predominante: la casa recuerda el útero de la madre, la tulpa y la chagra posibilitan el diálogo con las mujeres, la maloca recrea la historia del universo; y el río y la selva son escenarios donde se da la educación de los niños y las niñas. Además

el hombre desde la biología se penetra con su animalidad pero sólo en la colectividad cultural puede realizarse como ser humano y proyección en favor de la vida.

Mario Blaser hace énfasis en que las prácticas son relatadas y los relatos enactúan o se ponen en práctica. Los relatos no mantienen sólo un carácter denotativo, es decir, una referencia a la cosa que está afuera, ni son descripciones falaces de las prácticas reales (Blaser, 2019). Que un relato enactúe no significa que reproduzca su narración literalmente sino que construye una realidad desde la narración, manteniendo una relación entre los saberes originarios, la naturaleza y la cultura.

La narración de los relatos es fundamental para las culturas indígenas porque en ellos están los rastros de cada comunidad, sus orígenes, su presente y su devenir. Es en la narración donde el ser humano se va construyendo como integrante de la comunidad porque la vivencia, los acepta y los reproduce, para evitar su olvido, su muerte. Sin embargo, la herida colonial ha fracturado desde hace varios siglos el ser de los pueblos afros e indígenas.

Lo que se ha denominado aquí extractivismo del ser y del saber implica un proceso de desterritorialización desde el logos, que comienza con la colonización epistémica y ocluye en el etnocidio. Blaser ha llamado *política racional* a unas prácticas que los agentes de la modernidad justifican en nombre del progreso. Esto se ha dado indistintamente del carácter de cada

gobierno, lo cual complejiza el asunto porque a través de la descalificación, recuérdese a Alan García enunciando que los movimientos indígenas que defendían la selva peruana estaban siendo manipulados por gobiernos de izquierda o a Evo Morales diciendo que los manipuladores eran los gobiernos de derecha cuando los grupos indígenas de su país hicieron lo propia con la selva boliviana, o a insinuar que quienes defienden la selva son extremistas que se oponen al progreso y no asumen una conciencia de las potencialidades económicas que tiene la naturaleza, caso Rafael Correa o Juan Manuel Santos. En ambos casos, la descalificación del otro está dada por su carácter irracional.

Al respecto dice Mario Blaser:

Así, entre el techo de demandas culturales racionales, el piso de preocupaciones medioambientales racionales, y entre las paredes de la izquierda y la derecha se establece el espacio de la política racional. Más allá de este espacio lo que queda es lo irracional. [...] Pero planteada así, la diferencia es solamente tolerada, y por tanto es posible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquellos que puede que tengan creencias, pero no conocimiento. (Blaser, 2019, p. 66).

Los agentes de la modernidad (gobiernos, programas de gobierno, de educación, salud, justicia, formas de representación, organizaciones espirituales) irrumpen sin ser procesos de participación comunitaria.

Merecen especial cuidado las gramáticas de la educación y de espiritualidad en el territorio.

Los procesos de educabilidad de la comunidad sí necesitan la noche y la selva, espacios que no son tenidos en cuenta en las aulas educativas. La educación básica primaria se desarrolla en la escuela de Boca de Víbora, su territorio, con educadores nativos y en lengua propia. En Boca de Víbora no hay una institución educativa que ofrezca básica secundaria, por lo que los niños y niñas de la comunidad asisten a los colegios de Satinga o El Charco, donde asisten hijos de afros y de mestizos, con educadores que muchas veces no conocen el territorio. Al volver a casa los jóvenes no quieren usar la vestimenta de la comunidad, hablar la lengua sí o elaborar los tejidos que dan sentido al mundo.

Para entender las organizaciones espirituales como agentes de la modernidad, los pueblos negros dan cuenta de ello desde los siglos XVI y XVII, cuando sus cantos y sus relatos comenzaron a introducir elementos de la religiosidad cristiana. Así Changó también es Santa Bárbara y Babalú Aye, San Lázaro. Las décimas, los chigualos, el bunde se nutren de la religiosidad católica en la narrativa y de la estructura hispánica en su composición.

Las comunidades étnicas construyen sus hilos societales desde una perspectiva no lineal, mueven sus dinámicas en diferentes direcciones que fortalecen sus prácticas cotidianas, aprehendidas de generación en generación, lo cual les permite afianzar su autonomía y arraigo sobre el territorio. Los relatos originarios dan poder a la comunidad porque establecen relación con sus deidades y tienen una función pedagógica que permite que la comunidad se mantenga viva. Sin embargo, el extractivismo que arrasa con el entorno natural, también obstruye sobremanera las potencialidades humanas impidiendo que surta la conexión mágica entre hombre-naturaleza, en particular, con el desarrollo de prácticas ancestrales que le proporcionan bienestar a los integrantes de la colectividad, y no solo eso, los concibe como sujetos que construyen su propia identidad (el Ser) a partir de su propia experiencia en el mundo de la vida (el Saber).

Ontología relacional y buen vivir con la tierra

Históricamente las comunidades étnicas han sido señaladas como minorías sociales y sin derecho a su autodeterminación como pueblos originarios. Colombia, Nariño y la región del Sanquianga han sido víctimas de violencia durante varias décadas y a las comunidades étnicas que habitan estos territorios se les ha desconocido su rol en la construcción de la nación y de la identidad nacional. Abandonadas por el Estado y marginadas por los actores armados que habitan el te-

rritorio, las comunidades étnicas han sentido el problema de la blancura y la raza como un instrumento de clasificación para legitimar la dominación y la diferenciación social por parte de los actores incluidos en la dinámica del conflicto armado, es decir, el impacto de la racialización cuando esta se convierte en elemento central. Rita Segato (2010) afirma que la racialización es la formación de un capital racial positivo para el blanco y un capital racial negativo para el no blanco, que arroja a las poblaciones negras e indígenas a espacios de oscuridad, invisibilidad y confinamiento sin poder participar en los ejercicios del poder político hegemónico.

La Constitución Política de Colombia de 1991 ofrecía una posibilidad de irrumpir la historia republicana y empoderar a los grupos étnicos en la autonomía de sus pueblos, sin embargo, la insistencia en un modelo económico neoliberal por parte del Estado negó la participación étnica en la toma de decisiones, seguramente porque las comunidades plantean prácticas diferentes propias ancestrales y territoriales que son desconocidas por el Estado y las grandes multinacionales que irrumpen en el territorio.

Tumaco, debido a su posición geográfica estratégica en la costa marítima colindante entre las repúblicas de Ecuador y Colombia, ha sido epicentro de diferentes etapas del conflicto armado colombiano. Su terreno es propicio para la conectividad fluvial intermunicipal, por algunos esteros, y posee una gran riqueza hídrica, viable

para el sector agropecuario y forestal, con exuberante potencial para la pesca y el turismo. No obstante todas estas ventajas, en Tumaco y en toda la costa pacífica nariñense se han asentado diferentes grupos armados ilegales que han obstaculizado la búsqueda de un buen vivir conectado al mundo ancestral, cultural y cosmogónicos de las comunidades negras e indígenas originarias del territorio. El desplazamiento, el despojo de las tierras, la violación sistemática de los derechos humanos, la negación del ser y del saber y el incremento de las desigualdades sociales son consecuencias del actuar de los grupos armados ilegales.

Para contrarrestar estas realidades y superar la ontología dualista que clasifica el mundo entre naturaleza/cultura y civilización/barbarie, desde el sur se han forjado conocimientos científicos interdisciplinarios y transdisciplinarios, movimientos sociales que construyen epistemes propias y un liderazgo social que evidencia la importancia de la lucha política y ontológica (Escobar, 2016).

Arturo Escobar (2012, 2016) plantea que una ontología dualista se supera cuando los individuos logran actuar desde una ontología relacional, que posibilita una relación donde la montaña, el río, el mar, el manglar, la selva y todos los ecosistemas son seres vivos y no solo recursos materiales que se extraen con fines económicos. Una ontología relacional establece una relación política, cultural y simbólica con el territorio. Territorio así no se entiende sólo por la tenencia de

la tierra sino por las relaciones vivenciales que en ella se presentan.

Visto de esta forma, la primera cuestión que debe entenderse es que han existido diferentes momentos históricos que han dado la configuración actual de espacio, región y nación, pero que han respondido a una ontología dualista. Colombia es una nación que se ha organizado desde lógicas patriarcales, mestizas, heterónomas y centralistas. Y no podría pensarse, sería erróneo, que la República es un proyecto terminado: la República existe en una realidad dinámica transformadora y que se transforma continuamente. Los movimientos sociales, la lucha por la tierra, la lucha de las mujeres, de los campesinos, de los indígenas y de los pueblos afros han sido producto de esa imposibilidad de participar en un proyecto de nación.

Consideraciones finales

Profundas, estiradas y estriadas genealogías históricas políticas han atravesado la vida del biopacífico planetario, las cuales determinaron y determinan los horizontes de la acción política que se constituyen como regímenes de verdad. Las prácticas y los saberes se mantienen entre la tensión de occidente y del sentir propio de la comunidad. Escobar (2012) establece que los discursos se posicionan en un determinado lugar y desde ahí se realizan las prácticas y los imaginarios sociales.

Otro proyecto de nación, uno que propenda por el reconocimiento, el empoderamiento y la autodetermi-

nación de los pueblos, precisaría la irrupción étnica en occidente, para posicionar un sujeto otro desde los saberes propios de cada comunidad. Arturo Escobar plantea en oposición a los universos dualistas pluriversos donde convergen múltiples formas de ser, saber y existir (Escobar, 2016). En territorios étnicos, la ontología relacional implica un desafío y conlleva una amenaza. El desafío está en la superación de las lógicas ensídicas que repliegan los discursos étnicos al folclore y a las expresiones culturales. La amenaza radica en la visibilidad que toma quien se atreve a levantar su voz contra los discursos del desarrollo.

Néstor García Canclini recuerda que el folclore es un invento melancólico de las tradiciones y un discurso replegado en la descripción de la expresión cultural, las prácticas religiosas, gastronómicas, medicinales y bailes típicos sin profundizar en las implicaciones políticas y medioambientales que estas conllevan impiden la construcción de una realidad alternativa a la que se está viviendo.

Arriesgarse a alzar la voz para cuestionar los discursos del desarrollo económico, para defender el territorio de actividades ilícitas o para denunciar los actores de los grupos armados ilegales –o legales- plantea riesgos vitales para el individuo. Las comunidades asumen una conciencia de lo colectivo y entienden que sin territorio la vida no es posible. Cuidar el territorio, cuidar la montaña, el río, el manglar, cuidar la vida individual y comunitaria visibiliza a los indivi-

duos, los líderes sociales, frente a los actores que han aprovechado el abandono del Estado, narcotraficantes, grupos mineros, taladores, guerrillas, paramilitares, para saquear estos territorios y mantenerlos en altos niveles de pobreza.

Sin lugar a dudas, las fortalezas y virtudes de esta región se encuentran, tanto en sus habitantes, y en las conexiones simbólicas que se generan entre la cultura y la naturaleza, o el universo simbólico en transformación, que se visibiliza o evidencia en las prácticas, saberes y rasgos culturales, menesteres para la construcción de territorialidad, en la que el territorio y la biodiversidad, que aún allí permanece, coexiste y continúa desarrollándose bajo la hibridación cultural o a través, de procesos interculturales, entre afronariñenses, pueblos indígenas y mestizos o colonos.

Los líderes sociales actúan para defender los derechos que tienen las comunidades para ser, a partir de su lengua, su territorio y su saber, para construir una visión de futuro y mantener una identidad con los pueblos negros y los pueblos indígenas. Pero la apuesta de los líderes sociales va más allá del hecho denunciativo y ha venido fortaleciendo un discurso teórico y metodológico del sentir de la tierra que van desde los fundamentos académicos y cognoscitivos hasta una praxis del devenir existencial.

La experiencia de las comunidades étnicas ha mostrado que un determinado orden sociopolítico y epistemo-

lógico repercute en la relación del ser humano con el medioambiente y el territorio. El proyecto que las comunidades están trazando para develar, reflexionar y construir alternativas diferentes o epistemológicas propias que les permita comprender su presente histórico sobre una base axiológica, ética y política comunal son

formas de construir la nación. En su sentir hay aportes sobre organización económica, social, política para una relación más afectiva con la tierra. La tarea pendiente entonces será que estos aportes surgidos desde la comunidad se posicionen en los saberes etnopedagógicos y epistemológicos del sur occidente y la nación misma.

Referencias

- Acosta, A. (2010). Maldiciones que amenazan la democracia. *Nueva Sociedad* No. 229. Septiembre-Octubre. Ecuador.
- Acosta, A. (25 de julio de 2012). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. *Systemic alternatives*. Consultado 15 de noviembre de 2019. Recuperado de: <https://systemicalternatives.org/2017/02/15/extractivismo-y-neoextractivismo-dos-caras-de-la-misma-maldicion/>
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2): 63-79, ISSN:2532-6724, Recuperado de DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje, naturaleza, cultura y política, en la antropología contemporánea*. Bogotá, Colombia: Editorial CEREC, Instituto de Antropología.
- Escobar, A. (2012). *Una minga para el post-desarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (enero-abril, 2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Consultado 23 de septiembre 2019. Recuperado de: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>
- Molano, A. (2017). *De río en río*. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.S. Bogotá.
- Segato, R. (2010) Raza es signo. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Eds. Laó Montes, A; Mosquera, C & Rodríguez Garavito, C. Medellín, Colombia: Ediciones Ces.
- Zemelman, H. (2005). *Discurso Pedagógico. Horizonte epistémico de la formación docente*. México: Editorial Pax México.