

Biocolonialidad y ecogenoetnocidio en Buenaventura. Aportes al giro biocéntrico en las afro-reparaciones y la justicia ecológica¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n41.07>

YILSON J. BELTRÁN-BARRERA

<https://orcid.org/0000-0001-6271-4445>

Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe

yjbeltranb@unal.eud.co

Cómo citar este artículo: Beltrán-Barrera, Y.J. (2022). Biocolonialidad y ecogenoetnocidio en Buenaventura. Aportes al giro biocéntrico en las afro-reparaciones y la justicia ecológica. *Tabula Rasa*, 41, 143-169. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.07>

Recibido: 30 de junio de 2021

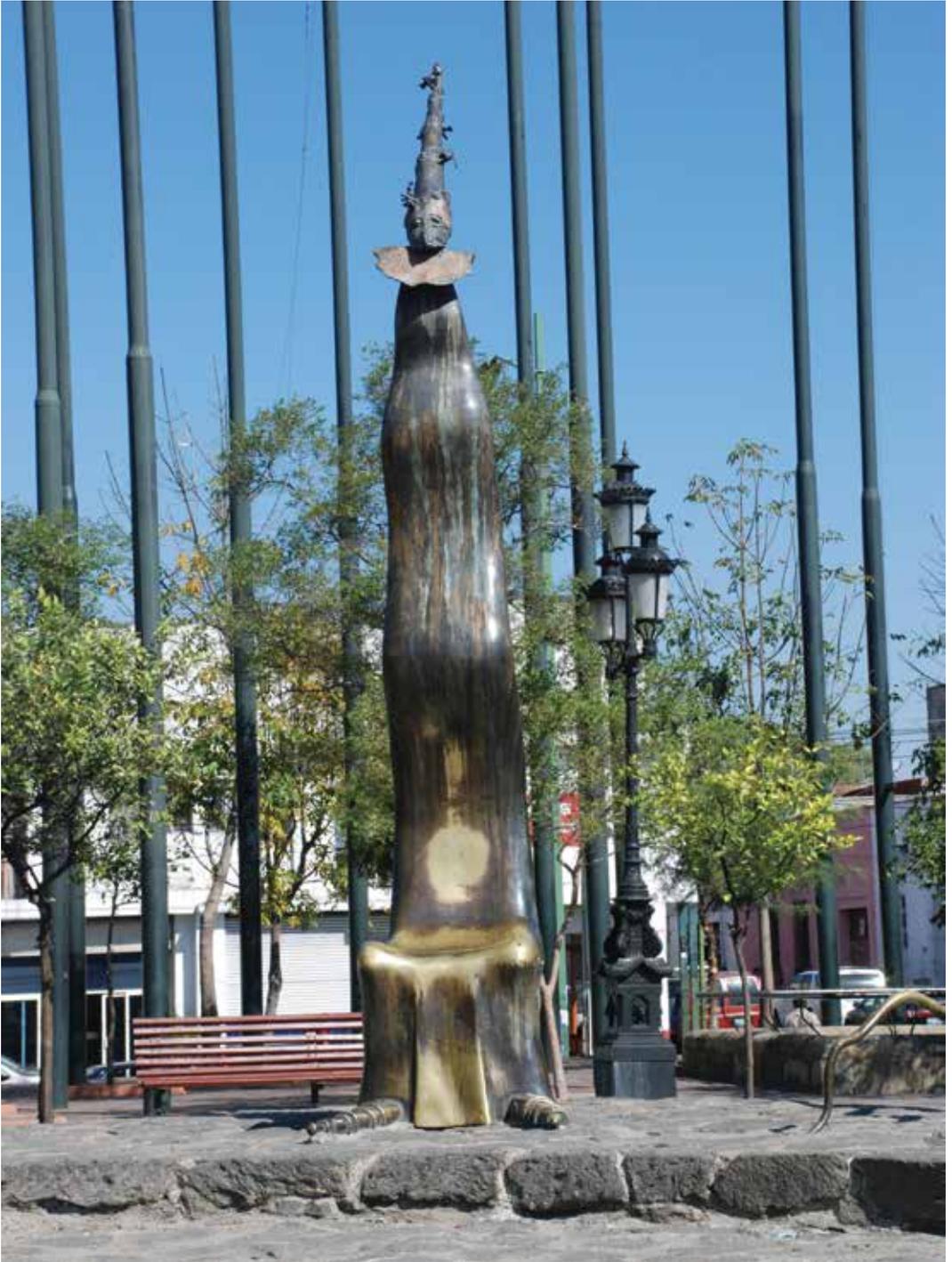
Aceptado: 15 de agosto de 2021

Resumen:

Desde un nuevo método que aquí defino como *hermenéutica de las ontologías relacionales*, analizo los efectos de las prácticas ecogenoetnocidas en las comunidades negras del Consejo Comunitario de la Parte Alta y Media de la Cuenca del Río Dagua (zona rural de Buenaventura-Colombia) en la transformación de su relación con el territorio y la producción de las nuevas subjetividades negras, en el marco del conflicto armado en Colombia. Todo ello desde la perspectiva antirracista, decolonial y biocéntrica de la biocolonialidad. El propósito es brindar algunos elementos analíticos y metodológicos para pensar las afro-reparaciones y aportar con ello a dicho campo, así como al de la justicia ecológica y las demandas de reparación de dicho Consejo.

Palabras clave: biocolonialidad, ecogenoetnocidio, ontologías relacionales, afro-reparaciones, justicia histórico-ecológica integral.

¹ Este artículo es producto del proyecto de investigación posdoctoral denominado: «Biocolonialidad y ecogenoetnocidio en Buenaventura», financiado por el convenio interinstitucional Zentrum Fur Entwicklungsforschung (Zef) de la Universidad de Bonn (Alemania) y el Instituto de Estudios Ambientales (Idea) de la Universidad Nacional de Colombia. Gracias a la beca posdoctoral para estancias de investigación dentro del Programa de Apoyo a la Formación Doctoral (DSSP, por sus siglas en inglés) con el apoyo financiero del Servicio de Intercambio Académico –DAAD– y el Ministerio Federal de Cooperación Económico y Desarrollo de Alemania.



Guadalajara
Leonardo Montenegro

Biocoloniality and Eco-Geno-Ethnocide in Buenaventura. Som Contributions to the Bio-centric Turn in Afro-Reparation and Environmental Justice

Abstract:

Adopting a new approach that I will define here as a *hermeneutics of relational ontologies*, I intend to analyze the effects of eco-geno-ethnocidal practices against Black communities from the High and Mid Dagua River Basin Community Council (in Buenaventura, Colombia, rural areas) on changes undergone by their relation to territory and the emergence of new subjectivities, amid armed conflict in Colombia. This is done under an anti-racist, decolonial, and bio-centric perspective of bio coloniality. We aim to bring several analytic and methodological elements to think about Afro-reparation and to contribute to the advancement of the field, along with environmental and the Council's claims for reparation.

Keywords: bio coloniality; eco-geno-ethnocide; relational ontologies; Afro-reparation; integral historic-environmental justice.

Biocolonialidade e ecogenoetnocídio em Buenaventura-Colômbia. Contribuições à viragem biocêntrica nas afro-reparações e a justiça ecológica

Resumo:

Conforme um novo método que defino aqui como *hermenêutica das ontologias relacionais*, analiso os efeitos das práticas ecogenoetnocidas nas comunidades negras do Conselho Comunitário da Parte Alta e Meia da Bacia do Rio Dagua (zona rural de Buenaventura-Colômbia), na transformação de sua relação com o território e a produção das novas subjetividades negras, no contexto do conflito armado em Colômbia. Todo isso desde a perspectiva antirracista decolonial e biocêntrica da biocolonialidade. No intuito de propor alguns elementos analíticos e metodológicos para pensar as afro-reparações e contribuir assim nesse campo, assim como no campo da justiça ecológica e nas exigências de reparação desse conselho.

Palavras-chave: biocolonialidade, ecogenoetnocídio, ontologias relacionais, afro-reparações, justiça histórico-ecológica integral.

De la política, victorias, batallas, de la vida,
¿qué queda al fin?
Cuando los espectáculos han terminado, ¿qué es lo seguro
sino nuestro propio Ser?

Walt Whitman (1952: 590), *Hojas de hierba*

Introducción

El sujeto-objeto de estudio de la presente investigación son los efectos de las prácticas ecogenocidas del conflicto armado en el Consejo Comunitario de la Parta Alta y Media de la Cuenca del Río Dagua desde la biocolonialidad.

En el marco del proyecto de investigación denominado «Una verdad desde las víctimas. Aportes metodológicos para el esclarecimiento de los efectos del conflicto armado interno con organizaciones afrocolombianas de Buenaventura» (AMyHT y SV, 2019), se propuso la necesidad de dar un giro biocéntrico a las interpretaciones antropocéntricas del conflicto armado interno en Colombia, a partir de la categoría del ecogenocidio, acuñada por el afrocolombiano Santiago Arboleda (2018a, 2018b, 2019, 2021).

Con dicha categoría como horizonte de sentido metodológico, el proyecto en mención brindó aportes no solo metodológicos sino también teóricos y políticos al campo de las afro-reparaciones (Beltrán-Barrera, 2021). Con esos aportes se abre un debate en torno la construcción de verdad en el escenario del posacuerdo en Colombia y en el marco del objetivo del esclarecimiento que constitucionalmente debe construir La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), con el fin de problematizar las formas, mecanismos, sentidos, necesidades y sujetos de reparación desde el *ser* mismo del pueblo negro, permitiendo plantear la necesidad de un giro biocéntrico en las afro-reparaciones.

El ecogenocidio entonces no sólo invita a pensar de manera holística e histórica de larga duración los efectos diferenciados del conflicto armado interno en las comunidades negras, sino además busca posicionar una interpretación biocéntrica pertinente para pensar los procesos de construcción de verdad, justicia, reparación y no repetición. De allí que, desde esa categoría se apueste por una interpretación antirracista y decolonial, dado el racismo estructural constitutivo evidenciado en las prácticas ecogenocidas de la guerra contra el pueblo negro y su territorio, en busca de *justicia histórico-ecológica integral* para los pueblos negros (Beltrán-Barrera, 2021).

Por su parte, la biocolonialidad permite comprender cómo el poder ejercido sobre las naturalezas, conocido en el campo de la ecología política como colonialidad de la naturaleza (Escobar, 2003, Alimonda, 2011), también se ejerce y opera en intersección con otras colonialidades como las del saber, el ser y el género

(Beltrán-Barrera, 2016a, 2016b, 2018a, 2018b, 2019a). De allí se explica que desde la biocolonialidad (en principio, un esfuerzo por conjugar el campo de la ecología política y el decolonial) se recurra al campo de la historia ambiental, en tanto se hace necesario rastrear el proceso de transformación de las interrelaciones entre naturalezas y culturas (Palacios, 2001) —también desde una perspectiva antirracista, decolonial y biocéntrica²—, en busca de una mejor comprensión sobre la producción de subjetividades, o en otras palabras, de formas de *ser*.

Lo que aquí propongo entonces es un diálogo entre ambas categorías decoloniales, a saber; biocolonialidad y ecogenoetnocidio. Esto es, una articulación entre la justicia histórica que busca la segunda y la producción de nuevas subjetividades coloniales relacionales (pueblo-territorio; seres humanos y no humanos) que busca la primera. Esto, con el fin de profundizar analíticamente en los efectos de las prácticas ecogenoetnocidas sobre el consejo comunitario (sujeto de estudio, en tanto pueblo negro y territorio)³ en el marco del racismo estructural de la guerra que han vivido, queriendo aportar tanto al campo de las afro-reparaciones como al de la justicia ecológica.

La justicia ecológica puede asumirse como el giro biocéntrico de la justicia ambiental. Esta última combina interdisciplinariamente temas de derechos humanos y ambientales. Mesa (2007 citado por Beltrán-Barrera, 2019b) desde una concepción integral de los derechos humanos, adopta el ambientalismo popular propio de la ecología política, planteando la necesidad de poner límites a las acciones humanas de los poderes que imponen las prácticas culturales, sociales, económicas, políticas y ambientales de la racionalidad económica del neoliberalismo.

De la justicia ambiental se retoma aquí el componente del racismo ambiental con el cual nace en Norteamérica, en medio de las luchas sociales de los afroamericanos, ya que el racismo que sistemáticamente han sufrido ellas y ellos no sólo ha conducido a injusticias sociales, sino ambientales (Bellmont, 2012). Retomar dicho componente implica, como lo señala Beltrán-Barrera (2018b) desde el *marxismo ecológico negro*, pensar la dominación por las naturalezas desde la experiencia de la dominación racial, en este caso, del pueblo negro del consejo comunitario. Pero asumir la categoría de justicia ecológica implica no solo la inclusión en el concepto de justicia ambiental la relación entre los seres humanos y no humanos (Bosselman, 2006), sino asumir a esos

² Si bien la *biocolonialidad* emerge de las limitaciones de la *colonialidad del poder* de Quijano (1992), fundamentalmente por su antropocentrismo, es necesario precisar que aquella categoría mantiene de ésta una de las premisas centrales de los estudios decoloniales, a saber; que sin colonialidad no hay modernidad. Esto significa que la biocolonialidad, al igual que la colonialidad del poder, se preocupa en sus análisis por la producción de subjetividades coloniales, articuladas a jerarquías raciales y epistémicas, pero en diálogo con las ontologías relacionales (Beltrán-Barrera, 2019a) y hacia un giro biocéntrico.

³ En adelante, al referirme al consejo comunitario no sólo es en relación con el pueblo negro sino a su territorio, en tanto no es posible pensar el pueblo negro de cualquier consejo comunitario sin su territorio.

otros seres en tanto sujetos de derechos y, por tanto, sujetos víctimas de la guerra que también deben ser reparados como se ha propuesto recientemente desde las afro-reparaciones (Pinzón & Narváez, 2021), fundamentales para el restablecimiento de la vida del ser negro.

De las afro-reparaciones, campo del cual presento un panorama de los debates en Colombia desde sus inicios hasta hoy en otro texto (Beltrán-Barrera, 2021)⁴, tomo

⁴«Introducción. Contribuciones al giro biocéntrico en las afro-reparaciones».

al ecogenocidio en todo su reciente despliegue de posibilidad, sintetizado en el espíritu que condensa su autor

en sus propias palabras y que —como él mismo señala— «hace justicia con las ontologías y epistemologías relaciones, holísticas... expresadas en conocimientos desde el sentipensar ancestral»:

Ecogenocidio se ofrece entonces como una ruta interpretativa comprensiva, que permite agrupar los casos según las vulneraciones, ubicar las frecuencias y continuidades en relación con los contextos, para mostrar su sistematicidad histórica, pero reconstruyendo memorias y construyendo narrativas que muestran la destrucción de la conectividad cíclica; la manera integral de estructurar la vida con base en las posibilidades ecológicas de los entornos, respetando sus ritmos y vocaciones reproductivas; en que los grupos y pueblos son inseparables de sus territorios, cuyas explicaciones están en sus visiones del mundo, en sus cosmovisiones. Reconstruir los daños causados a esta matriz de la diversidad biocultural, es neural para la descripción, interpretación y comprensión colectiva de lo sucedido, de las opciones presentes y de los planes futuros; de la esperanza. (Arboleda, 2021)

Así las cosas, la potencia analítica de lo aquí propuesto, radica en que permite comprender los efectos de las prácticas ecogenocidas que la guerra racista ha dejado en la transformación de las subjetividades del pueblo negro en su relación con el territorio. Eso es lo que significa el diálogo entre biocolonialidad y ecogenocidio.

Entonces, el objetivo del presente texto es *analizar los efectos de las prácticas ecogenocidas en el Consejo Comunitario de la Parta Alta y Media de la Cuenca del Río Dagua, perpetradas en el marco del conflicto armado bajo un racismo socioecológico, evidenciado en las transformaciones de la subjetividad negra del consejo, mediante la documentación histórico-ambiental y las percepciones de dicha población en torno a los efectos de esas prácticas.*

Fuentes y métodos

Para lograr el objetivo se recurrió a dos tipos de fuentes, a saber; documentos de historia ambiental⁵ e historia ambiental *otra*⁶, relacionadas con el sujeto de estudio e interpretados desde el horizonte de sentido teórico-metodológico de la biocolonialidad.

Partiendo de la década de los años 70 del siglo pasado, momento en que las 6 comunidades del actual consejo comunitario⁷ sintieron por primera vez la guerra en su territorio y hasta hoy, se analizaron los documentos de historia ambiental referenciados a lo largo de texto. De la historia ambiental otra, además de las historias de vida proporcionadas por los habitantes del consejo comunitario, particularmente líderes, lideresas y víctimas de la guerra, recurrimos a textos producidos por, en colaboración o junto con las comunidades del consejo, también referenciados a lo largo del texto.

El método utilizado para interpretar dichos documentos y la oralidad contenida en las historias de vida en clave de historia ambiental decolonial, esto es, observando particularmente los procesos de transformación de la interrelación entre naturalezas y culturas en el territorio del consejo y la formación de las nuevas subjetividades negras, es el que aquí denomino *hermenéutica de las ontologías relacionales*⁸.

Los métodos utilizados para conocer las historias vida del consejo comunitario, fueron las entrevistas a profundidad y las notas de campo de carácter etnográfico, que se hicieron durante el segundo semestre del año 2019. El propósito del primer método fue el de «adentrarse en la vida del otro, penetrar y detallar en lo trascendente, descifrar y comprender los gustos, los miedos, las satisfacciones, las angustias, zozobras y alegrías, significativas y relevantes del entrevistado; (consistió) en construir paso a paso y minuciosamente la experiencia del otro» (Robles, 2011, p.40), en el marco del conflicto armado y los efectos de las prácticas ecogenoéticas.

⁵ Se consideran documentos de historia ambiental todos aquellos textos producidos por instituciones y organizaciones (estatales, académicas, científicas, ONG, de prensa, etc.) que han o no sido analizados desde un punto de vista ambiental; entendido como la interrelación entre naturaleza y cultura.

⁶ Consecuentes con la perspectiva teórico-metodológica de la biocolonialidad, se acudió a las narrativas en lenguaje propio (tanto orales como escritas) de las comunidades negras del consejo comunitario sujeto de estudio. Previo acuerdo ético establecido entre el investigador y la junta directiva de dicho consejo, las voces aquí incorporadas por el primero han sido revisadas y tratadas por la segunda con fines de confidencialidad, previas a esta publicación, según los protocolos verbales establecidos entre las partes.

⁷ Según Resolución No. 2455 del Incode, en 2005 se constituyó legalmente el Consejo Comunitario de la Parta Alta y Media de la Cuenca del Río Dagua, con las comunidades de Zaragoza, Km 40, Bendiciones, Triana, El Salto y La Delfina. Aunque también se realizaron entrevistas a líderes de Bajo Calima y Cisneros, pertenecientes a otros consejos comunitarios, dado el imaginario construido desde Cisneros, pasando por las 6 comunidades del Consejo y hasta Bajo Calima, por sus efectos (del imaginario).

⁸ Siguiendo a Marisol de la Cadena *et al.*, (2018, p.167) «no se trata de analizar la manera como la gente conoce, o los significados que da a lo que hace, sino que es necesario pensar lo que la gente hace, y cómo hace las relaciones en las que ella misma es».

El propósito del segundo método no fue el de extraer información de lo observable o audible en los relatos (objetivando a los sujetos de conocimiento al concebirlos como meros informantes) a la vieja usanza de las etnografías etnocentristas, sino que, acudiendo a las etnografías solidarias (Beltrán-Barrera, 2016b), continuar con las *conversaciones corpo-emocionales* (Beltrán-Barrera, 2021)⁹ que se mantuvieron con las comunidades del consejo, gracias al acercamiento previo con ellas a través del proyecto (arriba mencionado) que derivó en el presente.

Por último, además de la premisa de que sin colonialidad no hay modernidad (Mignolo, 2002), el ego conquiro como condición material de posibilidad del dominio de los cuerpos, cultura y territorio racializado (Dussel, 1994; Montano, 2018) utilizado por los actores armados y no armados que operaron y operan el consejo comunitario, fue parte del horizonte de sentido de la hermenéutica de las ontologías relacionales.

Efectos de las prácticas ecogenoetnocidas del conflicto años 70 y 80

Decretado el fin de la esclavitud en Colombia (1851) y dada la desintegración de los centros mineros, en el Pacífico colombiano emergió un campesinado negro¹⁰, dedicado a extraer oro y otros recursos naturales de la selva (como caucho y tagua) con fines de exportación, pero con baja intensidad, ya que las élites nacionales estaban interesadas en otros territorios y productos (como el café y el azúcar) (Leal, 2016, 2018)¹¹. Gracias a ese poco interés de las élites por el Pacífico y su población negra, éstas gozaron de cierta autonomía asociada al control territorial. Esto les permitió establecer una interrelación mucho más estrecha con su territorio, fuera de la *economía extractiva*¹², a diferencia de otras poblaciones negras en América Latina y el Caribe, quienes fueron explotadas en haciendas azucareras¹³, entre otras formas de producción agrícola. Aquél poco interés de las élites se basó en el imaginario de que los pueblos negros del Pacífico eran semisalvajes, asociándolos con un ambiente considerado poco salubre. Ese imaginario operó como *paisaje racializado*¹⁴.

⁹ «Nos reconocemos afectados emocionalmente por sus experiencias [...] no hay oposición entre razón y emoción, ya que el opuesto a lo emocional no es lo racional, sino la incapacidad de sentirse afectado».

¹⁰ Iniciando un éxodo hacia las partes bajas y medias de los ríos, uniéndose a la ya consolidada formación de poblados libres de mazamorreros en familias extensivas organizadas en troncos, gracias a capitanes y capitanas negras de minas que habían logrado comprar su libertad y cuya figura de capitana configuró probablemente una descendencia matrilineal (Espinosa & de Friedemann, 1993, p.107).

¹¹ «No se trató entonces de campesinos ocupados fundamentalmente en labores agrícolas, sino en extraer elementos de la naturaleza» (2016, p.19).

¹² «La extracción de recursos naturales [...] no genera por sí sola una economía extractiva. Para ello, los procesos extractivos deben ser el eje de la economía de una región. Y por economía nos referimos al conjunto de actividades tendientes a generar acumulación» (Leal & Restrepo, 2003, p.3).

¹³ Para comprender su desarrollo en la segunda mitad del siglo XX en el Valle del Cauca, ver: Taussig (1979) y desde la historia ambiental con enfoque de género (Motta & Perafán, 2010).

¹⁴ Observa la huella humana sobre el ambiente y la lectura ideológica de ese fenómeno (Leal, 2018).

Aquella interrelación de los pueblos negros con el territorio, fundamentada ontológicamente —en muchos casos— en prácticas míticas¹⁵, expresadas en formas particulares de apropiación territorial, sistemas productivos y representaciones del bosque, les permitió establecer una relación respetuosa con los otros seres de la selva (como con la flora, fauna, cultivos, ríos, etc.). Ese respeto establecido entre el ser negro y el mundo selvático que habita se expresa materialmente en un control sobre la explotación de la flora (ej. cauchera y maderera); la depredación animal (en bosques y ríos); y usos de suelo (para cultivos y vivienda) en el territorio.

El proceso de extracción de caucho y tagua se extendió hasta las tres primeras décadas del siglo XX, aunque cada vez más intensificado e incluyendo la extracción de madera. Este último tipo de extracción inició con la construcción del ferrocarril del pacífico en 1878, el cual comunicaba a Buenaventura con Cali y el interior del país. Pero es en aquellas primeras décadas del siglo en las que inicia la primera fase de la industria maderera (hasta finales de los 50), gracias a la continua demanda local de tendidos para las líneas férreas en los diferentes tramos del megaproyecto ferroviario. Eso explica que haya sido Buenaventura el lugar donde se sembraron los primeros aserríos que dan vida a la naciente industria maderera (Leal & Restrepo, 2003).

El asentamiento de las comunidades del consejo comunitario se remonta a la construcción de dicho megaproyecto, dado que el ferrocarril pasa por los territorios del consejo y muchos de sus primeros pobladores trabajaron en su construcción (Ponce, 2012, Angulo, 2019). Aunque según la memoria de algunos mayores de las comunidades del consejo, ya había familias asentadas en el territorio provenientes de diversas zonas del pacífico huyendo de la esclavitud de las minas, sólo que la construcción del ferrocarril impulsó su poblamiento (notas de campo, septiembre de 2019).

Solo hasta la consolidación de la industria maderera en el pacífico en su segunda fase (finales de los años cincuenta hasta 1975) o, en otras palabras, cuando en la región la extracción de madera se convierte en economía extractiva, comenzó un proceso de transformación profunda y extensiva de la relación mítica que los pueblos negros habían establecido con su territorio; la cual se puede observar por ciclos y áreas de afectación (Leal & Restrepo, 2003).

De acuerdo con la memoria de un mayor y líder del Bajo Calima, la empresa Cartón de Colombia llegó a su territorio en 1974¹⁶. Al narrar su dramática

¹⁵ Ingresando al monte con una preparación del cuerpo, oraciones y secretos que les permitiera enfrentarse a visiones, a los muertos y otros seres (Restrepo & Leal, 2003, p.130).

¹⁶ Aunque según la CVC y Conif (1997) la empresa entró al área en 1959. Ver también Broderick (1998) y en una apología de la empresa se puede ver sus cambios de nombre, fusiones e inicio de operaciones en el territorio en Pérez y Arévalo (2018). En todo caso, Leal y Restrepo (2003) nos permiten comprender por qué el líder entrevistado señala que fue en 1974, a saber; porque Cartón de Colombia y Pulpapel (otra empresa en el territorio) consolidaron la ampliación de las concesiones que el Estado colombiano les había otorgado en una sola compañía en ese año de

-por no decir absurda- experiencia deja claro que, dado que *sus* territorios eran concebidos por el Estado colombiano como baldíos¹⁷, le había tocado trabajar para un ingeniero del Inderena con el fin de entregarle su propio territorio a Cartón de Colombia:

Lo que hizo Cartón de Colombia fue destruir, en convenio con el Estado colombiano ¿Por qué digo en convenio con el Estado? porque nuestro territorio en ese tiempo era considerado de propiedad del Estado. Quien entregaba las tierras y hacía los estudios era el Inderena. A mí me tocó trabajar con un ingeniero del Inderena para hacer los estudios con el fin de entregarle los territorios a Cartón de Colombia. A mí me tocó tirar línea, hacer trocha con Alberto Leguizamo (el ingeniero). Entonces lo que se hizo fue un saqueo total con nuestro territorio, por una parte. Por otra parte, lo que se hizo fue demostrarle a la gente que, por medio de una motosierra, un aparato, se podía seguir cortando la madera. Bueno, la gente siguió cortando la madera para poder sobrevivir. Con la entrada de Cartón de Colombia, hizo que gente de otras partes con otra cultura llegara al territorio. Eso de ahí pa' acá se nos rompió las relaciones que teníamos dentro de los territorios. El impacto se ve, por ejemplo, cuando el compadre mataba un pollo y lo cocinaba e iba llevando platos a las otras casas vecinas. Uno iba a comer una gallina de patio, un huevo criollo, eso era una gallina que usted la tenía 2, 3 años para usted poderla consumir. Hoy son 45 días, porque la gente del campo ya no la está criando, sino que la llevan a la incubadora. Mire, el cambio que hay acá ya es muchísimo. La gente sembraba el plátano, sembraba el banano, en la azotea tenía la albaca, el cilantro, el poleo, el orégano. Eso ya no lo hay, porque la gente todo quiere comprarlo de otra parte. Desde ese momento para acá, se perdió todo eso, se rompió todo por las otras culturas. Eso ha venido acabando con nosotros. (Entrevista, 9 de octubre de 2019)

Lo anterior es evidencia del imaginario del paisaje racializado que operó en políticos y/o dirigentes y funcionarios del Estado colombiano y los industriales madereros. Dicho imaginario obedece a la concepción de que esas tierras son inhóspitas; en las que se cree no puede vivir «gente civilizada» y por ello son propiedad del Estado. Por esa razón éste consideró las tierras del Bajo Calima como disponibles para «protegerlas» (al *nombrarlas* Reserva Forestal) y usarlas (para la industria maderera) de acuerdo con los intereses de los dirigentes y empresarios de turno (Broderick, 1998). Lo casi irreparable son los efectos de

¹⁷ No es coincidencia el hecho que el Estado colombiano haya incorporado esos territorios de pueblos negros a la Reserva Forestal del Pacífico según la Ley 2 de 1959, justo el mismo año en que comenzó operaciones Cartón de Colombia en ese territorio. Esta es una práctica que ya he evidenciado en otros territorios-reservas (Beltrán-Barrera, 2016a).

las prácticas ecocidas y etnocidas en las que se materializó dicho imaginario, a saber; la huella ambiental y el estilo de vida foráneas introducidas al Bajo Calima. Respecto a la huella ambiental, la destrucción del bosque nativo al introducir las motosierras. Y con dicha práctica extractiva se introdujo una forma de vida que adoptó progresivamente la cultura negra por la fuerza (*ego conquiro*) de la ley (era eso o desterrarse), destruyendo como dice el líder entrevistado, sus prácticas singulares de relacionamiento con el territorio; tan simples como la siembra o más complejas como su ser en el bosque (descritas más abajo). Esto condujo a muchos de ellos a ser copartícipes de la huella ambiental al convertirse en aserradores y pasar de *ser* cultivadores-cazadores-pescadores-curanderos (bajo una economía no extractiva) a *ser* consumidores, en tanto deben comprarlo todo.

Pero la consolidación de la industria maderera coincidió con la construcción del megaproyecto de la carretera Alejandro Cabal Pombo en la década de los años 50 y, un mayor y líder del consejo comunitario perteneciente a la comunidad de La Delfina nos recuerda:

Este proyecto comienza —en esa época no se le llamaba así— con un movimiento extraño, que hoy le llamamos desplazamiento. Un desplazamiento no por fuerzas armadas de esa época, sino políticas de Estado, de gobierno. En esa época no existía un mecanismo como el actual de los consejos comunitarios donde hay unos reconocimientos de autoridades territoriales, que tienen como la facultad de pedir una explicación al gobierno de qué va a hacer, cómo lo va a hacer. En esa época no. Si usted está aquí: ¡ey! salga corriendo rapidito o si no, le echan la máquina arriba ¡así de sencillo! Bueno, eso comenzó con la apertura de la vía. Además de eso vino el daño que se le hizo a la fauna tanto del río (Dagua) como terrestre, y al mismo tiempo, al ecosistema y el medioambiente, porque en esa época tampoco existía los controles ambientales que existen hoy, a tal punto que todo el material que se extraía era echado al río, todo. (Entrevista, 10 de octubre de 2019)

Con esta experiencia, el fenómeno del desplazamiento —precisado por la Asociación de Mujeres y Hombres de Triana como destierro— atribuido comúnmente al «conflicto armado» y a la presencia de «actores armados», se complejiza y singulariza en la experiencia del pueblo negro. Sobre todo, por las prácticas ecocidas y etnocidas ocasionadas a dicho pueblo y su territorio, cuyos efectos los comenzó a *sentir* ambas partes, a saber; el ser negro y la selva en su interrelación rota, ahora por otra causa. Al igual que en Bajo Calima con la industria maderera, aquí el paisaje racializado operó tanto en la huella ambiental descrita por el líder del consejo como en el destierro ocasionado, ya que las comunidades negras que vivían (habitaban; tenían sus cultivos etc.) en los tramos de la vía

carreteable, eran vistos como parte del paisaje; como cualquier animal o planta a la que no se le consulta nada, sopena de ser arrasados por las máquinas como hicieron con el bosque.

A pesar de los efectos diferenciados de las dinámicas extractivas de la industria maderera en sus diferentes fases (Tercera fase: desde 1975 hasta el 2000), así como la construcción del megaproyecto de la vía Cabal Pombo, la interrelación mítica del ser negro con la selva se mantuvo durante todo el siglo XX. Un ejemplo de ello es don Desiderio Murillo, un abuelo negro curandero y residente en Bajo Calima desde niño —pues nació en Noanamá (Chocó) en 1920—, quien a través de su afirmación «me gusta el bosque» no solo da nombre al título de su libro¹⁸, sino que expresa su sentipensar¹⁹ y cómo su ser se relaciona con el bosque en la práctica del curanderismo, la cual

va más allá de la simple elaboración y formulación de remedios, involucrando, si se quiere, aspectos únicos (mágicos) que vuelven especial la relación curandero-planta-paciente, dejando de ser práctica y utilitarista para volverse más integral. El uso de las plantas está mediado a menudo por ciertos rituales que autorizan su empleo [...] [Eso es evidencia de]²⁰ toda una cosmovisión que refleja su sentir, su pensar y su ser. (Murillo & Ruiz, 1996, pp. X-XI)

Esos conocimientos y memoria cultural de don Desiderio asociados al bosque, en términos de Nazarea (2006, citado por Beltrán-Barrera, 2013) son cruciales para la conservación de la biodiversidad porque ambas (tanto el bosque mismo, como los conocimientos y memoria cultural del pueblo negro) sirven de «repositorios» vivos que permiten la supervivencia de la diversidad en el planeta, por lo cual se habla de un inextricable link entre diversidad biológica y cultural (Posey, 1999). Por lo tanto, atentar contra la cultura negra es no solo atentar contra la biodiversidad sino contra la vida misma en el planeta, en tanto allí yacen posibilidades diversas de existir de una manera más simple, bella y amable relacionalmente, como la de don Desiderio y su pueblo.

Ahora bien, «Después que se fue Cartón de Colombia, la gente ya quedó con otro olfato. Y ahora que ha llegado la otra fuerza, que entró la coca, es un impacto todavía más grande y más conflicto que ha venido llegando» (entrevista con líder de Bajo Calima, octubre de 2019). Esta afirmación nos permite avanzar hacia otro de los efectos de las prácticas ecogenoetnocidas, a saber; la violencia armada.

¹⁸ El libro *Me gusta el bosque (vivencias de un curandero)* cuyos autores son el propio Murillo gracias al trabajo de Ruiz (Murillo & Ruiz, 1996) ganó el Premio Nacional Colcultura en 1995.

¹⁹ Según Wade (2004), Arocha (1992) acuña dicho concepto para la experiencia del negro chocoano.

²⁰ Este añadido es mío para conectar las referencias que proceden de dos páginas distintas.

En un diálogo científico con la verdad de las víctimas sobre el ecocidio de la parte alta y media de la cuenca del río Dagua, Vásquez & Vásquez (2021) no solo nos recuerdan lo que significó para las comunidades negras y sus territorios la introducción foránea de cultivos de coca a inicios de los 80²¹, sino que fundamentan los relatos de las comunidades en relación con los efectos ecosistémicos de dicho monocultivo. La vocación de esas tierras propicia para sus bosques nativos, se forzó (violentó) con fertilizantes para cambiar su vocación, sometiéndolos además a una sobreexplotación que favorece la presencia de patógenos, obligando por esto último al uso de altas dosis de pesticidas. Según un miembro de la comunidad de Bajo Calima, en 1982 los grupos armados llegaron a su territorio junto con los cultivos de coca y con ello,

Al derrumbar los bosques, los animales que lograban sobrevivir huían desterrados de su hábitat. Muchos de esos animales eran parte de la dieta de las comunidades negras, las cuales regulaban ellos mismos mediante la cacería. Muchas plantas nativas asociadas a los ecosistemas del bosque, algunas de ellas utilizadas en la medicina tradicional afrocolombiana, desaparecieron tras los bosques. (AMyHT y SV, 2019)

Lo que describen las comunidades frente a la práctica ecocida de los cultivos de coca es un hecho, que en términos biológicos se observa en la fragmentación de los bosques y se evidencia en la pérdida de especies endémicas, nichos ecológicos, potencial genético y recursos hídricos, potenciado con la llegada paulatina de colonos que trajeron una vocación diferente a la forestal (Vásquez & Vásquez, 2021). Esa destrucción de posibilidades de relación entre el pueblo negro y su territorio (comunidades y bosque, plantas, animales etc.) junto con la creación de otras condiciones materiales (facilitando la sierra o la labor en los cultivos de coca) los obligó a asumir progresivamente esas nuevas prácticas foráneas, todo lo cual se comprende como ecocidio y etnocidio.

Ahora bien, la primera acción militar violenta que rememoran las comunidades del actual consejo comunitario ocurrió en 1974, en el que murió un niño afro de 9 años, producto de un reloj bomba dirigido por la guerrilla de las Farc-EP al poliducto de Ecopetrol. Única acción violenta de la década en los territorios del consejo, de acuerdo con la memoria colectiva²². Según las interpretaciones de la violentología convencional, el que haya llegado esa guerrilla al pacífico, aunque con bajos niveles de operaciones militares, se explica por la estrategia de expansión de ese grupo, acordado en su quinta Conferencia en 1974 (Medina Gallego, 2009 citado por Valencia, *et al.*, 2016).

²¹ Esto se explica por la necesidad de la guerrilla de las Farc-EP de sostener financieramente su expansión militar y geográfica (Otero, 2008), pues antes el grupo sólo protegía el negocio de la droga, pero luego, pasó a ser productor y de allí, la expansión de los cultivos de coca a los territorios en mención.

²² El niño «recogió el reloj y se lo llevó a su casa, la cual estalló horas después. Por fortuna no había nadie más en la casa en el momento de la explosión» (AMyHT y Beltrán-Barrera, 2021b).

Sin embargo, un mayor de las comunidades recuerda que algunos incidentes relacionados con el poliducto, afectó el sistema de vida de las comunidades negras desde los años 60, como el derrame de crudo en diversos tramos del territorio, aunque «en esa época era, yo diría descuido»:

estamos hablando del año 60, 64, 65 y de ahí para allá todo eso. Se sabe que cuando caen esos productos ajenos al ecosistema, altera —además de matar— prácticamente una serie de peces, pues también para llegar allá, tiene que pasar por algunos espacios terrestres, causa sus daños a la vegetación y en sí el mismo suelo. (Entrevista, 10 de octubre de 2019)

Si bien no fueron actores armados quienes ocasionaron daños al territorio por el rompimiento de los tubos de Ecopetrol en distintos momentos y tramos del consejo comunitario, con afectaciones no sólo al ecosistema sino a las mismas comunidades al atentar con sus modos de vida relacionadas con el ecosistema afectado, lo cierto es que ellas quieren denunciar que los efectos ecocidas y etnocidas ocasionados al consejo comunitario no proceden únicamente del «conflicto armado», sino de las dinámicas del «desarrollo» que pasa (porque no gozan de él) por sus territorios.

Así las cosas, tanto la presencia del Estado de manera legal -pero ilegítima para el pueblo negro por lo que ya se ha relatado- mediante la concesión entregada a Cartón de Colombia vía la Reserva Natural constituida desde 1959 y el desarrollo de una economía extractiva alrededor de la madera; al tiempo de la ejecución del megaproyecto de la vía Cabal Pombo, como la presencia de la guerrilla de las Farc-EP desde los 70 —primer grupo armado en el territorio— que aunque con pocas acciones armadas, su presencia y posesión de territorios de las comunidades negras desde los 80 para los cultivos de coca, aceleraron un proceso de transformación forzosa del ser negro y sus territorios. Estos fueron subyugados (territorio y cultura) a la ideología política del desarrollo con su moral de la producción, que deviene cada vez que lo necesita en violento. Acelerado, porque la intervención del megaproyecto ferroviario desde finales del siglo XIX, así como la construcción de la carretera Alejandro Cabal Pombo hacia finales de los 50, hicieron lo suyo al iniciar un poblamiento colono y una economía bajo la racionalidad del dinero, forzada por esa serie de proyectos.

Efectos de las prácticas ecogenoetnocidas del conflicto años 90 y siguientes

Todo comienza a complicarse a partir del año 99, cuando llegan al territorio los famosos «paracos». Ahí comienzan a haber muertes selectivas, incluso en esos tipos de organizaciones, ya por desconocimiento, ya por falta de estudio. Pero ahí comienza a deteriorarse todo y se profundiza en el año 2009 con el tema de la minería, donde hacen presencia los actores armados

casi que permanentemente y casi que direccionan el quehacer de la gente; cómo actuar, cómo tener que estar sometidos a ellos. Pero Zaragoza y sus comunidades circunvecinas, comunidades pacíficas de hombres amantes del campo, amantes de lo que hacían, de sus vecinos, donde el cabeza de familia era la voz cantante y los demás se movían a su círculo, donde uno para mantener su parcela no tenía que desembolsar un peso, porque simplemente se hacía a través de las conocidas «Mingas»; donde yo iba y trabajaba en las fincas de mis vecinos y después ellos venían y trabajaban en la mía, y así con los demás. Un pueblo pacífico, como el mar que nos rodea... todo se deteriora [...] lo que podía haber sido una bendición, se convirtió en la peor de las maldiciones para el pueblo de Zaragoza. El que va a Zaragoza y su área circunvecina, lo que ve es un pueblo triste, apagado, como sin ganas de vivir. (Entrevista con líder de Zaragoza, 23 de octubre de 2019)

A partir de la década de los 90 y hasta 2017 de manera intermitente por todo el territorio del consejo comunitario, se implementaron prácticas de erradicación de cultivos de coca, como la aspersión aérea con glifosato y el control biológico. Asimismo, se llevó a cabo el megaproyecto de la doble calzada en la vía Alejandro Cabal Pombo e inició la megaminería de oro acuífera a gran escala sobre el río Dagua. Todas esas dinámicas condujeron a prácticas no solo ecocidas y etnocidas como las de las décadas anteriores, sino también genocidas, provocadas por las disputas territoriales con la entrada del paramilitarismo en defensa de intereses empresariales y políticos, y el aumento de las acciones militares de la guerrilla.

La concesión forestal Bajo Calima de Cartón de Colombia fue devuelta al Estado en 1993, sin embargo, la práctica de la tala quedó interiorizada en el pueblo negro como modo de subsistencia²³. En 1991 y 1998 la guerrilla bombardeó el poliducto de Ecopetrol a la altura del Boquerón (entre la comunidad de Bendiciones y Zaragoza). En la primera —lo recuerda muy bien una mujer negra porque estaba pariendo a uno de sus hijos un primero de enero (del 91)—, las comunidades avisaron a las autoridades de modo tal que pudieran atender el desastre ambiental. La policía que atendió el llamado fue emboscada por la guerrilla y murieron 7 policías, uno sólo logró escapar. Durante esa década, la guerrilla también incursionó en repetidas ocasiones quemando y/o provocando accidentes a tractomulas que transportan carga desde el puerto de Buenaventura hacia el interior del país. Cuando la carga era de alimentos, las comunidades empobrecidas aprovechaban para recogerlos (los alimentos), llevarlos a sus casas y darles de comer a sus hijos y familiares (Notas de campo, agosto-septiembre de 2019).

²³ «la población continuó con la extracción selectiva pero esta vez sobre los bosques de segundo crecimiento. Esta actividad ha seguido después del retiro de la empresa de la zona y las comunidades subsisten como este tipo de extracción y con productos de pequeñas dimensiones, tales como: varas, postes, tucas, entre otros». (CVC-Conif, 1997, p.9)

De acuerdo con la anterior descripción y el aumento de los cultivos de coca a lo largo del consejo comunitario bajo el control de la guerrilla, las comunidades negras desde Cisneros hasta Bajo Calima fueron estigmatizadas de guerrilleras. De allí que la Asociación de Mujeres y Hombres de Triana en su esfuerzo por comprender las dinámicas de violencia en su territorio y sobre sus cuerpos; de cara al proceso de esclarecimiento de la Comisión de la Verdad, en el capítulo *Nuestra verdad negra* se hayan hecho la siguiente pregunta que da pie a su interpretación sobre la incursión paramilitar en su consejo comunitario y las prácticas ecogenoetnocidas sufridas:

Desde 1996, empresarios de Cali tenían interés en el desarrollo del megaproyecto de la doble calzada Cabal Pompo. El estudio estuvo listo en febrero de 1998 para ser ejecutado. La Asociación de Ingenieros del Valle «solicitó a las autoridades departamentales y los gremios de la región impulsar el proyecto en el menor tiempo posible». Dicha Asociación «solicitó el apoyo del gobierno departamental y estamentos de la sociedad como el Comité Empresarial Permanente y el Comité Intergremial de Cali para darle un impulso al proyecto» ¿Cómo darle el impulso al megaproyecto de la doble calzada en un territorio donde la guerrilla hace presencia esporádica desde los años setenta (primer caso registrado en 1974), más permanentemente desde los ochenta (en 1982 inician los cultivos ilícitos en Bajo Calima) y con acciones en distintos puntos de la vía al mar por parte de ese grupo armado (como la quema de tractomulas) desde los noventa, donde las comunidades del consejo somos simplemente habitantes de un territorio en disputa por actores armados (al inicio de guerrilla y fuerzas estatales) y «no armados» (empresarios y políticos), pero estigmatizadas de ser guerrilleras desde Cisneros hasta Bajo Calima y consideradas menos valiosas por ser negras? (AMyHT y Beltrán-Barrera, 2021b)

Ser negro y además considerado guerrillero, justificó -para quienes querían el «restablecimiento del orden» y el dominio económico-territorial- la brutalidad con que los victimarios —principalmente paramilitares— violentaron tanto los territorios como los cuerpos negros²⁴. Dicha brutalidad se caracterizó en 27 prácticas ecogenoetnocidas (22 a seres humanos y 5 a no humanos como bosques y ríos) reflejadas en 110 casos (88 a los primeros y 22 a los segundos; de todos ellos, solo 10 se cometieron antes de la llegada de los paramilitares). Dichas prácticas iniciaron con los feminicidios de 1997, 1998 y 1999 como estrategia militar de terror para que las comunidades negras dejaran el territorio, desarticulándolas; las masacres de Zaragoza (dos: en 1998 y 2000) y Triana (dos: 10 de junio y 26 de

²⁴ El principal victimario fueron los paramilitares (52 casos), seguidos de la fuerza pública (13 casos) y los no reportados (también con 13 casos), mientras que la guerrilla ocupó el 4 lugar (12 casos). Bacrim, invidias, empresarios y políticos, así como otros actores, se distribuyen los restantes casos.

agosto de 2000) provocando un destierro masivo; y los asesinatos y desapariciones sistemáticas y dirigidas (desde el 2000). Un segundo momento de la violencia sufrida en el territorio posterior a la desmovilización del Bloque Calima de los paramilitares en 2004: con y asociada a la destrucción ecológica del río Dagua por la minería y los «nuevos» actores; y la construcción de la doble calzada Cabal Pombo que coincidió con el de la minería (2008-2014). Y un tercer momento de prácticas ecogenoéticas, reflejadas en lo que les dejó las dinámicas anteriores de violencias y la desmovilización de las Farc-EP: como la continua aspersión aérea con glifosato; una nueva ola de amenazas por «nuevos» actores armados y la disputa por el control de los restos de la explotación minera (AMyHT y Beltrán-Barrera, 2021b). Todo eso a pesar de las nuevas condiciones políticas de etnicidad y territorialidad colectiva de las que «goza» el pueblo negro desde la Ley 70 de 1993.

En la experiencia de las poblaciones de Bajo Calima, se puede observar claramente lo que significó el conflicto armado bajo las nuevas condiciones políticas de etnicidad y territorialidad colectiva:

Los estudios de la titulación colectiva los hicimos sin ningún problema. Pero cuando ya obtuvimos el título colectivo, que ya entró nuestra gente a sembrar cultivos de pan coger, ahí sí. De ahí para acá han venido las amenazas, porque nosotros decimos: esto es nuestro, esta es nuestra casa. Y como es nuestra casa, no podemos aceptar que el que llegue, diga: «yo voy a hacer», sino que tiene que concertar con quien es dueña de la casa. Esa era nuestra propuesta como consejo comunitario y como dueños del territorio. Ahí ya vino el conflicto; llegaron los actores armados y comenzaron las amenazas, para ahora sí enfrentarnos a nosotros y comenzar a matar a los líderes. Porque siempre, cuando el gobierno sacaba la propuesta de que había que mandar el glifosato, a que fumigaran los territorios, decían que eran los líderes los que denunciaban y por eso han venido matando a los líderes. (Entrevista con líder desterrado en Buenaventura, octubre de 2019)

Por otra parte, en el siguiente relato de vida de un mayor y líder de la comunidad de El Salto se comprende claramente lo que llevó al ser negro de las comunidades del consejo comunitario a *transformarse en el medio* de un sándwich, cuyas dos *tajadas* diversas de pan (entendidas como dos fenómenos distintos: por un lado el desarrollo y por el otro el conflicto armado) los aprisionaron y confinaron —con fuerzas distintas— a unas nuevas prácticas económicas y comunitarias (o estilo de vida) alrededor de la vía Cabal Pombo, haciendo que devinieran subjetivamente en otro: con prácticas individuales-familiares de subsistencia y las comunitarias reducidas a la vecindad y la nueva vida económica que provee la carretera (restaurantes; turismo alrededor de los balnearios por las aguas cristalinas que bajan de la montaña; lavado de tractomulas, entre otras) (notas de campo, septiembre de 2019).

A finales de los 60 la carretera era una sola, no existía la doble calzada. Ni siquiera estaba pavimentada —creo— hasta Buenaventura y no existían tractomulas; lo máximo eran los camiones grandes que transportaban madera y algunas mercaderías. En ese tiempo y repitiendo la experiencia de mi abuelo y de toda la gente que yo conocí en ese tiempo, la carretera sencillamente era un punto de conexión con la ciudad, de transporte a la «civilización». Las casas que estaban a la orilla eran puntos de paso para entrar o salir del territorio y tener un punto de llegada donde se pudieran acopiar las cosas que producían las fincas; el lugar donde se llegaba con las bestias. Se descargaba, volvía y se llevaba, etc. No era el eje principal de la convivencia, porque la dinámica económica, la dinámica de vida estaba adentro, en el monte. Las posibilidades de generar un comercio, unas actividades que hacen que ahí cerquita a la carretera se pueda vivir, hizo que mucha parte de la población empezara a tener una vivencia más ahí, sobre ella. Ya la subida al monte en los 80 no es tan intensa y empieza a ser menos intensa para las nuevas generaciones. En ese momento el impacto de las dinámicas del conflicto armado todavía no era de una magnitud como la que llegó al territorio al terminar el siglo XX. A partir de allí la configuración cambia drásticamente. La población se empieza a convertir en un sándwich, entre dos cosas (desarrollo y conflicto) que no alcanza a comprender completamente. Unas generaciones de jóvenes que empiezan a ser contaminados por estas dinámicas y unos procesos en los cuales terminamos 99% viviendo en la orilla de la carretera y las fincas empezaron a ser debilitadas. A muchas no se pudo volver a subir porque los campamentos de una cosa (guerrilla) o de la otra (ejército y/o paramilitares) estaban en las lomas. Entonces, empieza esa presión de un lado (desarrollo) o del otro (conflicto), pues de una u otra manera, es la presión para que se llegue a la carretera. (Entrevista con mayor y líder de la comunidad de El Salto, 10 de octubre de 2019)

Así las cosas, esa otra subjetividad ya no es negra, con vestigios de la cultura negra, sí; con integrantes, principalmente mayores que mantienen su relación con el monte, sí. Pero por ello mismo son hoy comunidades fragmentadas, cuyo ser ha sido progresivamente colonizado. Esto les implica un reto enorme y un esfuerzo titánico para las y los líderes que luchan por preservar y recuperar las prácticas culturales de relación con su territorio. Así las cosas, ¿cómo pensar la reparación del pueblo negro?

Aportes para pensar la reparación en clave biocéntrica

El desequilibrio yo diría, comienza, como todos sabemos, con el famoso desarrollo del país [...] te comento a raíz del año 62 cuando todavía se respiraba tranquilidad. Entonces comienza a verse afectada y a haber

cambios en la cultura y costumbres de las comunidades. Mira que iniciamos con el ferrocarril, después el oleoducto, luego viene la vía Cabal Pombo con los monocultivos y cultivos de coca, y finalmente la doble calzada —esta sí nos trajo bastantes dolores de cabeza— así como la *extracción maderera y minera*²⁵. (Entrevista con mayor y líder de la comunidad La Delfina y notas de campo, octubre-noviembre de 2019)

Si bien el primer hecho relacionado con el «conflicto armado» lo rememoran las comunidades en el año de 1974, lo cierto es que ellas *sentipiensan* que el «conflicto» contra su territorio y cultura entró décadas antes con los proyectos de desarrollo e incluso se remiten a finales del siglo XIX con la construcción del ferrocarril. Esto se evidencia en un desequilibrio progresivo del sistema de vida del pueblo negro en relación con sus prácticas de relacionamiento con el territorio, desde cuando aún se respiraba cierta tranquilidad. Sin embargo, el vínculo estrecho entre conflicto y desarrollo, es decir cuando la violencia armada paramilitar entra con el fin explícito de servir al desarrollo; particularmente en la construcción de la doble calzada Alejandro Cabal Pombo, se hace más evidente (dicho vínculo) hacia finales de la década de los 90 e inicio de los años 2000, al operar el *ego conquiro* como condición de posibilidad de los proyectos modernizadores y la violencia asociada al paisaje racializado. Con ello, se observa un proceso de transformación del ser negro en un contexto paradójico de reconocimiento étnico y territorial.

La paradoja, a saber; que a mayores derechos diferenciales del pueblo negro mayor violencia racial, se comprende por el hecho de que las diferencias culturales reconocidas por el Estado son superficiales y cosificadas²⁶, es decir que «se trata de aquellas que son presentables y aceptables según los códigos morales de la sociedad dominante, aquellas que ofrecen la simulación de la diferencia pero sin cuestionar el orden social y moral dominante, ni los principios ontológicos y epistemológicos dominantes» (Poirier, 2004, p.10 citado por Mosquera 2007, p. 217).

En clave de afro-reparaciones, el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda (2021) nos enruta metodológicamente sobre cómo y qué significa pensar las reparaciones para el pueblo negro, después de caracterizar las prácticas ecogenoetnocidas. Esto lo hace con una pregunta sencilla pero clarificadora ¿qué hacíamos antes de la guerra en nuestros territorios rurales y urbanos y qué no se

²⁵ Este líder no menciona en la entrevista ni la extracción de madera ni la minería. Pero en otras conversaciones con él fue posible indagar sobre esos otros dos fenómenos que me permiten completar con las notas de campo su relato como si fuera uno solo, con el fin de presentar en su propia voz esta síntesis concluyente sobre los efectos de las prácticas ecogenoetnocidas en el Consejo Comunitario y por lo cual lo introduzco en cursivas. Esto en aras de la rigurosidad de las fuentes.

²⁶ «la cultura se aborda como una cosa y no como un proceso histórico. Se le percibe como un objeto que el actor posee y no como constitutivo de la persona. La cultura es presentada como algo que el actor social tiene derecho a tener. Cuando se pone el énfasis en el tener cultural y no en el ser cultural las cuestiones sobre la diferencia y la alteridad quedan intactas» (Poirier 2004, p.11 citado por Mosquera 2007, p.218).

puede hacer durante y después de este periodo? Esa búsqueda de Justicia histórica terrenal y celestial —nos dice Arboleda— está plagada de solidaridad, amor y felicidad, convirtiéndose en los fundamentos morales, ontológicos y epistémicos de la cosmovisión y sabiduría negra, movilizadas por lo que denomina como: *racionalidad del «vivir sabroso»*. Esa pregunta además nos permite «revelar las reorganizaciones terroríficas de la existencia, la negación y supresión del ser y el estar siendo de estas comunidades. La colonización, destrucción, imposiciones y cambios de paisaje en todos los órdenes y ámbitos» (Arboleda, 2021).

Una pregunta realizada a las y los entrevistados estuvo justo relacionada con cómo percibían los cambios en su relación con el territorio: antes, durante y después del conflicto y cómo vivían antes del conflicto, todo lo cual se resume para las comunidades sujetas de estudio en *la racionalidad de una vida hermosa* «dura por el sistema que había que trabajar duro, pero *era una vida hermosa*», materializada en la tranquilidad:

no vamos a decir que todo fue para mal, en el sentido que antes se gastaba uno para ir a Cali... aquí pasaba el tren a las 8 y llegaba a las 12:30 a Cali. Pero ahora uno en dos horas, dos horas y media está en Cali. Pero comparado con las afectaciones, te cuento la verdad: yo prefiero [¿Durar cuatro horas en ir a Cali?]. Sí, pero vivir tranquilo, como vivía uno.

De acuerdo con lo anterior y las siguientes palabras de un miembro de las comunidades del consejo, es posible comprender por qué prefieren la vida hermosa y tranquila de antes de la construcción de la carretera y cómo pensar una reparación biocéntrica:

[con la carretera] comenzó a sedimentarse el río que era navegable hasta cierto punto²⁷, en el cual se andaba en su canoa, tranquilamente. Y comienza eso a hacer un poco más difícil lo que es la parte alimentaria, porque uno podía decir: ¡Mija!, ponga la olla al fogón y yo voy aquí con la varita, lombrices y ya venía con tremendo pescado del río, porque había toda clase de peces [...] el Nayio, la Sabaleta, el Sábalo, el Barbudo, el camarón Muchillá, el Bocón, la Juancha, de todo había, era abundante. Esos lugares donde los peces estaban, los que no quedaban tapados tenían que ir migrando pa' otra parte donde lograran salvarse [...] comenzó a erosionarse muchas de las partes que la gente cultivaba [...] cuando yo viajaba hacia Dagua (año 62-63) —mis padres me mandaban a mercar con 20 pesos— había de ahí para arriba cultivo a lado y lado. En esa época el sistema de vida era eso; la gente dependía de la caña para sacar

²⁷ En la novela de finales del siglo XIX *María* de Jorge Isaacs (1997), se narran los tramos navegables del río Dagua en la travesía de su protagonista desde el puerto de Buenaventura hacia su final navegable (Juntas-Dagua).

el guarapo y el viche. El maíz que se cosechaba era para alimentación de los animales que uno criaba: gallinas y cerdos, pero también para el sistema económico, porque el maíz ya seco lo cogía uno y desgranaba, e iba a vender a Cisneros y con eso mercaba. También se cultivaba mucho el plátano que se llevaba a vender a Buenaventura [...] hoy en día uno ve, ¿qué pasó? se dejaron meter la idea de los pesos, de riqueza y fueron acabando con todo [...] Al abrirse el tránsito de la vía comienza a llegar mucha gente de otras partes, pero venían con sus costumbres. Y como en los años 80 comienza a insertarse ciertos cambios en el sistema agrícola, inician los monocultivos —y usted sabe la consecuencia del monocultivo cómo es— y comienzan a haber cultivos que la gente acá no conocía. Estamos hablando de cultivos ilícitos. Con el tiempo algunas personas —aun de los nuestros— comienzan también a contagiarse con eso y trae sus consecuencias. Hubo y sigue habiendo muertos. Los adultos cumplen su ciclo, fallecen y la nueva generación comienza a encontrarse con estas cosas, como más fácil la situación del dinero. Otros comienzan a emigrar y buscar trabajo y así sucesivamente y eso hace que las costumbres se vayan mermando, se vayan perdiendo. (Entrevista con mayor y líder de la junta directiva del consejo comunitario)

De acuerdo con lo hasta aquí señalado por las comunidades negras del consejo comunitario, puede afirmarse que el conflicto ha sido una constante histórica asociada a los diferentes proyectos de desarrollo y que lo único que ha cambiado (de ese conflicto) son las prácticas ecogenoetnocidas, porque sus efectos han conducido a lo mismo con mayor o menor velocidad e intensidad, con mayor o menor violencia, a saber; al etnocidio del pueblo negro mediante la ocupación (legal o ilegal), explotación e inserción de sus territorios a la hoy economía global, obligándolos a una interdependencia con dicha economía en la que continúa operando el *ego conquiro* y el paisaje racializado, violentando sus derechos colectivos y territoriales. Como lo afirma un sociólogo de las comunidades del consejo comunitario:

En comunidades como la nuestra, (la) interdependencia de la globalización del mercado económico implica violación de derechos colectivos y de la autonomía territorial, porque se le da prioridad a las dinámicas de los tratados económicos internacionales y sucede lo que ha venido ocurriendo en el pacífico colombiano, puntualmente Buenaventura que se ha priorizado lo relacionado con la modernización de lo portuario, que representa la cooperación internacional pero las injusticias que sufre el pueblo bonaverense pasan a un tercer plano. (Angulo, 2019, p.44)

Lo anterior confirma una vez más que desde la invasión-conquista nunca hubo una intención de establecer una población en Buenaventura (Pérez, 2007), y mucho menos a lo largo de sus vías (fluviales, ferroviarias y carretables) de interconexión

con el interior del país y de la cual hace parte el consejo comunitario, entendidas (las vías) como parte y/o extensión funcional del puerto. De allí que se hable de Buenaventura como *un puerto sin comunidad* (CNMH, 2015).

Así las cosas, bajo esa geopolítica y la primacía de una moral de la producción (legal) anclada a la prioridad de los tratados económicos internacionales y (e ilegal) del narcotráfico, donde los principios de solidaridad y felicidad del pueblo negro y su relación ontológica y epistémica con el territorio han sido (territorio y cultura) considerados obstáculos para el desarrollo, en tanto se ha producido un ecogenoetnocidio ¿Cómo poder reparar moral, ecológica y materialmente al consejo comunitario en sus propios términos (morales, ontológicos y epistémicos) en tanto víctimas desde el siglo XIX (para no hablar de los anteriores procesos que los condujeron a esos territorios), de manera holística con *justicia histórico-ecológica integral*?

En primer lugar, la justicia sociocultural y la justicia ecológica deben ir de la mano, de modo que haya una reparación integral; donde lo individual y comunitario se integre con lo sectorial a partir de una verdad interseccional como lo sugiere Arboleda (2021) y como la entregada por las mismas víctimas del consejo comunitario a la CEV en sus propios términos (AMyHT y SV, 2019; AMyHT y Beltrán-Barrera, 2021a, 2021b), la cual busca la restitución de la complejidad del ser negro (Arboleda, 2021). En segundo lugar, lo cierto es que poco o mucho podremos hacer sin una paz intercultural en los territorios (Lao-Montes, 2007; Arboleda, 2018a). Sobre todo, cuando al pueblo negro se le ha sujetado (en términos foucaultianos) de modo tal que su subjetividad ha devenido en otro ser, ajeno a las prácticas culturales negras de solidaridad y amor por el territorio de los mayores que aún perviven. Dicha paz intercultural requiere un nuevo pacto social, económico, político, ecológico y cultural, bajo los principios de una nueva moral en la que prime la vida de los Otros (seres humanos y no humanos). Pero eso no se decreta ni se impone, requiere de un cambio cultural profundo sobre el imaginario colonial y racista que hemos construido sobre el negro y sus territorios. Por ello,

Mi mensaje es muy sencillo: la persona que no aprende a amarse es imposible que ame, la persona que no se valora, es imposible que valore a los demás, la persona que no toma en consideración que es parte de la humanidad, es imposible que reconozca en el Otro a la humanidad. En Colombia nos ocurre eso. En Colombia siguen pensando, en todos los niveles, desde presidencia para abajo, de manera política; desde las universidades hasta el pueblo, de manera educativa; la misma curia, en todos sus niveles; la rama judicial, llámese como se llame, tenga el cargo que tenga, siguen pensando que, o a los negros hay que eliminarlos, hay que quitarlos de este territorio o hay que borrarlos de la faz de la Tierra. (Entrevista con mayor y líder de Cisneros, noviembre de 2019)

Conclusiones

La guerra contra el pueblo negro y su territorio en el Pacífico colombiano no tuvo como único espacio-tiempo el de las incursiones armadas, ni como único enemigo la violencia física (en cuerpos y territorios) legal e ilegal. La guerra *tiene* un espacio-tiempo de larga duración que se remite a los primeros proyectos de modernización en el territorio (construcción de las vías férrea y asfaltadas), y como otros enemigos «el desarrollo» que se les impuso; con sujetos y prácticas foráneas las cuales progresivamente han venido transformando al ser negro y su relación con su entorno ecológico. De allí que se pueda comprender esa guerra como un racismo socioecológico estructural de larga duración que está conduciendo a un etnocidio y ecocidio.

Así las cosas, pensar una reparación para el pueblo negro y otros sujetos en condiciones similares (indígenas, campesinos, pescadores etc.) en clave biocéntrica, requiere en primer lugar; una reinterpretación de las afectaciones sufridas por ellos y sus territorios en el marco del conflicto armado, en la que se evidencie los problemas sociales y ecológicos, pero no de manera escindida, sino de modo que se deven las transformaciones en las relaciones entre cultura y naturaleza. Para ello, el método de la hermenéutica de las ontologías relacionales resulta útil, pues en nuestro caso permitió indagar por el cómo era la vida de los pueblos negros antes, durante y después de las confrontaciones armadas en su territorio, permitiendo identificar lo que hay que reparar después de evidenciar las prácticas ecogenoetnocidas.

En segundo y último lugar, la reparación biocéntrica requiere un cómo singular. Dado que la singularidad proviene de cada cultura, es ésta la que deberá guiar en sus propios términos el cómo llevar a cabo un proceso de cura y sanación cultural y territorial. No se puede seguir pensando desde el centro del país y bajo saberes expertos —por muy bien intencionados que sean— la reparación en Colombia. Ese es el desafío epistemológico de una reparación integral con justicia socioecológica.

Referencias

- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana. En H. Alimonda (coord.), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-58). Buenos Aires: Ciccus y Clacso.
- Angulo, L. (2019). *Ellos y nosotros. Percepción que tienen los habitantes de los Consejos Comunitarios Alto y Medio Dagua y Pacífico Cimarrón de Cisneros sobre el impacto socioambiental y del proceso de consulta previa en el marco de la construcción de la doble calzada Buenaventura – Buga en sus Territorios*. Tesis de grado. Universidad del Pacífico, Buenaventura.

Arboleda, S. (2021). Ecogenocidio. Posibles implicaciones para una verdad que reconecte la vida. En Y. Beltrán-Barrera (Ed.). *Una verdad negra desde el ecogenocidio en Buenaventura* (pp. 42-61). Bogotá: Universidad Central.

Arboleda, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas*, 50, 93-110. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a6>

Arboleda, S. (2018a). *Ecogenocidio afrocolombiano. Por una conceptualización desde la justicia histórica*. En Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco), Conferencia Magistral de apertura Maestría en Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, Bogotá, Colombia.

Arboleda, S. (2018b). Defensa ambiental, derechos humanos y ecogenocidio afrocolombiano. *Pesquisa em Educação Ambiental*, 13(1), 10-27. <https://doi.org/10.18675/2177-580X.vol13.n1.p10-27>

Asociación de Mujeres y Hombres de Triana & Beltrán-Barrera, Y. (2021a). Aportes metodológicos para la construcción de la verdad negra en Colombia. En Y. Beltrán-Barrera, (Ed.). *Una verdad negra desde el ecogenocidio en Buenaventura* (pp. 62-89). Bogotá: Universidad Central.

Asociación de Mujeres y Hombres de Triana & Beltrán-Barrera, Y. (2021b). Poética y política de una verdad desde las víctimas del pueblo negro. En Y. Beltrán-Barrera, (Ed.). *Una verdad negra desde el ecogenocidio en Buenaventura* (pp.90-115). Bogotá: Universidad Central.

Asociación de Mujeres y Hombres de Triana (AMHT) & Grupo de Investigación Socialización y Violencia (SV). (2019). *Una verdad desde las víctimas. Aportes metodológicos para el esclarecimiento de los efectos del conflicto armado interno con organizaciones afrocolombianas de Buenaventura*. Informe de investigación, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, Bogotá, Colombia.

Arocha, J. (1992). *Biodiversidad y sentipensamiento chocoanos*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

Bellmont, Y. (2012). *El concepto de justicia ambiental: reflexiones en torno a la jurisprudencia constitucional colombiana del siglo XXI*. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Beltrán-Barrera, Y. (Ed). (2021). *Una verdad negra desde el ecogenocidio en Buenaventura*. Bogotá: Universidad Central. <https://doi.org/10.30578/9789582604752>

Beltrán-Barrera, Y. (2021). Contribuciones al giro biocéntrico en las Afro-reparaciones. En Y. Beltrán-Barrera (Ed.). *Una verdad negra desde el ecogenocidio en Buenaventura* (pp. 17-40). Bogotá: Universidad Central.

Beltrán-Barrera, Y. (2019a). La biocolonialidad: una genealogía decolonial. *Nómadas*, 50, 77-91. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a5>

Beltrán-Barrera, Y. (2019b). *Colombia entre dos mundos: un acercamiento a la relación entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Beltrán-Barrera, Y. (2018a). La biocolonialidad de la biodiversidad en América Latina. En N. Garita. *América Latina y sus pueblos en Movimientos* (pp.113-172). Heredia: Letra Maya Editores y Asociación Latinoamericana de Sociología.

Beltrán-Barrera, Y. (2018b). Marxismo ecológico negro. *Tabula Rasa*, 28, 107-122. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.5>

Beltrán-Barrera, Y. (2016a). La biocolonialidad en las relaciones entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades en Colombia. *Tabula Rasa*, 24, 213-240. <https://doi.org/10.25058/20112742.64>

Beltrán-Barrera, Y. (2016b). Antropología y vida en pueblos de Colombia: a propósito de la biocolonialidad y la metodología del palabrear. *Boletín de Antropología*, 31(52), 302-324. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a19>

Bosselmann, K. (2006). Ecological Justice and Law. En: B. Richardson & S. Wood (Eds.). *Environmental Law for Sustainability* (pp.129-163). Oxford: Hart Publishing.

Broderick, J. (1998). *El imperio de cartón. Impacto de una multinacional papelera en Colombia*. Bogotá: Planeta.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Buenaventura: un puerto sin comunidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC) y Conif. (1997). Participación comunitaria para manejo de bosques secundarios del Bajo Calima. Bogotá: Conif, Serie de documentación No. 25.

De la Cadena, M., Risør, H. & Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Plural.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. <https://doi.org/10.25058/20112742.188>

Espinosa, M. & de Friedemann, N. (1993). Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización. En, A. Ulloa (Ed.). *Contribución Africana a la cultura de las américas* (pp.95-114). Bogotá: Proyecto Biopacífico Inderena-DNP-GEF-PNUD e Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.

Isaacs, J. (1997). *María*. Bogotá: Panamericana.

Lao-Montes, A. (2007). Sin Justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. En C., Mosquera & L. Barcelos (Eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (pp.131-152). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Leal, C. (2018). *Landscapes of Freedom, Building a Postemancipation Society in the Rainforests of Western Colombia*. Tucson: The University of Arizona Press.

Leal, C. M. (2016). Libertad en la selva. La formación de un campesinado negro en el Pacífico colombiano, 1850-1930. *Revista CS*, 20, 15-36. <https://doi.org/10.18046/recs.i20.1861>

Leal, C. & Restrepo, E. (2003). *Unos bosques sembrados de aserríos: historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín: Universidad de Antioquia, Colciencias-ICANH.

Mignolo, W. (2003). «Un paradigma otro»: colonialidad global pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. En W., Mignolo, *Historias globales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp.19-60), Madrid: Akal.

Montano, R. (2018). El ego conquiro como inicio de la modernidad. *Teoría y Praxis*, 32, 13-27.

Mosquera, C. (2007). Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la trata negrera transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia. En C. Mosquera & L. Barcelos (Eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (pp.213-278). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Motta, N. & Perafán A. (2010). *Historia ambiental del Valle del Cauca. Geoespacialidad, cultura y género*. Cali: Universidad del Valle.

Murillo, D. & Ruíz, J. 1996. *Me gusta el bosque: vivencias de un curandero*. Bogotá: Colcultura.

Otero, A. (2008). *Paramilitares. La modernidad que nos tocó*. Bogotá: Quebecor World.

Palacios, G. (2001). Introducción. En G. Palacios (Ed.). *Naturaleza en disputa. Ensayos de historia ambiental de Colombia 1850-1995* (pp. 15-36). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pérez, G. (2007). *Historia, geografía y puerto como determinantes de la situación social de Buenaventura*. Documentos de trabajo sobre Economía Regional, No. 91. Cartagena: Banco de la República.

Pinzón, D. & Narváez, Y. (2021). Reparación al bios no-humano como víctima del conflicto armado en Colombia: crítica a los límites del derecho desde el análisis cultural. En Y. Beltrán-Barrera (Ed.). *Una verdad negra desde el ecogenoetnocidio en Buenaventura* (pp. 154-180). Bogotá: Universidad Central.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En: H. Bonilla (Comp.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi/Tercer Mundo.

Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*, 18(52), 39-49.

Taussig, M. (1979). *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral Pacífico*. Bogotá: Punta de Lanza.

Valencia, I., Silva, L. & Moreno, A. (2016). *Violencia, desarrollo y despojo en Buenaventura*. Bogotá: Fescol.

Vásquez, Y. & Vásquez, J. (2021). El ecocidio de la parte alta y media de la cuenca del Río Dagua: un diálogo científico con la verdad de las víctimas. En Y. Beltrán-Barrera (Ed.). *Una verdad negra desde el ecogenocidio en Buenaventura* (pp.132-153). Bogotá: Universidad Central.

Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En E. Restrepo & A. Rojas (Eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp.249-270). Popayán: Universidad del Cauca.